



UNIVERSITE D'ANTANANARIVO
ECOLE DOCTORALE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES
Equipe d'Accueil Doctorale: ROUAGES DES SOCIETES ET
DEVELOPPEMENT



THESE DE DOCTORAT EN SOCIOLOGIE

**PREGNANCE DE LA RELIGION
MUSULMANE FACE AU PLURALISME
RELIGIEUX**

Cas de l'espace social tananarivien

Présentée par :

Monsieur RANDRIAMIARANTSOA Germain Thierry

MEMBRES DU JURY :

Président : Monsieur RAJAOSON François, Professeur émérite de l'Université d'Antananarivo
Rapporteur externe : Monsieur RAVELONANTOANDRO Marc, Professeur à l'Université Catholique de Madagascar
Rapporteur interne : Monsieur RANARIVONY Richard, Professeur de l'Université d'Antananarivo
Examinatrice : Madame ASSOUMACOU Elia Béatrice, Professeur de l'Université de Mahajanga
Examineur : Monsieur RAKOTOMALALA Arcadius, Professeur de l'Université de Mahajanga
Directeur de thèse: Monsieur SOLOFOMIARANA RAPANOEL Bruno Allain, Professeur de l'Université d'Antananarivo

Soutenue publiquement le 17 Décembre 2021

**PREGNANCE DE LA RELIGION MUSULMANE
FACE AU PLURALISME RELIGIEUX**

Cas de l'espace social tananarivien

REMERCIEMENTS

Cette recherche doctorale n'aurait jamais pu être achevée sans la Providence ineffable de Dieu Tout – Puissant ; sa force invincible m'a soutenu durant ces années d'études universitaires. A Lui Haute gloire et louange éternellement.

Ensuite, ma gratitude va à mon directeur de thèse, Professeur SOLOFOMIARANA RAPANOEL Bruno Allain, qui a suivi mes recherches doctorales avec attention et m'a accordé une grande confiance dans mes prises d'initiatives.

Je tiens aussi à remercier tous les membres du jury, les membres du presbyterium du diocèse d'Antananarivo, les Ordinaires du lieu et tous les conseillers épiscopaux de m'avoir donné l'opportunité de suivre tous les parcours en étude sociologique à l'Université d'Antananarivo.

En plus, cette thèse est le fruit d'une interaction permanente et dynamique avec diverses personnes. Ainsi, mes pensées vont à l'endroit de toutes ces personnes qui ont consacré une grande partie de leur temps pour répondre à mes questions, pour me donner des informations importantes ainsi que des documents essentiels pour l'élaboration de cette thèse.

Merci à mes parents de m'avoir transmis l'importance des études dans la vie, de m'avoir soutenu dans tous les moments de solitude et de recherche.

Enfin, je demande à toutes les personnes sollicitées dans le cadre de cette recherche doctorale de trouver ici l'expression de ma profonde gratitude.

SOMMAIRE

INTRODUCTION GENERALE

PREMIERE PARTIE : La religion musulmane comme objet sociologique complexe

Chapitre 1 : Représentations sociocognitives de l’islam : des paradoxes acceptionnels

Chapitre 2 : L’islam depuis l’arabie à madagascar

Chapitre 3 : Positionnement épistémologique et méthodologique pour l’étude de l’islam tananarivien

DEUXIEME PARTIE : Rencontre pluri religieuse, enracinement et enjeux de la présence musulmane

Chapitre 4 : Croissance musulmane, infiltration et enjeux économiques

Chapitre 5 : Entrisme musulman dans les domaines sociaux et politiques

Chapitre 6 : Circonstances problématiques politico – religieuses

Chapitre 7 : La religion au pluriel : la lutte des places

TROISIEME PARTIE : Pluralisme religieux et islam tananarivien : dynamique d’instrumentalisation et processus d’appropriation de l’espace public

Chapitre 8 : De la dynamique musulmane dans la ville d’Antananarivo

Chapitre 9 : Portrait sociologique de l’Islam tananarivien

Chapitre 10: Réflexion théorique sur l’Islam tananarivien

CONCLUSION GENERALE

LISTE DES ABREVIATIONS

3M	: Muslim Media Malagasy
A.DE.COM.	: Agence pour le Développement de la Communauté Musulmane
ACMT	: Association Cultuelle Musulmane de Tananarive
ADMIS	: Association Djama'at Islamique de Manakara Sud
AGR	: Activités Génératrices de Revenus
AIV	: Association Islamique de Vohipeno
AKDN	: Aga Khan Development Network
AM	: Académie Malgache
AMA	: Agence des Musulmans d'Afrique
APMM	: Association des Prédicateurs Musulmans à Madagascar
BAD	: Banque Africaine de Développement
BCP	: Banque Commerciale Portugaise
BGFI	: Banque Gabonaise et Française Internationale
BMCE	: Banque marocaine du Commerce extérieur
BOI	: Banque Malgache de l'Océan Indien
BNI	: Banque Nationale des Industries
BOA	: Bank Of Africa
BoViMa	: Bonne Viande de Madagascar
BPCE	: Banque Populaire / Caisse d'Epargne

CBI	: Conférence de Bailleurs Internationaux
CEPA	: Centre d'éducation permanente des adultes
CERS	: Centre de recherche en Sociologie
CEVAM	: Confédération des Eglises Evangéliques et des Associations cultuelles de Madagascar
CFCM	: Conseil Français du Culte Musulman
CICD	: Centre Islamique pour la Culture et le Développement
CMS	: Church Missionary Society
CMSM	: Communauté musulmane sunnite de Madagascar
CNL	: Communauté Nationale de la lune
CNR	: Conseil National de Réconciliation
COE	: Conseil Œcuménique des Eglises
CRA	: Centre Rassoul Akram
CRIM	: Cercle de Réflexion et d'Action Inter musulman
ECAR	: Eglise Catholique Apostolique Romaine
EEM	: Eglise Episcopale Malagasy
ELC	: Evangelical Lutheran Church
ESCA	: Ecole Sacré – Cœur Antanimena
FAM	: Fiangonana Apokalipsy eto Madagasikara
FET	: Filan-Kevitra Ekiomenika momba ny Teolojia

FFKM	: Fiombonan'ny Fiangonana Kristianina eto Madagasikara
FFM	: Fiangonana Frenjy Malagasy
FFM	: Filankevitry ny Fampihavanana Malagasy
FFMA	: Friends Foreign Missionary
FIDA	: Fond international de développement agricole
FJKM	: Fiangonan' i Jesoa Kristy eto Madagasikara
FKM	: Fiangonan'i Kristy eto Madagasikara
FLM	: Fiangonana Loterana Malagasy
FMI	: Fond Monétaire Internaional
FMTA	: Fiangonana Malagasy Tranozozoro Antranobiriky
FPVM	: Fiangonana Protestanta Vaovao eto Madagasikara
FSM	: Fikambanan'ny Silamo Malagasy
GCAM	: Groupe Crédit Agricole du Maroc
GFFM	: Gideona Fandresena ny Fahantrana eto Madagasikara
HOCCM	: Halal Office of Control and Certification Madagascar
IDM	: Islam Da'wa Malagasy
IFRP	: Institut de Formation et de Recherches Pédagogiques
INISMA	: Institut islamique de Madagascar
IPS	: Industrial Promotion Services
ISPA	: Institut Supérieur de Pédagogie Antamponankatso

LBM	: Lutheran Board of Missions
LDUIM	: Ligues des Diplômés des Universités Islamiques de Madagascar
LIFIMA	: Ligue Féminine Islamique de Madagascar
LMS	: London Missionary society
MEN	: Ministère de l'Education Nationale
MPF	: Mission Protestante Française de Paris
NGR	: Nouveaux groupements religieux
NMS	: Norwegian Missionary Society
ONG	: Organisation Non Gouvernementale
ORTM	: Office de la Radio et Télévision publiques de Madagascar
PAMM	: Plateforme des associations Musulmanes de Madagascar
QCM	: Questions à choix multiples
RNM	: Radio Nationale Malagasy
RVS	: Radio Voix de la Sagesse :
SAMIFIN	: Sampandraharaha Malagasy Iadiana amin'ny Famotsiam-bola
SIPROMAD	: Société industrielle des produits de Madagascar
SMTP	: Société Malgache de Transformation de Plastiques
SNOLT	: Structure Nationale d'Orientation de la Lutte contre le Terrorisme
SOCOTA	: Société commerciale de Tananarive
TRT	: Radio et Télévision de Turquie

TVM	: Télévision Nationale Malagasy
UCM	: Université Catholique de Madagascar
UMM	: Union des Moubaligs Malagasy Ithna Anshari
UNCCT	: United Nations Counter – terrorism
UNICECAM	: Union interrégionale des Caisses d’Epargne et de Crédit Agricole Mutuels
UNICEF	: United Nations Children's Fund
VVS	: Vy Vato Sakelika

LISTE DES TABLEAUX

Tableau n°1 : Chronologie de la première conquête mohammadienne	44
Tableau n°2 : Tableau historique des califats	48
Tableau n°3 : La population d'enquête	89
Tableau n°4 : Opinion sur la croissance musulmane et repérage	96
Tableau n°5 : Musulmans des quartiers avoisinant les mosquées	98
Tableau n°6 : Panels sur la perception sociale de la croissance musulmane	99
Tableau n°7 : Manifestation de la faiblesse de la chrétienté	105
Tableau n°8 : Origine religieuse des vendeurs de produits Halals	116
Tableau n°9 : Consommation des produits halals selon l'appartenance religieuse ...	119
Tableau n°10 : Création de valeur ajoutée karana dans la capitale malagasy	124
Tableau n°11 : Engagements des investissements du secteur privé à Madagascar ...	127
Tableau n°12 : Liste des grands investisseurs étrangers à Madagascar	128
Tableau n°13 : Dossiers liés au financement terroriste parvenus au niveau du Samifin ...	130
Tableau n°14 : Situation en matière de terrorisme à Madagascar	133
Tableau n°15 : Option sur les émissions religieuses aux médias nationaux	137
Tableau n°16 : Assiduité à l'écoute des programmes religieux sur les chaînes nationales.	138
Tableau n°17 : Constatation des changements sur les émissions religieuses	139
Tableau n°18 : Opinions des responsables chrétiens sur l'infiltration musulmane dans les médias nationaux	140
Tableau n°19 : Opinions musulmanes sur leur place dans les médias publics	145
Tableau n°20 : Comparaison des opinions entre chiïtes et sunnites sur leur présence médiatique	146
Tableau n°21 : Résumé des entretiens et observations avec les étudiants turcs	148
Tableau n°22 : Sens socioreligieux des œuvres de bienfaisance	157
Tableau n°23 : Listes des associations musulmanes reconnues par l'Etat Malagasy.	163
Tableau n°24 : Opinions sur la coopération catholique /musulmane	163
Tableau n°25 : Vision des politiciens sur les accords bilatéraux avec les pays islamiques .	174
Tableau n°26 : Accords faits avec des pays islamiques	175
Tableau n°27 : Discours d'Erdogan Président turc	177
Tableau n°28: Atouts et inconvénients de la coopération avec Turkish Airlines	179
Tableau n°29 : Raisons de la pratique exclusiviste	182
Tableau n°30 : Diverses opinions sur le pluralisme confessionnel	185

Tableau n°31 : Raisons sociales de la prolifération des religions	189
Tableau n°32 : Diverses représentations sociales de l’Islam	191
Tableau n°33 : Moyen pour acquérir les connaissances sur l’Islam	192
Tableau n°34 : L’Islam à Madagascar selon les industries d’informations	193
Tableau n°35: Classification sémantique des réactions face à l’Islam	199
Tableau n°36: Données sur les psychologies des enquêtés envers l’Islam	200
Tableau n°37 : Faits socioreligieux affiliés à l’islamisation dans d’autres lieux	201
Tableau n° 38 : Panorama des inégalités religieuses à Madagascar	206
Tableau n°39 : Reconnaissance de la diversité	208
Tableau n°40 : Expressions utilisées pour des discriminations confessionnelles	210
Tableau n°41 : Moyens de conquête et de maintien de position sociale	213
Tableau n°42 : Face à face musulmans versus chrétiens	218
Tableau n°43 : Les faits suscitant des peurs de l’Islam pour les tananariviens	221
Tableau n°44 : Sources de connaissances sur l’Islam	286

LISTE DES ENCADRES

Encadré n°1 : Le droit à l’égalité dans la religion musulmane	22
Encadré n°2 : Réaction musulmane sur l’égalité des religions, selon la source ottomane	23
Encadré n°3 : Témoignage de Hayat Zirari sur le traitement des femmes musulmanes.....	31
Encadré n°4 : Informations recueillies à partir des entretiens exploratoires	73
Encadré n°5 : Quelques récits de vie révélant l’instrumentalisation de la pauvreté	101
Encadré n°6 : Différends et incompatibilités dans les églises chrétiennes	107
Encadré n°7 : Problématique de la migration massive des musulmans	111
Encadré n° 8 : Témoignage d’une vendeuse Halal à 67ha Sud	117
Encadré n°9 : Rapport sur le financement terroriste à Madagascar	130
Encadré n°10 : Collaboration entre sunnites et chiites dans la société tananarivienne	133
Encadré n°11 : Propos d’un responsable confessionnel sur l’infiltration musulmane dans les médias nationaux	141
Encadré n°12 : De l’occupation médiatique de l’Islam	142
Encadré n°13 : Témoignage sur l’infiltration musulmane par méthode prosélytique	151
Encadré n°14 : Témoignages des parents ayant des enfants à l’internat musulman	153
Encadré n°15 : Réaction via réseaux sociaux contre la fermeture des écoles coraniques	155
Encadré n°16 : Raison de la fermeture des seize (16) écoles coraniques	156
Encadré n°17 : Séduction religieuse des musulmans vue par la majorité de nos enquêtés	159

Encadré n°18 : Revendication des fêtes musulmanes	164
Encadré n°19 : La revendication, une voie à l'islamisation	166
Encadré n°20 : Écho de la déclaration de certains musulmans sur leur soutien à Mailhol	171
Encadré n°21: Témoignage sur les stratégies musulmanes de domination sociopolitique	176
Encadré n°22 : Dénonciation sur les interactions entre dirigeants et riches musulmans	195
Encadré n°23 : Le choix d'ôter la Bible au moment de l'investiture	196
Encadré n°24: Décisions du FFKM face à la prolifération de l'Islam:	198
Encadré n° 25 : Les concurrences interinstitutionnelles chrétiennes	215
Encadré n°26 : Une conversion basée sur la satisfaction des besoins quotidiens	216
Encadré n° 27 : Conviction des débatteurs	219

LISTE DES CLICHES

Cliché 1 : Carte des échanges commerciaux arabo – musulmans au VIIIème siècle	50
Cliché 2 : Expansion de l'islam dans l'océan indien du XIIe au XVIe siècle	58
Cliché 3 : Vue générale de la ville d'Antananarivo pendant la période royale	64
Cliché 4 : Migration musulmane à Madagascar	110
Cliché 5 : Attitudes politiciennes sur la migration à Madagascar	112
Cliché 6 : Communication journalistique sur la finance islamique	131
Cliché 7 : Types de vêtement porté par des femmes issues du groupe salafiste.....	134
Cliché 8 : Le Nonce avec des musulmans qui viennent en aide pour l'accueil du Pape... ..	169
Cliché 9 : Accolade de fraternité entre le Pape et les responsables musulmans	170
Cliché 10 : Des musulmans déclarant leur soutien au Pasteur Mailhol	171

LISTE DES FIGURES

Figure 1 : Cycle d'islamisation africaine	55
Figure 2 : Evolution de l'islam à Madagascar de 1980 à 2015)	61
Figure 3 : Emboîtement confessionnel dans la société tananarivienne	70
Figure 4 : Catégorisation des enquêtés selon leur degré de consommation de produits halal	120
Figure 5 : Evolution du pluralisme religieux à Madagascar	187
Figure 6 : Evaluation des indices de terrorisme à Madagascar	194
Figure 7 : La pensée intégrationniste malagasy	252
Figure 8 : Spirale d'instrumentalisation de la religion et de la politique	262
Figure 9 : Typologie des musulmans tananariviens	270
Figure 10 : Connaissances puisées dans les médias à propos de l'Islam	287

Figure 11 : Itinéraire heuristique de la thèse	301
Figure 12 : Dynamique endo - islamogène pour la conquête tananarivienne	305

LISTE DES ANNEXES

Annexe I : Déclaration islamique universelle des droits de l'homme.....	XIV
Annexe II : Les mots malagasy d'origine arabes très usuels	XV
Annexe III : Répartition de la population malgache selon la religion en 2012 (en %)	XVI
Annexe IV : Discours d'envoi des missionnaires dans les pays colonisés.....	XVII
Annexe V: Les fêtes célébrées par l'Islam	XX
Annexe VI : Communiqué ministériel sur les fêtes musulmanes	XXI
Annexe VII : Demande de rectification des dates des fêtes musulmanes	XXII
Annexe VIII : Accords signés avec les opérateurs musulmans	XXIII
Annexe IX : Convention de Vienne sur les relations diplomatiques	XXIV
Annexe X : Questionnaires et guide d'entretien	XXIX
Annexe XI : Les heures de prière musulmane	XLVII
Annexe XII : Les fêtes musulmanes	XLVIII
Annexe XII : Signe de présence rigoriste	XLIX

INTRODUCTION GENERALE

Généralités

Au cours des deux premières décades du troisième millénaire, les questions de laïcité, l'énigme liée à la religion musulmane – favorisées par les attentats contre l'hyperpuissance américaine du 11 Septembre 2001, les attentats contre *Charlie Hebdo* du 11 Janvier 2015 – reviennent de façon itérative et critique sur la scène publique¹. Ces deux événements relatifs au terrorisme islamique sont, en quelque sorte, considérés comme des phénomènes catalyseurs dans le domaine de recherches en sciences sociales sur la religion musulmane. Depuis, des études entreprises sur le terrorisme, et en particulier celles reliées à l'Islam, ne cessent d'augmenter². Face aux enjeux de la religion musulmane dans le monde contemporain et suite au phénomène *Charlie Hebdo*, le journaliste français Régis MEYRAN posait, dans ces analyses la question suivante : « *au nom de la liberté d'expression, jusqu'où peut – on caricaturer une religion ?* »³. Pour répondre aux demandes sociales, ces recherches touchaient de nombreuses disciplines ; entre autres la sociologie, la psychologie, l'anthropologie et la géopolitique. A travers les recherches, les médias, les débats ou dialogues interreligieux, l'islam est devenu la religion dont on parle beaucoup⁴.

¹ Sur ces phénomènes reliés à la pratique religieuse musulmane, des sociologues tant anglophones que francophones ont apporté des explications et des analyses sociologiques. Entre autres, on peut citer Hala DABBOUSSI, dans sa thèse d'études postdoctorales soutenues à la faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Ottawa, en 2008 sur la « *critique de la littérature sur le terrorisme et l'Islam* ». On peut citer aussi Anne-Sophie LAMINE, dans son livre *Quand le religieux fait conflit*, Presses universitaires de Rennes, 2014 ou dans son article « La diversité religieuse, source de tensions sociales ? Visibilités publiques, concurrences et disputes internes : jeux d'échelles au cours de nouveaux antagonismes », introduction à ce livre cité.

² Sur ce point, on peut noter la contribution de l'Université catholique de Louvain, unité d'Anthropologie et de sociologie, dans la revue *Recherches anthropologiques et sociologiques*, en 2006, portant le thème suivant : « Islam : entre le local et le global » sous la direction de Felice DASSETO (cf. XXXVII, n°2), et celle de l'ATHENA ou Alliance nationale des sciences humaines et sociales sur les « *Recherches sur les radicalisations, les formes de violence qui en résultent et la manière dont les sociétés les préviennent et s'en protègent. État des lieux, propositions, actions* » en mars 2016.

³ Cf. « Laïcité, conflit des modèles ». Les grands enjeux du monde contemporain, Sciences humaines, hors – série, Les essentiels, Mars – Avril 2017.

⁴ Franck FREGOSI, intervenant au Séminaire organisé par le Collège des Bernardins en parlant de « *l'islam en France et islam de France* », affirmait à ce propos que : « *L'islam est un sujet qui alimente beaucoup la controverse et c'est la religion dont on parle le plus de tous les groupes confessionnels avec des éléments radicaux voire exclusivistes qui revendiquent des pratiques intensives.* »

A l'échelle mondiale, la mise en réseaux et la médiatisation des faits affreux, relatifs au terrorisme islamiste ont monté des sentiments d'islamophobie ou « anti – musulman » (Esposito, 2011). Ces réactions sont fortement réactivées par des discours ou politiques antimigratoires qui mettaient en lumière une discrimination sociale, politique, religieuse. La méfiance contre les musulmans s'amplifie. Tous les musulmans sont stéréotypés comme terroristes et constituent une menace pour les pays d'accueil : d'où la peur de l'islam (Helly, 2015).

De même, l'histoire mondiale des religions a révélé qu'entre les trois grandes religions monothéistes, il y avait toujours eu des zizanies superstructurelles⁵. Vers l'an 30 après J-C, il y avait eu la cohabitation entre le judaïsme et le christianisme. En 610, la naissance de la religion musulmane s'ajoutait à cette promiscuité. Se déclarant tous comme monothéistes et descendants d'Abraham, leur présence au sein d'une société, ou du monde reste toujours troublée. Au début du christianisme, une persécution atroce fut réalisée par des juifs fervents, notamment pharisien contre les premiers chrétiens. Saül (devenu Paul) fut l'un des bourreaux les plus fervents. Durant la période médiévale, l'espace religieux fut presque monopolisé par la religion chrétienne, notamment le catholicisme. Pendant cette période, la domination catholique se manifesta par des guerres agressives contre les musulmans, les arabes, habitants et maîtres de la Palestine. Ce fut ce qu'on appela : croisades. A l'heure actuelle, la religion musulmane commence à gagner du terrain. Et, le Jihad remplace les croisades⁶. Et l'expansion musulmane continue de façon rapide et cette démarche conduit finalement à l'omniprésence musulmane, voire au changement du paysage religieux.

Malgré la volonté de mondialisation de ces triades monothéistes, la présence antédiluvienne du pluralisme religieux permet de catégoriser chaque pays selon sa pratique religieuse, comme le catholicisme latino-américain, le Moyen-Orient musulman. Mais cette forte pratique n'empêche pas la cohabitation confessionnelle dans chaque pays.

⁵ Ici nous utilisons le concept de « superstructure » dans son sens marxiste pour désigner les religions en tant que vectrices d'idéologies.

⁶ Dans l'histoire du catholicisme, la croisade désigne la conquête de la Palestine envahie par les arabes musulmans depuis 633.

En France, la Révolution française de 1789, aboutissant à la promulgation de la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1905 contribua au changement de son paysage religieux. D'une part, elle favorisa la désertification des églises en France⁷ parce que la religion depuis et jusqu'à ce jour fut reléguée au second plan. D'autre part, elle donna naissance au pluralisme religieux. A ce sujet, la loi du 09 Décembre 1905 précise que : « *La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes* ». Depuis, la France ne se perçoit plus comme « *Fille ainée de l'Eglise* ». (cf. Baubérot, 2000)⁸.

En Afrique, cette cohabitation confessionnelle est spectaculaire : des chrétiens cohabitent avec des musulmans. La scène religieuse africaine est donc confrontée à une pluralité d'offres religieuses. Et celle-ci influe sur la conception du religieux et de la religiosité dans et sur les sociétés africaines. L'effervescence des « Eglises néo chrétiennes⁹ » y est notoire.

Motifs du choix du thème et du terrain

Presque oublié dans les recherches en sciences humaines, la question musulmane à Madagascar suscite actuellement des débats tant au niveau national qu'international, du public au privé (Fanony et Gueunier)¹⁰. Avant les recherches en sciences sociales faites par GUEUNIER en 1999 dans son ouvrage intitulé *Les chemins de l'Islam à Madagascar*, Claudine BAVOUX a déjà édité son livre *Islam et métissage : des musulmans créolophones à Madagascar – les indiens sunnites sortis de Tamatave*, en 1991. On ne peut négliger aussi les travaux de Gabriel FERRAND : *Les musulmans à Madagascar et aux îles Comores* en 1891. Ce ne sont que des échantillons sur les recherches précédentes.

⁷ On écrit « Eglise » en majuscule quand il s'agit d'une institution, et en minuscule lorsqu'il s'agit d'un bâtiment

⁸ Jean BAUBEROT, en tant que pionnier de la sociologie de la laïcité, a précisé dans son livre *Histoire de la laïcité en France*, PUF, Collection « Que sais-je ? », 2000, la laïcité est le résultat de la Révolution française. Cette Révolution conduit à la fragmentation institutionnelle où la religion est concurrencée par d'autres institutions (écoles, médecines, etc.) qui s'émancipent de son influence, à la reconnaissance de la légitimité sociale de la religion et enfin le pluralisme des cultes reconnus.

⁹ Au lieu de dire sectes, nous avons choisi le concept « églises néo chrétiennes ».

¹⁰ http://madarevues.recherches.gov.mg/IMG/pdf/omaly17-20_6_.pdf, Quelques directives pour l'étude de l'Islam malagasy, Consulté le 06 Avril 2017.

Récemment, des ecclésiastiques protestants ont publié des livres sur l'Islam : en 2016, nous avons *Ny Silamo loza mitatao* (littéralement, l'Islam, un danger qui menace), écrit par le Pasteur RADIMISON Jonah, en 2017 : *Islamisation*, publiée par le Pasteur RANDRIAMISATA Roger. Dans ces écrits, ces pasteurs expriment leur inquiétude sur la croissance musulmane à Madagascar.

A certains égards, le contenu de ces publications évoque en général l'idée de la « dangerosité » de la religion musulmane (Lamine, 2014 : 7) et mettent en lumière la présence d'une menace apportée par l'Islam en terre malagasy. Mais ces unes ne dissimulent-elles pas un stéréotype ou une stigmatisation face aux musulmans ? A la suite de ce questionnement, il nous convient de poser encore ces questions concernant la présence croissante des musulmans à Madagascar : comment les musulmans, tout en étant une association religieuse minoritaire, gagnent-ils une amplitude sociétale dans une ville fortement christianisée ? Ou bien, comment *l'homo islamicus*¹¹ vivant dans une situation de minorité religieuse constitue-t-il une menace pour la majorité chrétienne ? Au cœur de ces interrogations se dissimulent la problématique de l'altérité religieuse. Ainsi, l'analyse des différents systèmes qui régissent la société malagasy, et celle des vécus religieux autochtones permet de mettre en exergue comment la religion musulmane devient une réalité sociologique dans notre société contemporaine.

Ainsi par rapport au christianisme, et en ne parlant que de la religion autochtone, la religion musulmane est – elle considérée comme étant parmi les premiers qui s'installèrent dans l'île. Et actuellement, elle arrive à s'installer presque partout à Madagascar et commence à croître aussi bien sur les côtes que dans la Capitale. A Antananarivo, la majorité des mosquées se sont implantées dans les bas quartiers, voire les quartiers populaires. Avec toutes ces généralités, et pour être fidèle à notre parcours, ainsi que de par la nécessité qu'impose la situation actuelle, il nous a paru important d'étudier ce phénomène, malgré sa présence immémoriale à Madagascar. Ainsi, proposons – nous comme titre de thèse : « ***Prégnance de la religion musulmane face au pluralisme religieux, cas de l'espace social tananarivien*** ».

¹¹ L'expression *homo islamicus* est usée par ANAWATI dans ses articles sur l'Islam in *Encyclopédie Universalis*, Volume 9, onzième publication, Paris, juillet 1977.

Etant donné que la ville d'Antananarivo est la Capitale à la fois politique et économique de Madagascar. Cette particularité l'oblige à proposer des offres pour satisfaire les besoins de ses sociétaires. Les « *Halal* ¹² » se présentent partout : restaurant, boucherie. Des chrétiens restaurateurs et bouchers, pour leur survie, et suivant leur quartier d'implantation, s'adaptent à cette situation pour attirer des clients et arrivent à s'inscrire parmi ces « *halal* ». En plus, les fanfares des mosquées envahissent l'espace sonore des citoyens tous les jours avec leurs psalmodies coraniques. Tous ces environnements socioreligieux affectent chaque individu. D'une certaine manière cependant, cela affermit la religiosité des non-musulmans en provoquant un sentiment de répulsion ou de discrimination et d'une autre part pourtant, il s'est créé une adaptation à l'interculturalité religieuse qui, désormais, s'avère être l'habitus des tananariviens en général.

Problématique

A certains égards, une migration ethnique peut être constatée face à ce foisonnement ethnico-religieux dans cet espace urbain. En plus, cette migration n'est pas seulement interne, elle est aussi externe. D'où la présence de turcs, d'iraniens, d'indopakistanaï, de comoriens, d'arabes, de guinéens dans la ville. Nombreux parmi eux sont de grands opérateurs ayant la nationalité malagasy. Ces grands opérateurs accordent, de temps en temps, des investissements dans le domaine politique, entre autres la campagne électorale. En plus, ces commerçants musulmans emploient des agents de l'Etat en tant qu'agents de sécurité. De plus, il semble que l'Etat ait accordé l'implantation de 2000 Mosquées.¹³ Le problème de la laïcité se pose.

Revenant à l'histoire religieuse de Madagascar, le processus actuel, surtout au début du troisième millénaire, manifeste une réactivation de l'Islam en tant que religion et société religieuse. Ainsi, les débats y font souvent référence. A Madagascar, on atteste de

¹² Dans la religion musulmane, Halal, (arabe : حلال [ḥalāl], « permis », « licite ») désigne tout ce qui est autorisé par la loi islamique : la *shari'ā*. Cela ne concerne pas seulement la nourriture et les boissons, mais également les habitudes de vie, la « morale musulmane ».

¹³ Sur ce point, aucun démenti n'est encore présenté soit de la part de l'Etat, soit de la part de toute la communauté musulmane. De même, le chiffre change et varie entre 1600 à 2600 mosquées selon les différentes communications journalistiques de l'île.

nos jours, une mondialisation à deux vitesses : la mondialisation occidentalo-américaine et la mondialisation islamique. De ce fait, il est nécessaire d'étudier les rapports entre les processus d'enracinement islamique à Madagascar et ses impacts dans le monde religieux et politique. En effet la question se pose : « *Comment les réalités socioreligieuses vécues dans la société malagasy s'enracinent-elles, se perpétuent, et croissent de façon inégale ?* ».

Objectifs de la thèse

Objectif global

Dans cette thèse, nous attendons à évoquer une approche interdisciplinaire et dynamique de la croissance musulmane dans la société malagasy

Objectifs spécifiques

D'un côté, cette thèse essaie de mettre en lumière les modes d'enracinement, de perpétuation et de croissance silencieuse de la religion musulmane dans la société malagasy en dégagant les facteurs explicatifs. En nous rattachant sur l'historicité du mouvement migratoire musulman à Madagascar, nous prenons en compte l'histoire économique de Madagascar, qui est en quelque sorte une vectrice de la religiosité musulmane. La migration transnationale va de pair avec cette activité économique. Pour ce faire, vu la complexité et la subtilité de la présence et de la croissance musulmanes au sein de la société malagasy, l'analyse de tous les systèmes présents dans cette société permet d'éclaircir l'objet de cette recherche.

De l'autre côté, cette thèse tâche de faire une radioscopie analytique de la religiosité de la société malagasy. Ce faisant, une herméneutique situationniste du religieux et de la religiosité est jugée nécessaire. Cette approche permettra de dégager l'attitude accueillante, répulsive ou inquiétante d'une société malagasy imprégnée d'une forte chrétienté. Ensuite, cette approche accédera à appréhender comment les sociétaires vivent leur religion dans la situation de pluralité face à des musulmans unifiés et solidifiés

par l'*Umma*¹⁴ musulman. Autrement dit, l'altérité religieuse joue un rôle important dans cette rencontre interculturelle et/ou interreligieux. Les deux pôles superstructurels (Christianisme/Islam) se mettent toujours en concurrence et même en conflit.

Plan

Pour ce faire, notre thèse se divise trois grandes parties. Dans la première partie, il nous est important de définir l'Islam dans toute sa complexité. Dans la seconde partie, nous parlerons de la rencontre plurireligieuse, enracinement et enjeux de la présence musulmane. Et enfin, nous essayons de soutenir que la présence musulmane tananarivienne est composée d'une instrumentalisation religieuse et d'un processus d'appropriation de l'espace.

¹⁴ Dans l'islam, il y a une unité incontestable qui fait l'universalité de cette religion. Cette unité est spécifiée, en premier lieu, par l'unité dans la foi ; puis par l'unité d'un livre, le Coran. De même, l'islam affirme avec force l'unité du genre humain et reconnaît à tous les hommes une nature identique, créée par Dieu. Cette profonde unité qui caractérise l'islam constitue l'Umma ou la communauté musulmane. Elle façonne l'âme musulmane.

PREMIERE PARTIE :

**LA RELIGION MUSULMANE COMME OBJET
SOCIOLOGIQUE COMPLEXE**

La religion musulmane en tant que fait social, vu sa multi dimensionnalité nous fait recourir à plusieurs disciplines, entre autres la sociologie, l'anthropologie, la psychologie, la géopolitique (Laburthe-Tolra, P. et Warnier, J-P. 1993, p.250). Etudiant le pluralisme religieux, cette approche multidimensionnelle est une condition sine qua non de la scientificité d'une entreprise non seulement en sciences sociales mais aussi dans d'autres filières. Cette multidimensionnalité implique non seulement que la religiosité d'un individu, son identité, son rapport à l'autre doivent être étudiés sous tous ses aspects mais que, pour chaque aspect, la perspective sociologique ne peut être considérée comme exhaustive. La multidimensionnalité veut dire donc multidisciplinarité. De ce fait, l'impact de la présence musulmane au sein d'une société dominée par la religion chrétienne, malgré que celle – ci est émiettée ne serait pas exclusivement une affaire de la sociologie des religions.

Aussi, avant de scruter les mécanismes, les enjeux de la dynamique musulmane face au christianisme éclaté et en concurrence, ainsi pour bien mettre au point le phénomène étudié et pour que notre recherche ne soit pas inopérante nous commençons par définir et contextualiser le phénomène de l'Islam. Pour ce faire, une étude approfondie du monothéisme musulman s'avère être primordial. Dans ce cas, des définitions heuristiques munies d'une multiple conception et acceptions seront élaborées. Ensuite, une approche sociohistorique de l'expansion musulmane suivie de l'étude du milieu où se manifeste le fait en question serait de mise. Bref, cette première partie est consacrée à délimiter le cadre de la recherche, qui est à la fois théorique et géographique.

Chapitre 1 :

REPRESENTATIONS SOCIOCOGNITIVES DE L'ISLAM : DES PARADOXES ACCEPTIONNELS

Qu'est-ce que l'islam ? La première démarche qui s'impose à quiconque veut traiter d'une science, est de définir, de délimiter aussi exactement que possible son objet. Si nous faisons une kaléidoscopie de l'islam, l'islam est à la fois une religion, un culte, une tradition, une règle de vie et un projet communautaire. Il représente aussi un mode de vie et une culture (Reeber, 1995 : 4).

1.1. L'islam, un système totalisant

1.1.1. L'islam, un ensemble de rites et de pratiques religieux

1.1.1.1. Définition heuristique de la religion

D'une manière triviale, la religion se définit comme une expérience du sacré ou une administration du sacré. C'est ce sacré qui constitue le véritable fondement de la religion. De ce fait, on peut aussi dire que la religion est un culte rendu à une divinité ou aux divinités. C'est l'expression d'un lien unissant l'esprit humain ou l'âme humaine à un certain esprit énigmatique ou mystérieux qui exerce une domination sur l'individu, sur le monde, mais auquel il se sent uni et duquel il se trouve dépendant. Dans la pensée durkheimienne, « *la religion consisterait en un système de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, impénétrables aux sens comme à la raison ; elle se définirait par son objet qui serait... le mystère, l'insaisissable, l'incompréhensible.* » (Cité par Cuvibllier A., 1972 : 1102). A cet égard, trois éléments qui constituent la religion doivent être évoqués : pour que la religion soit, l'individu doit reconnaître l'existence d'un pouvoir ou des pouvoirs qui nous sont indépendants ; desquels nous avons un important sentiment de dépendance ; et avec ce sentiment nous entrons en relation avec ce ou ces pouvoirs.

Parlant du « sacré » dans le domaine de la religion, la sacralité ne réside pas surtout dans les objets eux – mêmes, mais surtout dans les attitudes humaines à leur égard (Nottingham, 1954). Donc, avec la religion, l'*homo religious* construit automatiquement une distance par rapport aux choses ordinaires de la vie quotidienne (Willaime, 2005 :19). Et le sacré, finalement serait appelé l'Autre. Se focalisant sur la conception durkheimienne de la religion, cette expérience du sacré est consubstantielle à celle de la communauté, d'un groupe. « *Croyances et pratiques qui unissent les individus en une communauté morale,*

appelée Eglise » (Durkheim, 1899 :65). D'où sa caractéristique collective. Ainsi, la religiosité d'un individu est déterminée par son appartenance religieuse, ses pratiques¹⁵ vis – à – vis de sa religion, sa croyance, ses connaissances et son expérience religieuse.

Le caractère collectif de la religion nous renvoie à une conception quasi triviale : le concept d'organisation. Si la religion est considérée comme organisation, elle a donc sa propre structure ou hiérarchie, et à chaque individu de la hiérarchie convient un ou des rôles spécifiques et différents. Les rôles des clercs sont différents de ceux des laïcs. Ainsi, la société religieuse est totalement différente des sociétés profanes. En examinant le fonctionnement de chaque société religieuse, quatre typologies structurelles peuvent être évoquées : la structure épiscopaliennne (catholicisme, anglicanisme), structure presbytérienne synodale (luthéranisme, calvinisme, etc.), le congrégationalisme (les nouveaux groupements religieux), et l'islam se trouve dans ce que Henri Desroche appelle « *religion sans église* »¹⁶. Ici, l'église ne désigne pas un lieu de culte mais la structure ecclésiale. Dans ce cas, la religion musulmane peut être appelée aussi « *religion a-hiérarchique* ». L'appareil ecclésiastique, à travers les structures sert comme un organe de contrôle dogmatique, doctrinal et fonctionnel pour éviter toute forme de déviance ou pratique hérétique.

Le *sacré*, un concept qui peut mieux définir la religion revêt une certaine complexité. Chez Rudolf Otto (1922 : 23), cette notion fait allusion au *mysterium*, parce que dans la religion, le sacré est parfois mystérieux, il dépasse l'intelligence humaine, il est irréductible aux lois ordinaires de la vie et de la condition humaines. Le sacré est aussi *tremendum*, redoutable ou angoissant en ce sens qu'il provoque un sentiment de crainte. Ainsi, il revêt un caractère ambivalent. Cette ambivalence se retrouve dans presque toutes les religions. Dans la religion musulmane, à titre d'exemple, il y a la dualité du pur et de l'impur, le harâm (interdit, illicite) et le halâl (le licite) (Reeber, 2005). L'*homo islamicus*, en valorisant le sacré, se sent à la fois comme personne et comme un membre d'un groupe religieux. Ce qui fait que la religion, en tant que construction sociale, a une portée heuristique en sociologie.

¹⁵ En parlant des pratiques religieuses, Gabriel le Bras, à partir de cet élément arrivait à fournir des typologies dans ses études sur la sociologie religieuse en France. De même, nos recherches antérieures sur *La dynamique identitaire et lien social dans un contexte de pluralisme religieux* (2013) sillonnent des nouvelles typologies tout en mettant l'accent sur la fixité et sur la mobilité religieuse.

¹⁶ La religion monothéiste, fondée par Mahomet est constituée par une théocratie laïque et égalitaire. Autrement dit, la religion musulmane ne reconnaît aucun sacerdoce comme les autres religions monothéistes : le judaïsme et le christianisme.

Elle est à la fois individuelle et collective. Hormis sa caractéristique individuelle, une religion qui n'aboutit pas à la constitution d'une société religieuse est une religion avortée.

1.1.1.2. L'islam, une religion gigantomachique

Du Verbe « *salm* » ou « *salama* », exprimant le repos, le temps de relâche après un devoir accompli, l'existence paisible, le mot « *Islam* » (اسلام) signifie paix, protection, délivrance. Pour Mahomet, l'Islam est une aspiration à une paix supérieure, à la piété divine (Rey, 2001 : 395). Dans son sens religieux, *islam* signifie « renoncement », « abandon à Dieu », « résignation ». Le Dictionnaire des religions définit l'Islam comme étant « une religion fondée par Mahomet, dont les fidèles sont les musulmans (du mot arabe *muslim* - مسلم -, signifiant soumis, croyant) ». En plus, le nouveau Petit Robert de la langue française ajoute que cette religion est « fondée sur le coran. Les cinq piliers de l'Islam : la profession de foi en un Dieu unique appelé Allah ou *Chahāda*,¹⁷ prière, jeûne, dîme et pèlerinage à la Mecque ou Médine » (Rey - Desbove, 2006 : 1374). Ces cinq piliers font partie des obligations ayant un degré contraignant ou *fard*, parce qu'ils sont des normes révélées et contenues dans le Coran.

En explicitant ces cinq piliers (*arkân*) de l'islam, la profession de foi islamique tient en deux énonciations : « Il n'y a pas de divinité (ou de réalité, ou d'absolu) en dehors de la seule Divinité (la Réalité, l'Absolu) » (*Lâ ilaha illâ 'Llah* : (لا إله إلا الله محمد رسول الله), et « Mohammed (le Glorifié, le Parfait) est l'Envoyé (le porte – parole, l'intermédiaire, la manifestation, le symbole de la Divinité) » (*Muhammadun Rasûlu 'Llah*) ; c'est le premier et le second « Témoignage » (*Shahâdah*) de la foi (Schuon, 1976 : 16).

L'office quotidien des prières canoniques (*sâlat*), est obligatoire à partir de la puberté. Il s'agit de la prière du matin (*subh*), du milieu du jour (*zuhr*), de l'après – midi (*'asr*), du soir (*maghrib*), de la nuit (*'ishâ*) (Reeber, *Op.cit.* : 22 ; et Schuon, *Op.cit.* : 40). La prière relie le sujet croyant aux autres croyants et l'intègre au monde universel. Elle est à la fois base et expression de l'unité et de la cohésion sociale. Pendant les prières, chaque

¹⁷Cette profession de foi monothéiste musulmane ou *chahāda* est affirmée dans la formule suivante : *Lâ ilah illâ 'llah wa Muh'ammadun rasûl Allah*, « Il n'y a de divinité que Dieu et Muh'ammad est l'Envoyé de Dieu ». *Ali an wali Allah*, et Ali est le procureur de Dieu » ajoute le chi'ïsme au sunnisme. (CHARNAY' J-P., 1994 :11)

musulman répète avec humilité les mêmes gestes, à des heures sensiblement identiques, dans une même direction, celle de la Mecque (Lamchichi, 1992 : 148).

L'aumône légale (*al – Zakât*) est une obligation rituelle. Citées dans 32 versets du Coran (Boisard, 1979 : 57), elle est considérée comme un devoir religieux, un acte social pour le croyant visant à mettre en place une société musulmane plus harmonieuse, plus juste. Ce qui veut dire que « l'islam se veut être une religion de la justice sociale ; l'économie politique islamique, à travers la notion de *Zakât* (aumône légale), est un système basé sur une définition précise de la solidarité sociale. Cette solidarité sociale, dans la religion musulmane est régie par l'obligation des riches et le droit des pauvres.

Le jeûne du *ramadhân* : l'obligation de jeûner a été instaurée pour les musulmans, dans la seconde année de l'Hégire (calendrier islamique) donc en 624 de l'ère chrétienne, par la révélation de ce verset du Coran : « *Ô vous qui croyez ! Le jeûne vous a été prescrit comme il l'a été à ceux qui vous ont précédés : puissiez – vous être craintifs et pieux !* » (Sourate 2, 183). Le mois du Ramadan est le neuvième mois de l'année musulmane, entre les mois de *châban* et de *shawwâl*. Il commence dès que le croissant (*hilâl*) de la nouvelle lune indiquant le début du mois a été vu avec certitude (deux témoins musulmans). Sont dispensés à faire le jeûne du *ramadhân*, le voyageur, le malade, la personne âgée, la femme enceinte ou qui a accouché. Pourtant, une compensation est prévue. Le mois de ramadhân peut durer trente ou vingt – neuf jours (Reeber, *Op.cit.* : 25). Ces cinq piliers sont, pour les musulmans, les critères d'appartenance à l'Islam (Gueunier, 1994 : 10)

Le Dictionnaire des religions ajoute que : par rapport au christianisme, « l'islam est une religion monothéiste rejetant le dogme de la Trinité¹⁸, mais admet la vénération de Jésus comme Prophète et de sa mère la vierge Marie, dont il est parlé dans le Coran. Il admet aussi la croyance aux anges, la croyance en une vie future après un jugement des morts ». Dans la religion musulmane, il existe aussi des interdictions formelles comme les boissons alcooliques, les jeux d'argent, la viande de porc, toute représentation humaine ou animale (Reeber, 2005).

¹⁸ Dans le catholicisme, aussi bien dans le protestantisme que dans l'anglicanisme, la Trinité désigne le mystère de Dieu en trois personnes distinctes, mais consubstantielles en une seule nature. Le Père est considéré comme le Père éternel, créateur de tout ce qui est visible et invisible. Le Fils, engendré de toute éternité, s'est fait homme. Il est le Verbe : la Parole (Cf. Evangile de Jean, 1). Le Saint Esprit est l'amour du Père et du Fils.

L'Islam est une religion monothéiste, venant à la suite du judaïsme et du christianisme. C'est aussi une religion universaliste « révélée » aux hommes par le truchement de Mahomet (Muhammad) mort en 632 (Digard, 1978 : 502)¹⁹. Cette religion trouve son origine dans les grandes religions monothéistes ou religions abrahamiques²⁰, et qui par la suite, vise à purifier et à restaurer la religion d'Abraham (cf. Esposito, 1999 : 24 – 25)²¹. Plus qu'une religion, « *l'Islam se présente ... comme une vision et une sagesse* » (Berque J. et Charnay J-P., 1966 : 15). Pour cet auteur, la religion n'arrive pas à exprimer au fond ce qu'est vraiment l'Islam.

De sa racine latine « *religare* » qui signifie « *lier* », la religion est définie comme un culte rendu à la divinité. Sur ce point, James FRAZER insiste que :

« *Par Religion, nous entendons la propitiation et la considération de puissances supérieures à l'homme qui, croit – on, dirige et régissent le cours de la nature et de la vie humaine. La Religion, ainsi définie, comprend deux éléments, l'un théorique et l'autre pratique, à savoir une croyance à des puissances supérieures à l'homme, et un effort pour se les rendre propices ou leur complaire* ». (Frazer, cité par CUVILLIER, 1972 : 1102)

Avec cette acception, le mot « *religare* » révèle l'idée d'un lien, tantôt lien d'obligation envers certains pratiques, tantôt lien d'union entre les hommes et Dieu (Berque J. et Charnay J-P., *Op. Cit* : *ibid.*). Ainsi, cette acception n'arrive pas à définir ce qu'est l'Islam. L'Islam n'est pas une religion. Le concept religion ne peut définir l'Islam dans sa totalité et dans sa profondeur. L'Islam est un *dîn*, et la religion n'est qu'un aspect du *dîn*. Ce mot désigne à la fois les coutumes (*Ādāt*) et les usages (*A'rāf*) de la communauté, donc la

¹⁹ Sur ce point, on peut se référer aussi au grand Robert de la langue Française sur la définition de l'Islam. On peut voir aussi le livre de RODINSON M., 1968b, Mahomet. Paris, Seuil (Politique), la recherche postdoctorale de Hala DABOUSSI sur la « *Critique de la littérature sur le terrorisme et l'Islam* », Université de Ottawa, Faculté des études supérieures et postdoctorales, Canada 2008, p.29.

²⁰ La religion abrahamique, c'est le judaïsme. Sur ce, les Écritures disent qu'au moins une des promesses faites à Abraham s'applique autant à Ismaël qu'à Isaac. Le Seigneur promet à Abraham : « Je ferai de toi une grande nation et je te bénirai ; je rendrai ton nom grand... Toutes les familles de la terre seront bénies en toi » (Genèse 12 :2, 3). Alors que nous acceptons ce verset quand il s'applique à la maison d'Israël, il est également vrai, généralement parlant, qu'aussi bien les descendants d'Ismaël que ceux d'Isaac ont été « grands » autant quantitativement que qualitativement, ce qui est une bénédiction pour l'humanité. Le Seigneur avait fait une deuxième promesse à Abraham : « Contemple donc le ciel, et compte les étoiles, si tu peux les compter... Telle sera ta descendance » (Genèse 15 :5). Plus tard, quand Agar conçut Ismaël, un ange du Seigneur lui rappela cette promesse : « Je multiplierai beaucoup ta descendance et on ne pourra la compter tant elle sera nombreuse » (Genèse 16 :10). Selon le Coran, Abraham aurait amené Ismaël et sa mère en Arabie et les aurait installés près de ce qui allait devenir cette grande métropole qu'est la Mecque. Par la suite, les descendants des douze fils d'Ismaël ont commencé à remplir la péninsule arabe. Et c'est de la descendance d'Ismaël que naquit la religion musulmane

²¹ Cf. aussi DABOUSSI H., *Critique de la littérature sur le terrorisme et l'Islam* », Université de Ottawa, Faculté des études supérieures et postdoctorales, Canada 2008, p.30.

tradition. Mais avec cette tradition s'accompagnent le jugement (*hukm*) et la prise (*jazā*) de l'individu (Ibid.)²².

Pour Michel REEBER²³, « la religion musulmane se définit comme une institution religieuse et un lien communautaire fondés sur une double référence religieuse : les normes révélées dans le Coran et les pratiques religieuses instaurées par le prophète Muhammad au cours de sa première prédication - 610 – 632 après J – C – » (1995 : 4). En tant qu'institution religieuse, l'islam ne reconnaît qu'une Loi divine et révélée, appelée la *shari'a*²⁴.

Cette loi divine – ayant pour sources originelles le Coran et la tradition prophétique (*Sunna*) – couvre trois domaines : le domaine religieux ou *dīn*, englobant tout ce qui a trait à l'obéissance à Dieu ; le domaine social, qui concerne le lien communautaire ou *milla*, inspiré de l'expérience religieuse de Muhammad et de tous les Envoyés de Dieu ; une dimension normative qui touche l'observance des rites élaborés par l'une des grandes traditions canoniques ou *madhhab*²⁵, à laquelle le musulman a choisi de se référer (Ibid.). De par son essence divine, la *Shari'a* représente, aux yeux des musulmans, la base d'un tout global et unique, dont les concepts de foi et de loi sont indivisibles. En constituant des principes directeurs et normatifs de la vie en société, cette loi divine englobe donc tous les cadres de la collective des musulmans tant dans leur *for externe* que dans leur *for interne* (Lamchichi, 1992 : 148). Bref, l'islam est un corpus de croyances, de pratiques, et d'institutions (Digard, 1978 : 499).

²² L'islam est un dogme et une croyance, il est également un tout comme l'indique le mot *dīn* dont le Coran affirme qu'il est précisément l'islam (« le *dīn* c'est l'Islam », III-19). Le terme de *dīn* que l'on retrouve dans près d'une centaine de versets est de la plus haute importance. Il correspond à trois notions : la religion, au sens commun ; la communauté (*millat*), la société ; le règlement de compte, la loi. Lorsque le Coran proclame que le *dīn* c'est l'islam, cela signifie que l'Islam est à la fois religion, communauté et loi, c'est-à-dire qu'il concerne le spirituel, le monde d'ici-bas (*dunya*), et l'organisation sociopolitique (*dawla*). Le *dīn* concerne aussi bien le spirituel que le temporel.

²³ Membre du groupe d'études et de recherches islamologiques (GERI) de l'université des sciences humaines de Strasbourg (faculté de théologie protestante) et chercheur associé au CNRS (Centre Société, droit et religion en Europe).

²⁴ Dans l'esprit initial de l'islam, la *Shari'a* désigne à la fois la loi divine révélée et la voie religieuse qui en découle. Dans la terminologie contemporaine, elle est utilisée pour désigner le corpus des règles religieuses.

²⁵ Les lois religieuses islamiques déduites du Coran et de la *Sunna* ou tradition forment un corpus juridique intangible. Néanmoins, les modalités de leur application peuvent comporter des adaptations. Dans la religion musulmane 214 versets coraniques sur 6236 contiennent des lois religieuses. Pour maintenir le pluralisme d'interprétation des sources juridiques islamiques, quatre traditions appelées *madhhab* ou « méthode » voient le jour dans le sunnisme de 767 à 855 : le hanafisme, le mâlikisme, le shâfi'isme et le hanbalisme. Une cinquième tradition est représentée par la doctrine shi'ite (cf. REEBER, 1995 : 15 – 16)

1.1.2. L’islam, un complexe superstructurel

1.1.2.1. La partie théologico – philosophique

L’islam, en tant que religion, contient des allégories, des croyances mythiques. Et les croyants y doivent une totale adhésion, non négociable, sans herméneutique. Parmi elles, on peut citer : l’origine et la finalité du monde, le paradis, l’enfer, les anges et les démons (Djinnns) et le déterminisme divin de tous les objets et événements du monde (Dieu omniscient) (Virole B., 2015).

Pour le psychanalyste Fehti Benslama, du point de vue dogmatique, l’islam n’est pas une religion du « père ». Allah n’est pas une figure paternelle. Il n’est pas engendré. Il n’a rien engendré. Il est une essence immanente existant en dehors de toute généalogie et descendance. Au fond, la question de la paternité reste bien présente (et donc celle de la relation œdipienne), mais elle est déplacée dans l’abstraction non figurable d’Allah (et de son prophète). Dieu est assimilé à l’organisation symbolique du monde, comme une puissance absolue interdisant toute existence individuée autonome (la prosternation collective ritualisée de millions de musulmans en direction d’un point unique). L’islam réussit à projeter dans le dogme de l’omniscience divine, jalouse de tout rival, le besoin primaire d’une référence unique permettant secondairement la cohérence du monde. Dans l’islam, pas de Sainte-Famille, mais le retour à un Dieu principe unique, désincarné de tout engendrement. Ce n’est pas le père mort, position organisatrice du symbolique, mais une position structurale désincarnée, sans investissement figural possible, dont seul le Coran, émanation de la parole, donne matérialité (Moulin A.M., 2013).

A travers la théodicée et / ou la théologie musulmane, l’Islam c’est la jonction entre Dieu comme tel et l’homme comme tel (Schuon, *Op. Cit.* :13). Les attributs de Dieu et ceux de l’homme s’y manifestent éminemment profonds; Dieu comme “Réalité, Manifestation”, “Réintégration” exerce sa puissance sur l’homme qui est à la fois “déiformité”, “intelligence transcendante”, “volonté libre” (Ibid.). Dans une vision apriorique, l’homme avec ses facultés spirituelles : son intelligence avec sa fonction salvatrice et sa volonté se laisse conduire vers l’Absolu, la Vérité. Celle – ci n’est rien d’autre que Dieu. L’intelligence humaine recherche la Vérité, et sa volonté le conduit à agir selon la loi. De même, cette intelligence se rapporte à la connaissance de l’Unité, ou de l’Absolu; et la volonté (*el – islām*) à la conformité avec ce que Dieu veut. Cette volonté se rapporte donc à l’action. C’est ainsi que : *“l’homme se présente comme une double réceptacle fait pour*

l’Absolu” (Ibid.). Et l’Islam signifiera “*nom d’action qui exprime le fait de se laisser conduire*” (Arnaldez, 1988 : 13).

Dans sa dimension métaphysique, cette religion est basée sur la relation étroite et permanente entre la Cause primaire et la cause finale dans le sens aristotélicien du terme, ou de l’Absolu et du relatif, dans son sens augustinien, une relation munie d’une ouverture entre l’Etre et le dasein (Heidegger). Cette vérité ou certitude métaphysique manifeste que l’homme, le monde sont essentiellement reliés à Dieu (Schuon, *Op. Cit.*, : 17). A ce propos, dans *La philosophie du Coran*, le Coran, dans son contenu se veut être une double médiation entre l’humain et le sacré : la création (la nature et l’univers dans son entier) est sacrée comme le Créateur dont elle émane, sans qu’aucun panthéisme ne soit pourtant envisageable (Id Yassine, 2015 : 83 ; Quesne, 2007). Ainsi, le monde créé par Dieu est considéré comme un « *ensemble de signes et non pas de choses, cela, le Coran l’a déjà établi, bien avant les théories modernes* » (ibid. : 116,121). Autrement dit, le monde est un *aya* (signe), un *imago divinis*.

1.1.2.2. Le complexe juridico – doctrinal

Du point de vue doctrinal, cette relation est régie par la Loi, une loi Unique, révélée par Dieu au Prophète Muhammad, et écrite dans l’unique livre saint de l’Islam : le Qur’an.

« La loi, étant une comme Dieu Lui – même, ne saurait se fragmenter en une multitude d’applications diverses, au moins en ce qu’elle a d’essentiel. D’ailleurs, la communauté du Prophète est également une et doit encore être unie dans l’obéissance à une seule et unique Loi ». (Arnaldez, Op.cit. : 149)

Sur ce point, il écrit dans le Qur’an : « *oui cette communauté qui est la vôtre est une communauté unique, et Nous²⁶, Nous sommes votre Seigneur.* » (23, 52). Il y est dit encore : « *vous êtes une communauté qui est la meilleure de celles qui ont été suscitées pour les hommes : vous ordonnez le bien, vous interdisez le mal, vous croyez en Dieu* » (3, 110). Ce livre contient à la fois la parole divine et la loi divine (*shari’a*). A cet égard, le Coran apparaît comme la base irréfutable et hermétique de la religion musulmane. Il est ainsi la première source des pratiques religieuses et du droit musulman. « *Sans Coran, il ne peut y avoir de l’Islam (...). Autrement dit, sans la descente (inzal) du Coran, il ne saurait y avoir de*

²⁶ L’auto désignation de Dieu par un Nous, dans ce passage, pose problème : est –ce qu’il s’agit d’une pluralité de personne ? Si non, pourquoi Dieu n’ose pas dire « Je » vu sa domination envers toute la communauté ?

religion musulmane (...). Egalement, sans Coran, il ne saurait y avoir de musulman » (Id Yassine, *Op.cit.* : 82). Le Coran est donc la base de toute islamité, tels que la religion, les coutumes ou les cultures, les lois, etc.

Du point de vue juridique, Cette source est cependant à compléter par les autres sources agréées par le Coran, notamment par la Sunnah²⁷ qui est considérée par les musulmans en général comme la deuxième source du droit. Hallaf écrit à cet égard :

« Les musulmans reconnaissent, à l'unanimité, que les dires et les actes du Prophète ou ceux approuvés par lui, dont l'objectif est d'instaurer une loi ou de donner l'exemple et dont la transmission est sûre ou fiable, ont force de loi... Cela veut dire que les prescriptions dégagées de la Sunnah ont force de loi comme celles mentionnées dans le Coran²⁸ » (1956 : 15)

Pour l'Islam, le Coran compte 6236 versets répartis sur 114 chapitres, comportant pêle-mêle des récits moralisateurs, des faits historiques ou mythiques de l'Arabie, des polémiques et des rapports de guerre avec les adversaires de la nouvelle religion. Ceci peut paraître peu, mais comparé au Nouveau Testament, ce chiffre est très important. Il faudrait y ajouter de nombreux versets qui servent d'auxiliaires pour l'établissement des normes juridiques. En effet, le juriste ne peut pas se limiter à la connaissance des versets normatifs pour connaître le droit musulman. Le lecteur trouvera à la fin de cet ouvrage une table analytique juridique du Coran.

Bien que le Coran soit la première source du droit musulman, le juriste occidental ne doit cependant pas s'attendre à y trouver un code au sens formel du droit moderne, avec des chapitres propres à chaque matière. Les versets juridiques sont dispersés. Pour en saisir la véritable portée, il faut les rassembler, savoir dans quelles circonstances ils ont été révélés, et lesquels ont été abrogés. D'autre part, les versets normatifs ne sont pas forgés comme le sont aujourd'hui les articles des lois. Ce sont plutôt des injonctions multiformes à l'intérieur d'un discours moralisateur. Les juristes classiques ont de ce fait procédé à l'analyse des normes coraniques. C'est l'objet des développements qui suivent. (Sami A. Aldeeb Abu – Sahlieh, 2006 : 96)

²⁷ La *Sunnah*, dans la religion musulmane signifie la tradition du prophète.

²⁸ Hallaf, 'Abd Al-Wahhab (d. 1956) : Les fondements du droit musulman, trad. Claude Dabbak, Asma Godin et Mehrezia Labidi Maiza, Édition Al-Qalam, Paris, 1997.

Religion dépouillée, l'Islam n'a donc pas de culte à proprement parler, mais des pratiques codifiées dans des recueils de traditions et d'usages venant du Prophète en personne. Les corpus du *Hadith* et de la *sunna*, énonce les actes, les gestes et paroles légalement qualifiés d'obligatoires (*wājib*), d'interdits (*Harām*), de blâmables (*makrūh*), de recommandés (*mandūb*) et d'indifférents (*mubāh*), conformément à ceux mêmes du Prophète, tels qu'ils ont été enregistrés par ses compagnons et ensuite fixés par écrit.

1.2. L'islam : une religion de paix et d'égalité

1.2.1. Le concept de paix en Islam

Comme il est déjà mentionné dans le paragraphe 1.1.1., *Islām* est dérivé de l'antique racine sémitique « *slm* », signifiant « paix et prospérité »²⁹. Donc, de *slm* vient le mot *Shalom*, salut de paix en hébreu et araméen³⁰ (cf. Ramadan, 2016 :80). Mais habituellement, *Islām* signifie « soumission » et les fidèles sont donc des soumis (à Dieu ou Allah). Quotidiennement, quand les musulmans se saluent entre eux, ils se disent : « *As-salām 'alaykoulm* » (la paix [ou le salut] soit sur toi ». Le mot *As-salām*, qui signifie paix est un des attributs d'Allah.

Lors des conquêtes politiques et militaires ainsi qu'à travers certains actes prosélytiques, les musulmans, notamment les djihadistes³¹, utilisent cette expression : « *Aslim, Taslam* » (Soumes – toi [à l'Islam] et tu auras la paix ³²). Avec cette formule s'impose un verset coranique : « *Combattez – les [les non – musulmans], jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de sédition et que le culte soit rendu à Dieu en sa totalité.* » (Sourate 8, 39). Ces formules entrevoient, en quelque sorte, qu'en contrepartie de l'adhésion à l'Islam, on aura tout. Et qu'en dehors de l'Islam, aucune paix ne sera assurée et garantie aux hommes. A cet égard, la paix est conditionnelle, et se manifeste sous forme de pression. Autrement dit, il n'y aura pas de paix sans la pratique de l'Islam et de la *Shari'ā*. Pour avoir la paix, il faut la

²⁹ Sur ce point nous pouvons aussi consulter l'explication de Slimane Zeghidour, in <https://www.infocatho.fr/lislam-religion-de-paix/>, consulté le 18 Novembre 2018.

³⁰ Ibid. Tareq Oubrou, imam de Bordeaux confirme sur ce point que les deux racines ne s'excluent pas. In *Ce que vous ne savez pas de l'Islam*, Fayard, 2016, p.124.

³¹ Parmi ces djihadistes, il y a ceux qui viennent de l'Etat islamique (El ou Daech), d'El Qaïda, de Boko Haram. Ils commettent des attentats et réduisent les personnes en esclavage. Ce qui veut dire que dans le Coran, la contrainte morale et la violence physique occupent une place de choix parmi les moyens autorisés, voire imposés, pour propager l'Islam. Les verbes « tuer et combattre » y sont employés respectivement 72 fois.

³² Cf. « *L'Islam, une religion de paix ?* », publié le 09 Septembre 2017, in <https://www.infocatho.fr/lislam-religion-de-paix/>, consulté le 18 Novembre 2018.

soumission à Allah³³. Pour Borrmans, cette condition doit être instaurée dans le « domaine de la guerre » (*Dar el-Harb*), « là, les musulmans, en tant que membres du Parti de Dieu (*Hizb Allah*), sont appelés à porter leur message et leur système par les moyens pacifiques et la persuasion ou par la guerre » (cité par A. Laurent, 1996 : 76).

D'après Sidi Abdellah Abdelmalki, « la paix c'est l'Islam – même ; l'Islam c'est la paix – même »³⁴. Pour Sayed Qotb : « la paix en Islam est la règle ; la guerre, l'exception dictée par la nécessité »³⁵. Dans la pensée islamique, cette paix ne se réduit pas à l'absence de guerre et / ou de violence, elle est un état intérieur, un état d'esprit (Oubrou, *op.cit.*, 123)³⁶.

1.2.2. L'Islam, une religion égalitaire³⁷

Dès son début, l'Islam fut socialement stratifié qui, dans la vie quotidienne manifeste des inégalités sociales : inégalités entre maître et esclave, entre l'homme et la femme, entre croyant et incroyant.

Voulant briser toutes les barrières susceptibles de créer des discriminations entre les membres de la société, que ce soit au niveau de la parenté, de la couleur, de l'origine ou de la langue, l'Islam est considéré comme une religion d'égalité (Abdurrahman, 2009). Cette égalité est donc, en quelque sorte, l'une des valeurs fondamentales de l'Islam. Sur le plan sociopolitique, l'Islam n'approuve pas des systèmes de différenciation sociale, à l'instar du féodalisme, des systèmes de castes comme celui de l'Inde, des aristocraties privilégiées

³³Dans cette optique, le roi Mohamed VI, quand il prononçait un discours à Rbat le 20 Août 2016, disait au peuple marocain que : « *L'Islam est une religion de paix, comme énoncé dans le saint Coran : ô vous qui croyez, entrez tous dans la paix* ».

³⁴Cette citation est tirée de l'article « la paix dans la pensée islamique » in https://www.editions-harmattan.fr/auteurs/article_popo.asp?no=31851&no_artiste=16405, consulté le 28 Septembre 2018. Cet article est une communication au cours d'un séminaire des professeurs de Français sur le thème de La paix le samedi 21 Septembre 2002.

³⁵Sayed Qotb cité par Sidi Abdellah Abdelmalki, *ibid.*

³⁶Sur ce point, il est important aussi de mentionner la vision vétéro – testamentaire de Benoît XVI sur la paix. Pour Lui : « la paix n'est pas seulement un pacte ou un traité qui favorise une vie tranquille, et sa définition ne peut être réduite à une simple absence de guerre. La paix signifie, selon son étymologie hébraïque : être complet, être intact, achever une chose pour rétablir l'intégrité. Elle est l'état de l'homme qui vit en harmonie avec Dieu, avec lui – même, avec son prochain et avec la nature. Avant d'être extérieure, la paix est intérieure ». Cf. Exhortation apostolique *Ecclesia in Medio Oriente*, n°9, 12 septembre 2012 ; cf. aussi Vocabulaire de théologie biblique, Edition du Cerf, 2009, p. 879.

³⁷Parlant du principe d'égalité en Islam, on peut surtout de référer à Bernard LEWIS, 1985, *Le retour de l'Islam*, collection folio/histoire, Edition Gallimard, Paris ou bien Hammudah ABDE – ATI, « l'égalité en Islam » in *Islam en bref*, publié le 07 Août 2017, islamweb.net/fr/article/218305, consulté le 14 Janvier 2018 ; *Le Concept d'égalité*, publié par Baladislam le 27 Octobre 2011, in bladislam.over-blog.com/article-le-concept-de-l-egalite-85539520.html, consulté le 14 Janvier 2018.

(Lewis, 1985 : 150). Englobant, ce système de valeurs la religion consacre l'égalité entre l'homme et la femme, entre le maître et l'esclave.

1.2.2.1. Egalité du genre

Originellement, hommes et femmes sont égaux. Ils sont créés d'un même souffle divin³⁸. Et la sourate Al Nissa dit : « Ô vous les hommes, craignez Dieu qui vous a créés d'un même souffle, et de ce souffle a créé un souffle dont procèdent beaucoup d'hommes et de femmes ». La base de cette égalité entre hommes et femmes est le droit à la vie. Dans le Coran, l'être humain est un signe merveilleux de Dieu et la preuve de la sagesse divine, « Et dans votre propre création, et dans ce qu'Il dissémine comme animaux, il y a des signes pour des gens qui croient avec certitude » (Sourate XLV, 4).

Egaux en droits et en obligations, hommes et femmes, de par leur parité originelle, tous deux ne peuvent se distinguer que par les bonnes actions qu'ils accomplissent. La femme, selon le Coran, n'est pas un accessoire que l'homme utiliserait selon son bon vouloir mais un être doté d'une personnalité et d'une identité propres (A. O. Altwaijri, 2009 : 35). L'islam exige, par ailleurs, de réserver le même traitement à l'homme et à la femme sans aucune discrimination. En prônant cette égalité, l'Islam n'a jamais construit une mosquée strictement pour les hommes et une autre strictement pour les femmes mais il a prévu au sein de la même mosquée un espace pour les hommes et un autre pour les femmes. Le principe est de faciliter les choses et non de les compliquer (Ibid., p.43).

Dans le droit religieux musulman, à l'instar de l'homme, la femme a le droit de travailler, d'étudier et de disposer d'un droit de regard sur sa famille³⁹. L'homme doit traiter la femme avec bonté et avec respect, puisque, selon le prophète, le meilleur des hommes «est celui qui se montre le meilleur avec sa femme»⁴⁰.

³⁸ Ce propos est tiré des Comptes rendus des « Colloques de Riyad, de Paris, du Vatican, de Genève et de Strasbourg sur le dogme musulman et les droits de l'homme en Islam », in Gaudio A. et Pelletier R., 1980, *femmes d'Islam ou sexe interdit*, éditions Denoël/Gonthier, collection « femme », Paris, p.16.

³⁹ AMER Magda, *An Islamic Perspective on Legislation for Women*, Cairo, New Vision, 2009 à la p 22.

⁴⁰ BOUTROS G.Wacyf, *La tradition chevalresque des Arabes*, Paris, Librairie Plon, 1919 à la p 139.

1.2.2.2. Egalité entre maître et esclave

Dans la plupart des sociétés du monde, les esclaves se trouvent au plus bas de la hiérarchie sociale. Dans la société malagasy, ces derniers sont attachés au service domestique des rois⁴¹. Ils sont donc considérés sociologiquement comme des groupes inférieurs. Habituellement, l'esclave est soumis à son maître pour la plupart des actes de sa vie. Avec son autorisation, il peut se marier, avoir des enfants, se constituer un pécule. Mais il est surtout considéré comme un élément du patrimoine de son maître. Ils sont en quelque sorte des individus aliénés. Un adage malagasy raconte le propos d'un *Andriana*, propriétaire d'andevo : « *andevo manana omby zato, ny tenany aza ahy, mainka fa ny omby zato ?* »⁴². Dans la société et la religion musulmane, le fait d'être esclave est issu de la reproduction sociale de l'identité parentale. A vrai dire, un individu devient esclave par naissance de parents esclaves, ou du fait du jihad, jamais pour dettes (cf. Sami A. Aldeeb Abu - Sahlieh, 2006 : 271). D'après ces pratiques antédiluviennes, peut – on penser d'égalité entre maître et esclave ? Comment la religion musulmane prône – t – elle cette égalité ?

Dans l'Islam traditionnel, l'esclavage est autorisé et sa réglementation faisait partie de la shari'â (Lewis B., 1985 :155). Ce qui veut dire que : abolir l'esclavage s'avérerait être difficile. A cette époque, l'esclavage constituait une réalité sociologique et économique normale. Une grande partie de la vie sociale et économique des Arabes de l'époque dépendait de l'utilisation et de la traite des esclaves au point que « les esclaves constituaient la première marchandise des caravanes qui sillonnaient la péninsule arabique⁴³ » (El Bouzidi S., 2008 : 144).

Pourtant, l'Islam accorde à l'esclave un certain statut juridique et assigne au maître des obligations aussi bien que des droits (Lewis. 1985 : 155). Le maître doit traiter l'esclave humainement. Et la libération des esclaves est recommandée comme un acte méritoire (Ibid.). Les autorités ottomanes, depuis 1830, réduisirent et abolirent effectivement le

⁴¹ A propos des esclaves malagasy, Pela RAVALITERA a écrit dans le journal quotidien *L'express de Madagascar* : « Distinguer Mainty des Andevo » le 02 Avril 2008.

⁴² Un esclave ayant une centaine de zébus – à qui un roi (maître) dit : sa personne m'appartient, donc les zébus les sont aussi.

⁴³ Ce propos est rapporté par Jabeur Fathally, 2012, *Les principes du droit international musulman et la protection des populations civiles en cas de conflits armés : de la binarité guerrière au Droit de Genève. Histoire d'une convergence*. Thèse de doctorat soumise à la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université d'Ottawa en vue de l'obtention du doctorat (Ph.D) en droit. Faculté de droit, Université d'Ottawa, Canada. p. 299

commerce des esclaves dans l'Empire ; et finirent par améliorer la condition de ces esclaves, voire à abolir effectivement leur statut de servile (Young G., 1903 : 171 – 172)⁴⁴. Et sous l'influence de diverses institutions occidentales (britanniques et françaises), en 1839, un édit visa l'application des lois administratives existantes, et qui mentionnait l'égalité des personnes de toutes les religions devant la loi (cf. Lewis, 1985, 161).

Après des mouvements radicaux de protestation religieuse dans le monde islamique, la mise sur un pied d'égalité des non –musulmans, à l'instar de la restriction du commerce des esclaves signifiait, aux yeux des musulmans, une perte de suprématie. Mais cela impliquait l'égalité entre tous. Voici ce qui est dit dans la déclaration islamique universelle des droits de l'homme à Paris, 19 septembre 1981 sur ce point :

Encadré 1 : Le droit à l'égalité dans la religion musulmane

DÉCLARATION ISLAMIQUE UNIVERSELLE DES DROITS DE L'HOMME

Art. 3 - Le droit à l'égalité

a) *Tous les humains sont égaux devant la Loi islamique : "Nulle supériorité n'appartient à un Arabe sur un non-Arabe, ni à un non-Arabe sur un Arabe, ni à un rouge sur un noir, ni à un noir sur un rouge, sauf s'il a de la piété" (hadith). Aucune discrimination entre les individus ne saurait être admise dans l'application qu'on fait de cette Loi à tous: "Si Fatimah, la fille de Mahomet, venait elle-même à voler, on lui couperait aussi la main" (hadith), ni dans la protection qu'ils se doivent d'assurer à cette même Loi: "Le plus faible d'entre vous est, pour moi, le plus fort jusqu'à ce que je lui fasse recouvrer son droit, et le plus fort d'entre vous est, pour moi, le plus faible jusqu'à ce que je l'amène à reconnaître aux autres leur droit" (parole du calife Abu-Bakr).*

b) *Tous les humains sont égaux quant à la valeur (qimah) humaine qu'ils représentent : "Tous, vous descendez d'Adam ; et Adam a été créé de poussière" (hadith), et ce n'est que par leurs œuvres qu'ils sont supérieurs les uns aux autres : "Il y aura des degrés différents pour chacun d'eux, d'après ce qu'ils ont fait" (46 :19). Toute idéologie, toute législation ou toute situation qui justifierait la ségrégation entre les individus en la fondant sur le sexe, la race, la couleur, la langue ou la religion, est directement contraire à ce principe islamique général.*

c) *Chaque individu a un droit d'usage vis-à-vis des ressources matérielles de la société par le moyen d'un travail qu'il assume avec autant de chances que les autres : "Parcourez donc ses (la terre) grandes étendues ; mangez de ce que Dieu vous accorde pour votre subsistance" (67 :15). Aucune ségrégation entre les individus n'est autorisée en matière de salaire, aussi longtemps que l'effort fourni et le travail produit sont les mêmes en quantité et en qualité : "Celui qui aura fait le poids d'un atome de bien le verra ; celui qui aura fait le poids d'un atome de mal le verra" (99 :7-8).*

⁴⁴ Rapporté par Lewis, 1985 : 156 – 157, l'amélioration des conditions d'esclaves dans l'Empire ottoman commençait au moment où un firman ordonnait l'émancipation des esclaves d'origine chrétienne qui avaient gardé leur religion.

1.2.2.3. Permanence inégalité entre croyants et incroyants

A travers l'histoire musulmane, il y avait eu des mouvements socioreligieux cherchant à effacer toute forme de catégorisation stratifiée au sein de la société : entre autres la stratification entre croyant et incroyant. S'opposant à toutes sortes de droits héréditaires, la doctrine musulmane s'avère être une voie à la mobilité sociale ascendante dans la mesure où elle tente de mettre tous les sujets sur le même pied d'égalité.

Mais être musulman reste encore une condition *sine qua non* pour une considération sociale. Comme les esclaves et les femmes, les incroyants sont socialement disqualifiés de par leur nature : l'incroyant est inférieur de par son choix, l'infériorité est donc, aux yeux des musulmans, volontaire (cf. Lewis B., 1985 : 152 – 153).

Face à ces discriminations socioreligieuses et juridiques, l'intervention des autorités européennes furent importantes. Dans l'Empire Ottoman, elles ont réclamé l'abolition de la position d'infériorité juridique imposé aux chrétiens tout en usant des procédés pour convaincre l'autorité ottomane à accorder l'égalité à ses sujets sans discrimination de religion (Ibid. 154). Au cours du XIX^{ème} siècle, malgré les difficultés, le concept d'une citoyenneté égale pour les sujets ottomans de religions différentes gagna peu à peu de la force (Ibid. 160). Mais cette notion d'égalité des personnes de toutes religions devant la loi posait problèmes aux musulmans (ibid. 161). Etre égaux des autres religions conduit à la perte de la suprématie musulmane. Voici ce que raconte une source ottomane :

Encadré 2 : Réaction musulmane sur l'égalité des religions, selon la source ottomane

... Les sujets musulmans et non musulmans devaient être rendus égaux dans tous les droits. Les musulmans prirent fort mal la chose [...]. Dans toute l'étendue du gouvernement, les non – musulmans devaient désormais être tenus pour les égaux des musulmans. Beaucoup de musulmans commencèrent à murmurer : « Aujourd'hui nous avons perdu nos droits nationaux sacrés [milli], gagnés par le sang de nos pères et de nos ancêtres. Alors que le millet islamique est le millet régnant, il a été privé de ce droit sacré. C'est un jour de pleurs et de lamentations pour le peuple de l'Islam.

Pour les non – musulmans, ce jour, où ils quittèrent le statut de raya et obtinrent légalité avec les milles régnants, fut un jour de réjouissance. Mais les patriarches et autres chefs spirituels étaient mécontents, car leurs nominations étaient incorporées dans le firman [...].

DJEVDET, 1953, *Tezakir*, Cavid Baysun éd., Ankara, pp.67-68.

1.3. L'Islam, une religion altermondialiste

1.3.1. L'Islam face aux cultures occidentales

1.3.2. L'Islam, une religion contre les deux autres monothéistes

Selon le Coran, au début, les gens constituaient une seule confrérie à laquelle Dieu a mandaté des prophètes pour les guider. Mais les gens divergèrent :

« Les gens formaient une seule communauté. Puis, Allah envoya des prophètes comme annonceurs et avertisseurs ; et Il fit descendre avec eux le Livre contenant la vérité, pour régler parmi les gens leurs divergences. Mais, ce sont ceux-là mêmes à qui il avait été apporté, qui se mirent à en disputer, après que les preuves leur furent venues, par esprit de rivalité ! » (2 :213 ; voir aussi Sourate 10 :19)

Malgré cette divergence, Mahomet a tenté d'unifier les autres communautés, mais en vain. Chaque communauté restait fidèle à ses normes, et chacune souhaitait attirer l'autre à la sienne :

« Ni les juifs, ni les chrétiens ne seront jamais satisfaits de toi, jusqu'à ce que tu suives leur religion.

– Dis : « Certes, c'est la direction d'Allah qui est la vraie direction ». Mais si tu suis leurs passions après ce que tu as reçu de science, tu n'auras contre Allah ni protecteur ni secoureur. (2 :120)

Certes, si tu apportais toutes les preuves à ceux à qui le Livre a été donné, ils ne suivraient pas ta direction ! Et tu ne suivras pas la leur ; et entre eux, les uns ne suivent pas la direction des autres. Si tu suivais leurs passions après ce que tu as reçu de science, tu seras, certes, du nombre des injustes ». (2 :145)

Avec ce verset coranique, l'Islam se considère comme la seule religion qui détient la vérité : *« la vraie religion est celle d'Abraham et Abraham n'était ni juif ni chrétien, ... les hommes les plus dignes d'Abraham sont ceux qui le suivent ainsi que ce Prophète (Muhammad) et ceux qui croient. »* (Sourate 3, 67 - 68). Et suite à des conflits d'interprétations théologiques et scripturaires, des commentateurs⁴⁵ du Coran reprochèrent aux juifs de n'avoir qu'une conception très matérielle de la religion : ils voient d'abord les avantages qu'ils peuvent tirer de leur fidélité à Dieu. Ces juifs sont obligés de faire le mal à ceux différents d'eux dans la religion. Ils sont aussi des hommes très cupides. Leur hostilité a pour cause l'attachement aux biens de ce monde. Et un Hadîth du Prophète dit que : *« deux*

⁴⁵ Parmi ces commentateurs, on peut citer Zayjâj (mort en 923), Tabarî (le grand commentateur mort en 922, Râzî, Al-Âlûsî (mort en 1854), Rashîd Ridâ (mort en 1935)

juifs ne restent pas seuls avec un musulman sans qu'ils songent à le tuer » (Arnaldez, *Op. Cit.*, 131 – 134).

Juifs et chrétiens sont considérés par l'Islam comme des « *gens du livre* », *ahl al-kitab*. Ces deux sont traités par le Coran d'avoir altéré ou oublié leur Ecriture qu'ils jugent authentiques : la Torah et l'Evangile (Ibid. : 137). Voici ce que le Coran dit à ce propos : « *Dis : - O vous, Gens du Livre, vous ne reposez sur rien, tant que vous ne vous en tenez pas à la Torah et à l'Evangile et à ce que vous a été révélé de la part de votre Seigneur* ». (5, 47)

En outre, le christianisme, aux yeux de l'Islam, est privé de principes, de lois et d'un système propres à la gestion de la société, et n'a pas pu intervenir dans les questions socio – politiques et les affaires d'Etat, jusqu'au VI^e siècle. Considérée comme maudite organisation et tyran⁴⁶, dominant la société européenne depuis 756, célèbre par la pratique de l'excommunication, la vente du paradis par les indulgences qui favorisait le schisme et la réforme anticatholique, l'Eglise catholique détruisait toute pensée libre⁴⁷. En plus, des dirigeants d'Eglise ont peur de l'influence spirituelle de l'Islam sur les opinions, ainsi ils ne mâchent pas les mots pour faire des propagandes contre l'Islam ou pour porter toutes sortes de calomnies contre les musulmans. Le livre de Moussavi Lâri intitulé, *L'Islam et la civilisation occidentale*, révèle que les propagandes des chrétiens contre l'Islam ne sont qu'une vision européocentriste et ethnocentriste⁴⁸.

⁴⁶ A ce propos, Moussavi Lâri, tout en partant de l'histoire de l'Eglise révèle les pratiques ecclésiastiques inhérentes à la foi. Devenue une puissante autorité économique et financière, des conflits d'intérêts se produisirent entre les autorités ecclésiastiques et séculaires. La dictature papale dans les affaires religieuses conduisait les chefs spirituels de Constantinople à créer un patriarcat indépendant. Au début du XVI^e siècle, la pratique continuelle de l'excommunication, les problèmes de l'indulgence (considéré comme la vente du paradis) entraînaient la division de la religion unique de Jésus.

⁴⁷ Face aux diverses idées hostiles à celles de l'Eglise, de nombreuses personnes ont dû subir des tortures infernales. La torture était infligée sous différentes formes : on suspend l'inculpé, les mains liées derrière le dos, ou on attachait ses mains pour lui instiller de l'eau dans la gorge jusqu'à l'étouffer. Selon les rapports de Lâri, depuis 1481 jusqu'à 1499, 1020 hommes furent brûlés vifs, 6860 hommes furent fendus en long, et 97023 furent torturés cruellement (Cf. *Histoire de l'Evolution sociale*, Tome 2). L'Eglise fit crever la peau de Pernilli, parce qu'il avait dit que les étoiles ne tombent pas de leur place.

⁴⁸ Sur ce point, on peut prendre comme exemple le propos d'un speaker à la télévision allemande, rapporté par Lâri, qui parlait de l'état des moquées et de la prière des musulmans à Yémen : l'Islam a empêché les yéménites de progresser. Il les a retardés de 200 ans par rapport à l'évolution de la civilisation au niveau du monde. Faire en sorte qu'ils vivent dans des conditions d'homme primitif et qu'ils soient retard sur les idées de leur temps, voilà le programme que l'Islam leur a offert. Et le fait qu'ils soient si loin des exigences du monde actuel tient vraisemblablement de leur passion à observer les commandements religieux » (Lâri, 2009 : 44)

1.3.3. L'Islam dans les entreprises sociologiques

1.3.3.1. Max Weber et l'Islam

Max Weber parlait de l'Islam non en tant que religion, mais en tant qu'antithétique du capitalisme⁴⁹. Néanmoins, cela ne veut pas dire que l'Islam n'a aucune importance dans son entreprise sur la sociologie de la religion⁵⁰. Sur l'Islam, il s'appuyait dans ses recherches sur les entreprises faites par Carl Heinrich Becker tout en mettant exergue les différences entre le féodalisme européen et le féodalisme musulman (Turner, 1974 : 16).

Selon la tradition wébérienne, la religion est, à travers l'histoire, l'un des éléments importants déterminant l'aplomb politique d'une société (Beetham, 1974 : 185 – 186). Dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1930), Weber avance que l'ascèse est une condition essentielle et suffisante du capitalisme rationnel⁵¹. A cet égard, Max Weber⁵² définit l'Islam comme : « *une religion nationale arabe guerrière* », une religion monothéiste ascétique et originellement extra mondaine transformée en une éthique de la conquête militaire. Le martyr musulman est celui, en effet, qui meurt dans la guerre pour Dieu, pour le territoire de Dieu. C'est ainsi que l'une des caractéristiques de l'Islam c'est l'existence de cette éthique guerrière » (Carré O., 1986 : 141). L'islam est un héritier fidèle du judaïsme en matière d'éthique sociale et économique (Weber, 1970 : 22). En analysant les relations sociales à la lumière de la Shari'a, Weber voit dans l'Islam une « *domination patrimoniale* »⁵³ (Carré O., *op.cit.* : 142), fondée sur le féodalisme prébendal⁵⁴.

⁴⁹ Syed Anwar Husain, *La sociologie de l'Islam de Max Weber*, in <http://bangladeshsociology.org/Max%20Weber-Anwar%20Hosain.htm>, consulté le 15 Juin 2017.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Max Weber n'a pas produit des recherches complètes sur l'Islam ; et ses notes sur l'Islam semblent être une sorte de compagnon sociologique pour son analyse de « l'éthique protestante » à l'instar de ce qui est écrit dans *The sociology of Religion*, Beacon Press, Boston, 1966. Ses pensées sur l'Islam sont fortement critiquées par Turner (Bryan S.) 1978 (1974), in *Weber and Islam : A critical Study*. Routledge and Kegan Paul, Londres. Ce dernier disait que Max Weber insiste beaucoup sur l'impact économique formidable de l'éthique coranique puis musulmane, et sur l'organisation économique des Etats musulmans classiques tout en disant que l'Islam « *a échoué à produire une éthique compatible avec la rationalité* » (p.121)

⁵³ Parlant de la « *domination patrimoniale* », aux yeux de Weber, la bureaucratie patrimoniale, en tant que structure financière et économique consiste en la conquête des nouveaux patrimoines, qui seront ensuite exploités pour maintenir la bureaucratie centrale. L'équilibre infrastructural et superstructurel sera donc assuré par des forces sociales représentées par le sultan, l'armée, les oulémas (intellectuels) et la masse.

⁵⁴ Cf. Syed Anwar Husain, *Op. cit.*

Dans son livre « *The Sociology of Religion* », traduit par E.T., Ephraïm Fischhoff, 262 - 266), Max Weber poursuit que l'Islam est aussi :

« Une religion qui encourage fortement un système de classe, ... les tenants les plus élaborés de son éthique économique étaient purement féodaux ...L'opposition de Muhammad à la chasteté découle de motivations personnelles... le concept éthique de Salut était par ailleurs étranger à l'Islam... Un personnage essentiellement politique décidait de toutes les nominations des chefs de l'Islam...la conception islamique originale a une orientation féodale similaire. La description du Prophète de l'Islam selon laquelle il est sans péché est une construction théologique tardive, peu en phase avec la vraie nature des fortes passions charnelles de Muhammad et de ses explosions de colère face à des provocations minimales... tout sens de la tragédie lié au péché lui faisait défaut... acceptation sans remise en question de l'esclavage, du servage et de la polygamie ; la mésestime et la soumission des femmes... ».

Face à la question de la polygamie musulmane, critiquée par Max Weber comme seulement « *une construction théologique tardive* »⁵⁵. Tout d'abord, cette construction théologique s'appuie sur des faits religieux historiques. La polygamie était déjà une pratique dans les autres religions préislamiques. Elle était une pratique triviale dans des communautés humaines, mais fut considérée comme signe de distinction et/ou de noblesse. Chez les juifs, l'homme a droit à plusieurs centaines de femmes et, dans l'Europe chrétienne, la polygamie fut interdite. Mais souvent, les hommes qui ne se mariaient qu'avec une seule femme tombaient de plus en plus dans la débauche et la corruption (Moussavi, *op.cit.* : 234). Pour faire face à ce désordre issu du mariage monogamique, l'Islam acceptait la polygamie conditionnellement.

Ensuite, la polygamie n'est ni une obligation, ni un péché. Avec leur rationalité calculatrice, les musulmans pensent que la polygamie est annulée si le nombre des femmes est égal à celui des hommes. En plus, elle est considérée comme une nécessité psychosociale visant à améliorer la situation sociale des femmes, à les écarter de la solitude et de la privation. Elle contribue ainsi au bonheur des femmes : avoir un conjoint, enfanter et élever des enfants. C'est pour résoudre le problème de la supériorité du nombre des femmes (par rapport aux hommes) que la polygamie est proposée. Elle préserve la société de la corruption et contribue à la protection des mœurs⁵⁶ : elle empêche les hommes de se fourvoyer dans la

⁵⁵ Avec sa vision occidentaliste, Max Weber né dans un monde fortement christianisé définit la « *polygamie musulmane* » comme une loi qui opprime la femme, sans qu'aucune condition ne leur soit imposée.

⁵⁶ Dans la pensée musulmane, la pratique de la polygamie contribue au ravalement du nombre des prostitués et à la prolifération des maladies sexuellement transmissibles. A vrai dire, avec la polygamie, l'Islam répond affirmativement à l'appel de la nature et reconnaît la vie conjugale comme unique moyen d'empêcher la dégradation des mœurs et de faire des enfants sains et bons pour conserver l'espèce. Et, étant donné que

déviation sexuelle. Cette pratique, déjà vécue par Muhammad, n'est que l'expression des « *fortes passions charnelles* » chez les hommes, pour Max Weber. Et dans l'éthique chrétienne, elle est « *liée au péché* ».

En terme de conduite, l'Islam pour Weber, est purement hédoniste, vis – à – vis des femmes, du luxe et de la propriété⁵⁷.

1.3.3.2. Représentation négative de l'Islam⁵⁸

Rigidité et violence sont souvent les qualifications stéréotypées de l'Islam (cf. Bouzidi, 2009 : 112 ; Dabboussi, 2008, 43 – 44). Considéré être comme une religion fondamentalement violente, Dabboussi, dans sa thèse sur la *Critique de la littérature sur le terrorisme et l'Islam* (2008), affirme que la liberté de conscience y est examinée comme une trahison. Arnaldez, dans son livre intitulé *L'Islam* (1988), définit l'Islam comme un « combat » (129 – 151). Cette religion est violente et belliqueuse envers l'*Autre*⁵⁹. Dans la version coranique, l'*Autre* désigne aussi l'*Infidèle*. Envers les infidèles, il faut le *jihâd*⁶⁰, la guerre. Bon nombres de versets coraniques prescrivent des comportements de guerre, voire violents contre ces infidèles ; tels 9, 73 et 66, 9 : « *O prophète ! Combats les infidèles et les hypocrites ; sois durs envers eux !* ». Dans le verset 25, 52, il est dit : « *n'obéis pas aux infidèles et lutte contre eux avec ceci en un grand combat* ». « *S'ils ne se retirent pas loin de vous, s'ils ne vous offrent pas la paix, s'ils ne suspendent pas les armes, saisissez – les et tuez – les partout où vous les trouverez* » (4, 91). Les commentateurs coraniques disent qu'il faut combattre par l'épée les infidèles. En plus, des menaces sont prescrits pour les gens hostiles au message mohammadien : « *Et ce qui ont mécréu dirent à leurs messagers : « nous*

l'Islam accorde une attention particulière à la justice, la polygamie est autorisée à condition que cette justice soit respectée. Ainsi dans leur livre saint, l'Islam dit : « *Parmi les femmes qui vous sont licites, prenez des épouses par deux, par trois, par quatre, ou si vous craignez de n'être pas juste, une seule...* » (Sourate 4, 3)

⁵⁷ Cf. Syed Anwar Husain, *op. cit.*

⁵⁸ Cette représentation négative de l'Islam et des musulmans est une découverte faite par Maria BOUZIDI à travers l'analyse de contenu des douze mémoires déposés à la commission Bouchard – Taylor, en 2007. Tel est aussi son titre de mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université de Laval au Québec : *La représentation de l'Islam au Québec, analyse de contenu de mémoires présentés à la commission Bouchard – Taylor*, achevé et soutenu en 2009 (cf. Chapitre VII, pp. 111 – 130).

⁵⁹ Racine, J., 2007, – dans sa « *Réflexion sur la question des accommodements raisonnables* ». In *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements liées aux différences culturelles*. En ligne cf. <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/gatineu/racine-julie07-0017-pe-00.pdf>.

Consulté le 22 Mai 2016 – désigne par Autre celui qui n'est pas ou n'est plus de même confession que soi ou qui est simplement différent.

⁶⁰ Ce mot ne signifie ni guerre ni sainte, il remporte tout simplement l'idée d'effort. Mais on peut le traduire aussi par « lutter contre ».

vous expulserons certainement de notre territoire à moins que vous ne réintégrez notre religion. Assurément, nous anéantirons les injustes » (14, 13 – 14). Des violences, notamment psychologiques, sont aussi appliquées aux enfants dans la transmission des normes et valeurs musulmanes qui sont aussi rigides (cf. Dabboussi, *op cit* : 44 et Arkoun, 1984). Le Coran légifère donc le recours à la violence.

La socialisation primaire musulmane est considérée aussi comme violente – psychologiquement parlant – le conditionnement y est vu comme le seul moyen d'intérioriser les règles et les traditions musulmanes (Bouzidi, *op. cit.* 113). Cet endoctrinement ou lavage de cerveau néglige, en quelque sorte, les facultés cognitives de l'enfant. Il ne peut, à cet égard que recevoir des connaissances dogmatiques et automates afin de devenir « un islam radical », capable de propager l'Islam dans certains pays où les musulmans sont encore marginalisés. Cette violence psychologique est aussi visible dans le rapport du genre.

Certains auteurs⁶¹ sur l'Islam présentent le rapport du genre au sein de cette religion comme inégalitaire, voire misogyne (Dabboussi, *Op.cit.* : 115). La femme y est traitée comme un « vil objet » (Ibid.). La femme est soumise à l'homme. Le port du voile est l'un des signes de cette soumission ; mais avant tout signe ostentatoire de l'appartenance musulmane (Ibid.). Les auteurs cités en note 64 ont défini différemment ce port de voile : Crête⁶² l'analyse comme « *une nouvelle forme de cloître* », Vallée⁶³ voit la femme voilée comme « *une silhouette informe perdue dans un paquet de tissu noir* ». Et, Richard⁶⁴ la qualifie comme un « *triste spectacle* ». Forget nie la définition du port de voile comme « soumission à Dieu », c'est plutôt « une soumission aux hommes » (Ibid. 117). Pour elle,

⁶¹ Parmi ces auteurs, on peut citer, Crête, Dube, Forget, Gauthier, Henry, Proulx, Racine, Richard, Vallée. Ils sont cités par Maria Bouzidi dans ses travaux de recherches.

⁶² Crête, G. 2007. « Accommodements raisonnables ou déraisonnables ». In *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement liées aux différences culturelles*, cf. <https://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/Rouyn-Noranda/crete-gerard08-0001-de-00.pdf> . Consulté le 19 mars 2018.

⁶³ VALLEE, A. 2007. « Mémoire présenté à la Commission Bouchard-Taylor sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles ». In *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement liées aux différences culturelles* cf. <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/St-Georges/vallee-angelyne-memoire-presente-a-la-commission-bouchard-taylor.pdf> . Consulté le 19 Mars 2018.

⁶⁴ RICHARD, A. 2007. « Mémoire pour la commission Bouchard ». In *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement liées aux différences culturelles*. Cf. <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/Trois-Rivieres/richard-andrea-memoire.pdf> . Consulté le 19 Mars 2018.

ce style vestimentaire n'a pas de fondement scripturaire. C'est le prophète lui – même qui a incité son compagnon et son beau – frère Omar :

« Ô Prophète, dis à tes femmes, dis à tes filles, dis aux femmes des croyants qu'elles fassent descendre quelque chose sur leur djellaba et qu'elles couvrent ainsi leur visage de la façon la plus convenable, afin qu'elles ne puissent être reconnues et ne puissent être confondues avec les esclaves et les femmes de mœurs libres. Afin qu'elles ne soient donc offensées ni par des actes ni par des paroles car Dieu est indulgent et miséricordieux. »

En plus, Vallée pense que le port du voile est incompréhensible, ce n'est qu'un outil pour cacher, effacer l'identité de la femme. Par ce port du voile, la vie féminine dans l'Islam est réduite à l'anonymat. Elle est devenue un « *objet de désir, corps – tentation à camoufler, à masquer, parce que femme dominée, humiliée...* ».

A cet égard, Attilio confirme dans son propos introductif sur les *Femmes d'Islam ou le sexe interdit* (1980) que : « *La femme doit cacher son corps et sa chevelure au regard des hommes. Il est hautement recommandé qu'elle les cache aux garçons impubères, si elle soupçonne qu'ils ont des vues luxurieuses* » (12). En matière de sexualité, « *la femme ne doit jamais se refuser au mari fût – elle en voyage* » (Ibid. 18). Mais ce port de voile arrive – t – il vraiment à écarter l'homme de toutes les passions charnelles ? Le témoignage suivant en est l'une des réponses.

Encadré 3 : Témoignage de Hayat Zirari⁶⁵ sur le traitement des femmes musulmanes

La mobilité des femmes, leurs déplacements, leurs modes d'habillement... ont fait l'objet d'un contrôle social permanent et codifié. [...]

Le harcèlement sexuel quotidien, les insultes, le regard insistant et intimidant, les attouchements et les autres actes humiliants pouvant amener au viol... sont banalisés et la banalisation honteusement justifiée. Les hommes peuvent harceler une femme au grand jour sans pour autant perdre l'estime d'eux – mêmes et sans rencontrer de désapprobation majeure ! la culpabilité, elle, est en revanche souvent présente chez les femmes, rendues responsables de l'agression qu'elles subissent de la part des hommes. [...]

La croyance selon laquelle le voile protégerait les femmes qui ne représenterait plus un objet de tentation pour les hommes – constitue un véritable leurre, car porter le voile n'empêche pas d'être exposée au harcèlement. De même, je ne crois pas non plus au fait que les femmes qui portent le voile arrivent à faire entendre leurs revendications plus efficacement que celles qui ne le portent pas. [...]

Allons – nous vers une société moderne, démocratique et égalitaire ? C'est l'espoir que je porte en moi et c'est ce à quoi j'aspire... Mes filles en seront fières.

Source : Monique AYOUN et Malika BOUSSOUF, 2014, Musulmanes et Laïques en révolte : rencontre avec 20 femmes d'exception. Leur combat est aussi le nôtre. Paris, Hugo/doc, pp. 142 – 143

1.3.3.3. Portrait sociologique de l'Islam chez Marrongiu – Perria

Tout en étant une religion de soumission à Allah, les musulmans considèrent l'Islam comme une religion régissant la totalité de la vie humaine. Le musulman, quotidiennement doit se conformer aux prescriptions divines. Une religion très autoritaire, Jean-Paul Charnay le définit comme un « système totalisant » :

« Sociologiquement et théologiquement, l'Islam se constitue en système totalisant. Il affirme sa vocation à englober l'intégralité de l'existence individuelle et collective. [...] Comment en effet cerner les dimensions du phénomène « religieux » dans une civilisation où droit et légalité, morale et dogme, comportements individuels et intergroupaux, relations sociales et régime politique

⁶⁵ Née dans un village marocain qui porte le nom de Beni Zrara, enseignante – chercheur en anthropologie sociale et culturelle à l'Université Hassan II de Casablanca. Titulaire d'un doctorat en anthropologie sociale et ethnologie de l'EHESS de Rabat et d'un DEA en sciences sociales à ULM – Paris. Cette femme est multi - diplômée et qui bénéficie d'une longue expérience sur le terrain met en pratique le résultat de ses recherches sur le « Genre et le développement humain », son savoir et ses compétences au service d'institutions nationales et internationales auprès desquelles elle intervient depuis une vingtaine d'années. Elle a à son actif plusieurs publications scientifiques dans le domaine de l'anthropologie et sur la condition des femmes au Maroc.

constituent un ensemble théologico-éthico-normatif unique, et dans une religion n'exigeant de ses adeptes que le respect de quelques observances psychosociologiques bien définies [...] conjuguées à quelques interdictions absolues [...] vivifiées par la célébration de quelques grandes fêtes de l'année musulmane, et défendues, s'il le faut, par une obligation pesant sur l'ensemble de la communauté : le jihâd (guerre sainte). D'autant plus que l'Islam, religion abstraite refoulant, par refus de l'idolâtrie, les représentations et les symboles anthropomorphiques ou zoomorphiques, fussent-ils simplement esthétiques, n'a pas institutionnalisé certains des attributs les plus voyants des religions organisées : sacerdoce, cléricature, cycle liturgique, pouvoir sacramentaire.» (Jean-Paul Charnay, 1994).

A la fois spécifique et compliquée, non sécularisée, sans distinction entre les sphères temporelle et spirituelle, la religion musulmane, comme toutes les autres religions est un objet sociologique qui peut être analysée de façon scientifique. Mais par l'absence de sécularisation, la religiosité d'un musulman ne se mesure pas tout simplement par ses pratiques religieuses, son appartenance à l'Islam, la connaissance de sa religion, etc. La religiosité musulmane considère et met l'accent sur le vécu quotidien – dans toutes ses dimensions – de l'*homo islamicus* par rapport aux obligations religieuses. L'affirmation de l'identité musulmane doit être toujours visible au sein de toute la société pour mettre en lumière non seulement l'universalité de l'Islam mais aussi son uniformité. La conscience de cette uniformité religieuse pour le religieux ou pour la collectivité requiert une solidarité de chacun.

En cas d'« étrangeté » ou bien dans le territoire non – musulman, et malgré la minorité religieuse musulmane, sa visibilité fait toujours peur et provoque de multiples tensions voire des polémiques au sein de l'opinion publique (Marrongiu – Perria, 2010 : 54). Cette visibilité est généralement favorisée par la mise sur pied de la loi de la laïcité qui prône la liberté religieuse et l'égalité entre les religions. De ce fait, la reconnaissance multiculturelle et les luttes contre la discrimination religieuse deviennent un point fort, ou un appui socio – idéologique pour la présence pluri religieuse.

1.4. L'Islam et le pluralisme religieux

1.4.1. Le pluralisme religieux dans son acception sociologique

Le pluralisme religieux est un terme couramment utilisé avec plusieurs significations distinctes. Il postule la présence dans une société d'options religieuses diversifiées et suffisamment significatives en nombre pour constituer chacune une réalité sociale distincte. Cette notion renvoie donc à des réalités et des significations diverses.

Pour Beckford, “ Pluralisme religieux ” s’oppose aussi au “ monisme religieux ” selon lequel une seule religion détient la légitimité religieuse et plus largement symbolique. C’est un principe politique qui appartient à la pensée politique “ occidentale ”. Restrictivement, le “ pluralisme religieux ” est un système politique et social qui accorde aux différentes religions un égal respect et une égalité des moyens pour que chacun puisse pratiquer effectivement sa religion; ceci implique que soient prises en compte les spécificités des diverses religions et que les spécificités de la religion dominante ne soient pas instituées en normes. (Beckford, Cité par Champion, F., 1999 : p.15).

Du point de vue juridique, la Déclaration universelle des droits de l’homme (1948) dit expressément que : « *toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion* ». Ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que de manifester sa religion ou sa conviction, seul ou en commun, tant en public qu’en privé, par l’enseignement, les pratiques, le culte et l’accomplissement des rites, et que tout individu a droit à la liberté d’opinion ou d’expression, ce qui implique de ne pas être inquiété pour ses opinions, etc. (Coquand, J-P. , 2009, p.7). Cet aspect juridique prend aussi en compte la « Déclaration sur l’élimination de toutes les formes d’intolérance et de discrimination fondée sur la religion ou la conviction », adoptée le 25 Novembre 1981 par l’Assemblée Générale des Nations – Unies : « *la liberté de manifester sa religion ou sa conviction a pour limite les lois nécessaires à la protection d’autrui* » (art.4, alinéa 5).

Ces droits à la liberté religieuse de chaque individu signifiaient que tous les citoyens étaient égaux quelle que soit leur religion - que la citoyenneté devenait indépendante de la religion - et qu’un régime de pluralisme religieux était institué. Cette institution du pluralisme religieux participait du processus d’achèvement de l’émancipation de la dépendance sociale à l’égard de la religion qui s’est poursuivi pendant tout le XIXème siècle et le XXème siècle (Champion, op cit,p.41).

La modernité aboutirait donc à une croissance aussi bien quantitative que qualitative de la pluralisation (Berger et Luckmann, 1995, p. 37) et donnerait lieu à un nouveau genre de pluralisme, facilement distinguable des pluralismes antérieurs, par sa capacité à relativiser les systèmes de valeurs et les schémas d’interprétation qui deviennent «décanonisés» (id., pp. 38-39). Le pluralisme moderne, plus que tous les autres pluralismes antérieurs impliquerait l’inévitabilité des rencontres, voire des chocs ou des affrontements, entre divers systèmes de valeurs et de visions du monde (id., pp. 28- 29). Berger parlait aussi de « *new*

pluralism » (id., p. 25) pour différencier le pluralisme moderne. En d'autres termes, le pluralisme relativise les croyances tant sur le plan institutionnel que sur celui de la conscience individuelle.

La dichotomisation sphère publique/sphère privée aboutissant à la privatisation de l'entreprise religieuse aussi a eu pour conséquence la transformation des institutions religieuses en associations volontaires à caractère institutionnellement très faible, rendant leur existence même foncièrement précaire (Ibid., p. 124). De plus, l'exigence de réponse satisfaisante de la part des consommateurs dont les habitudes sont perpétuellement changeantes, exige de ces institutions qu'elles s'adaptent à la mode : « être à la mode et demeurer à la mode sont des impératifs catégoriques de cette situation » (Ibid.).

C'est en pluralisant les visions du monde (« *worldviews* ») (Nizigama, p. 123) que la modernité désinstitutionalise et relativise ces dernières (id., p. 25). La même analyse de la modernité en termes de désinstitutionalisation avait été faite par Berger en parlant du croyant moderne comme d'un « croyant solitaire » (« *the solitary believer* ») (Id.). P. Berger, B. Berger et H. Kellner se référaient au même processus de désinstitutionalisation lorsqu'ils parlaient d'une part, de la crise moderne de l'identité, conçue comme ouverte, différenciée, réflexive et individualisée (Id.); et de l'autre, de la religion dont la privatisation conséquente au pluralisme religieux aboutirait à une condition profonde d'itinérance ou d'errance psycho-religieuse (« *homelessness* ») (id., p. 80-82). La désinstitutionalisation renvoie au processus de fragmentation institutionnelle, autrement dit au pluralisme; la subjectivisation renvoie à l'impact de ce processus sur la conscience individuelle. Le pluralisme revêt donc une dimension subjective.

1.4.2. La religion mohammadienne face au pluralisme religieux

Mais dans le contexte islamique, le pluralisme religieux s'imposait aux musulmans de l'Arabie du VII^e siècle, par la présence juive et chrétienne (Geoffroy E⁶⁶, 2015 : 17). En Islam, la doctrine pluraliste se base sur le *Tawhîd* : l'Unicité de Dieu. Dieu est unique, mais sa manifestation est multiple. Par cette multi – épiphanie, le Prophète disait que : « *la création tout entière est la famille de Dieu* ». (Ibid. : 11). Sur le plan religieux, le musulman

⁶⁶ C'est un islamologue à l'Université de Strasbourg, spécialiste du soufisme, écrivain.

doit admettre la pertinence de toutes les confessions révélées avant l'Islam⁶⁷. Cette reconnaissance de l'altérité religieuse est limitée, voire perplexe et restreinte par le fait que le coran exprime que : « *Pas de contrainte en matière de religion* » (2 : 256). Mais, « *la religion, auprès de Dieu, est l'Islam.... Celui qui recherche une religion autre que l'Islam se verra refuser son choix, et il sera dans la vie future parmi les perdants* » (3 : 9. 85). La reconnaissance de l'autre est réduite en une vision exclusiviste⁶⁸. De ce fait, Abdelmadjid Charfi a bien souligné que : « *l'Islam ne pourra s'ouvrir aux autres monothéismes que s'il s'ouvre d'abord lui – même. Or la situation actuelle de la pensée religieuse musulmane ne permet pas cette ouverture* »⁶⁹. Toutes ces conjugaisons dissimulent des formes de relations socioreligieuses, entre autres la concurrence et le conflit (Lasseur M. et Mayrargue C., 2011 : 6). A propos de cette concurrence et ce conflit, Massimo Introvigne, a montré que les chrétiens pratiquants d'Afrique dépassent en nombre ceux de l'Europe occidentale. Pour lui, « *ces développements n'enchantent pas tout le monde* ». Alors, il affirme ainsi :

« Cela explique pourquoi un ultra-fondamentalisme islamique, qui considère scandaleux le fait qu'il y ait plus de chrétiens que de musulmans en Afrique, persécute et assassine les chrétiens dans des pays comme le Nigéria, le Mali, la Somalie ou le Kenya. Les ultra-fondamentalistes estiment que la bataille décisive, pour savoir si le monde de demain sera musulman ou chrétien, se joue aujourd'hui en Afrique. Et que cette bataille, l'islam est en train de la perdre. C'est pourquoi ils réagissent par les bombes. ⁷⁰»

Ce chapitre nous a permis d'appréhender le portrait sociologique et théologique de l'Islam. L'Islam en tant que religion est « fait social total ». Il concerne le *for interne* et *externe* de chaque pratiquant tout en assurant la gouvernance de toute la société à travers la *shari'â*. Dans son acception générale, l'islam est une civilisation, un monde, une histoire (Virole B., 2015 : 3) ; bref, une méga institution. Composante majeure de la culture mondiale, l'idéologie occidentaliste voit l'Islam comme un vecteur d'une idéologie altermondialiste anti – occidentale (Cf. Max Weber), les auteurs canadiens étudiés par

⁶⁷ Sur ce point, le verset 2, 136 du coran affirme que : « Dites : nous croyons en Dieu, à ce qui a été révélé à Abraham, à Ismaël, à Isaac, à Jacob et aux tribus ; à ce qui a été donné à Moïse et à Jésus ; à ce qui a été donné aux prophètes, de la part de leur Seigneur. Nous n'avons de préférence pour aucun d'entre eux ; nous sommes soumis à Dieu. »

⁶⁸ La position exclusiviste ne reconnaît aucune vérité dans les autres religions. C'est en quelque sorte une manifestation de l'absoluité religieuse.

⁶⁹ Ce propos est issu du Séminaire de dialogue méditerranéen sur la modernité et le religieux au Collège des Bernardins, département société – liberté – paix. Le thème étudié était : « *La théologie à l'épreuve du pluralisme religieux* » (Compte rendu de la séance du 14 mai 2012, fait par Jacques Huntziger).

⁷⁰ Massimo INTROVIGNE, Christianisme, islam et religions traditionnelles africaines : tel est le tiercé de tête qui émerge des dernières statistiques africaines en matière de religions, in <http://www.lesassos.com/sn/jrayms/trackback/2979>, publié le 22 Septembre 2012, et consulté le 18 janvier 2014.

Bouzidi perçoivent l'Islam comme une religion de tous les maux (Racine, Richard, etc.). Il est hostile à l'imposition des valeurs occidentales dans les sociétés humaines (Cf. Moussavi Lâri). Aux yeux de l'Islam, la mondialisation occidentale ou l'occidentalisation du monde constitue une violence envers l'autre. Elle provoque une violence symbolique : des crises identitaires, etc.

Suprastructurellement parlant, le monde se divise en deux grands blocs : les mondialistes occidentaux et l'Islam altermondialiste. Autrement dit, le monde se trouve actuellement dans une mondialisation à deux vitesses. C'est ainsi que longuement occidentalisés, des espaces urbains sont actuellement pourvus d'une forte visibilité musulmane. Des signes de l'appartenance islamique dominent l'espace social : salles de prière, boucheries *halal*, foulards dans les écoles soit confessionnelles, soit publiques. Même encore considéré comme minoritaire, l'islam devient une religion symboliquement dominante ; tel est le cas de la société tananarivienne. C'est ainsi que le chapitre suivant, à travers une approche sociohistorique, va essayer de répondre à cette question : comment la religion musulmane s'est-elle implantée et se développe-t-elle dans une société fortement christianisée ?

Chapitre 2 : L'ISLAM DEPUIS L'ARABIE A MADAGASCAR

La contextualisation d'un fait social permet au chercheur de comprendre et d'analyser scientifiquement le fait en question. L'Islam, de ce fait, est déterminé par divers paramètres : géographique, culturel, politique et surtout religieux. Ces paramètres conditionnent l'expansion de cette nouvelle religion universaliste. En plus, son implantation dans les autres pays fait toujours référence à son statut quo. Ainsi, comment l'islam est-il né ? Comme a-t-il pu gagner du terrain de l'Arabie jusque dans notre champ d'investigation. Voilà pourquoi, ce chapitre va développer largement des conditions socio-anthropologiques de la naissance de l'Islam et son expansion dans le monde nègre, plus précisément l'Afrique noire et Madagascar.

2.1. L'Arabie, le berceau de la religion musulmane

2.1.1. Les conditions socio-anthropologiques de la naissance de l'Islam

La péninsule arabique était entourée de divers empires et confrontée à différentes cultures. Au Nord se trouvaient la Babylone, le Perse et la Mésopotamie où le zoroastrisme était dominant. A l'Ouest, l'Égypte pharaonique récemment convertie au christianisme, la Syrie, et la Palestine. Au Sud, l'Yémen et l'Éthiopie (christianisée et puissante), l'Abyssinie. Cette société tribale, dominée par les Quraychites, à la fois polythéiste et plurireligieuse⁷¹, était aussi marquée par sa spécificité géographique.

Au VII^{ème} siècle de notre ère, l'Arabie préislamique, dominée par un désert aride était habitée par des tribus nomades et sédentaires ainsi que par des caravaniers. Malgré sa faible démographie, les conditions de vie y étaient difficiles à cause de la désertification flagrante de l'espace. Cette vie bédouine s'organisait donc autour des points d'eau. Les activités commerciales y étaient favorisées grâce à l'élevage des dromadaires permettant aux nomades de se déplacer et de transporter leurs marchandises. En plus de l'élevage et de l'agriculture, la guerre s'inscrivait parmi les activités de la tribu bédouine. Pourtant, celle – ci était très cryptée pour respecter la valeur de la vie.

⁷¹ Cette société, comme toute société dite primitive, selon la pensée Edward Evans – Pritchard, dans son livre *La religion des primitifs*, est dominée par la présence forte des lignées croyantes attachant au polythéisme ou à l'animisme. Mais sa situation géographique, en tant que carrefour, une croisée du monde méditerranéen, asiatique, africain, indien facilite ses contacts multiculturels, voire plurireligieux. En général, ce sont les influences byzantines, persanes, indiennes, africaines, chrétiennes, juives et manichéennes qui ont le plus de visibilité au sein de cette société.

La structure sociale bédouine se base sur la tribu et le clan. Soucieuse de leur sécurité, les tribus s'allient entre elles tout en constituant des « confédérations tribales ». Soumis au pouvoir gérontocratique, l'organisation interne de chaque tribu est régie par des normes que chaque membre doit respecter, et ce pour l'intérêt de chaque individu et celui de la société entière. Régie par le système de parenté patriarcal, la succession au pouvoir suit cette ligne patriarcale. Dans ce cas, à travers le lignage paternel, l'accès au pouvoir est héréditaire.

« Gentilité antique », « période antéislamique », « paganisme », « âge de l'ignorance », cette période d'avant l'islam est stigmatisée par l'idéologie religieuse qu'elle revêt de toutes les ignominies. Polythéiste, idolâtre, la société préislamique serait l'une des plus fourbes qui ait existé. Le recours aux forces occultes, la superstition, des pratiques religieuses ou de la religiosité dévalorisée et entachée d'une tare congénitale que l'inconscient collectif a enregistré depuis lors (Malek Chebel, 2013 : 101 – 176). Certains chroniqueurs arabes appellent cette période antéislamique par « les ténèbres du paganisme ». D'où le nom « *jâhilîya* » qui signifie (ignorance, paganisme).

Superstitieux, ces habitants croyaient à la présence des « malins génies » ou « djinns » partout. A cette époque, c'est – à – dire avant l'an 600, la plupart des arabes qui vivaient en groupes selon le mode de vie tribale étaient donc dans le paganisme. Ils avaient une foi polythéiste : chaque tribu vivait dans l'idolâtrie, elle adorait des dieux qui étaient généralement représentés sous forme de pierres taillées (bétyles).

Marquée par des sanctuaires et des lieux de pèlerinage, l'Arabie avec ses demeures de divinités (bétyles ou pierres sacrées), abritait donc de nombreuses divinités. Durant cette ère préislamique, tout le Moyen – Orient adorait le dieu de la lune, Hubaal. Représenté par un taureau, celui – ci est donc symbole de force et de fécondité avec ses cornes puissantes en formes de croissant de lune. Dans la Bible, le signe de croissant de lune est associé aux philistins et aux madianites (Jg. 8, 26 ; Es. 3, 18), c'est – à – dire des peuples païens et idolâtres. Les arabes païens, notamment la tribu des Quraïch – habitant La Mecque, avant l'Islam –, adoraient les trois filles de Hubaal : Al-lât, la déesse du soleil, vénérée sous la forme d'un rocher cubique à Ta'if en Arabie Saoudite ; Al-Manat, la déesse du destin et de la mort et Al-Uzza. Ces trois déesses ont reçu des considérations plus vives à la Mecque.

Mais, Hubaal (père des trois déesses) reste la divinité principale de la Ka'aba⁷². Celle – ci est un patrimoine totalement païen.⁷³ En principe, la pierre symbolise un dieu. Le polythéisme préislamique et païen arabe était au féminin. Les allégeances aux trois déesses faisaient l'objet principal de vénération des habitants. Pourtant, la paternité de Hubaal, le père de ces triades manifestait en quelque sorte la domination masculine dans le domaine de la religion, notamment dans les rangs de la divinité. A ce moment – là, La Mecque était déjà considérée comme le centre païen. Et le pèlerinage y est devenu une source importante de revenus. Le sanctuaire païen de l'époque attirait de nombreux pèlerins.

Les païens priaient cinq fois par jour en s'orientant vers ce lieu. Les zoroastriens, à leur tour, priaient au moins cinq fois par jour après les ablutions, en direction du Soleil. Le 10 du Mouharram, les Quraychites, la tribu païenne de Mahomet jeûnaient. Le croissant de lune était le symbole de Hubal. L'étoile et le croissant, aujourd'hui vus comme des symboles de l'Islam, ont longtemps été utilisés en Asie Mineure et par certains peuples turcs, avant l'arrivée de l'Islam. L'origine du croissant et de l'étoile comme symboles date des temps de Babylone et de l'Égypte ancienne. On retrouve aussi une trace de ce symbole dans les cultes préislamiques du Proche-Orient aux côtés d'autres symboles et rituels païens adoptés par l'Islam (Jawad Ali, 223).

Malgré cette prégnance du polythéisme, voire du paganisme, la péninsule arabe était entourée de royaumes chrétiens, au nord il y avait l'empire byzantin, au sud l'Éthiopie. Anne – Marie Delcambre mentionne aussi qu'au Yémen, des tribus arabes s'étaient converties au christianisme. Mais ce dernier, face aux émergences des hérésies christologiques⁷⁴ était considéré comme hétérodoxe. La « guerre des dieux », selon les termes de Max WEBER, avait dominé la période antéislamique : affrontement entre polythéisme grec, monothéisme juif et chrétien. Tous ces phénomènes religieux avaient marqué l'environnement socioreligieux où l'Islam prit naissance.

⁷² Ka'aba signifierait cube en arabe, mais la Ka'aba elle-même serait l'ancienne « Kaabou », du mot grec qui signifie 'jeune fille', et désigne la déesse Astarté, c'est-à-dire Aphrodite dans la mythologie grecque qui correspond à la Vénus Romaine et l'al-'Uzza (العزى) des Arabes considérée comme la déesse de la fertilité. Mais c'est aussi un lieu de pèlerinage très célèbre à La Mecque.

⁷³ Le Dr. Taha Hussein confirme que l'Islam l'a exploitée pour des raisons religieuses. Ce propos est cité dans Mizan al-Islam de Anwar al-Jundi, p.170. Cf. aussi « Les origines païennes de l'Islam », in <https://wikiislam.net/>, consulté le 28 Mars 2016.

⁷⁴ En 431, le christianisme nestorien fut condamné par le Concile œcuménique d'Ephèse (Nestorius séparait les deux natures – humaine et divine – du Christ). Le Concile de Chalcédoine de 451 condamna le monophysisme (cette hérésie proclame que le Christ n'a qu'une seule nature divine)

2.1.2. Le passage d'un polythéisme païen au monothéisme absolu

Peuplée de bédouins polythéistes, il est à remarquer à cet égard que l'Arabie était soumise à diverses influences politico-religieuses. Des religions monothéistes comme le judaïsme et le christianisme y étaient déjà enracinées (Mathieu Tillier, 2009). Malgré la présence du pluralisme religieux (paganisme, christianisme, judaïsme) dans ce territoire, un jeune homme riche, membre d'un groupe de polythéiste, nommé Mahomet, né vers 570 reçut la révélation divine sur le mont Hira vers l'an 612 où l'ange Djibril (Gabriel) lui apparut en lui disant : « *Tu es l'Envoyé de Dieu et son prophète* ». Ensuite, cet ange, envoyé par Dieu, lui commanda de réciter ce qu'il avait entendu. Ces révélations formeront le Coran.⁷⁵ Et de ces révélations naîtra une nouvelle croyance à un Dieu Unique ; Allah. Un monothéisme absolu.

Orphelin, impécunieux, dépossédé, dédaigné et rabaissé par sa société d'origine, le jeune Muhammad Ibn Abdallah se mit au service d'une femme riche et veuve appelée Khadîdja. Le mariage avec cette femme, plus âgée que lui, l'avait sauvé et permis sa fortune. Pourtant, avec cette femme ayant déjà passé l'âge il n'eut pas de descendance (ou bien que sa descendance fut morte en bas âge). Ainsi considéré par son entourage comme « *abtar* » littéralement « a la queue coupée », c'est – à – dire impuissant, n'ayant pas de postérité, il subit à la fois une disqualification et une exclusion sociales (Delcambre, 2010 : 2). Subissant cet opprobre social, son habituel pratique en ermite sur le mont Hira, finissant par la révélation angélique l'introduisit dans la religion monothéiste.

L'année 612 même, le jeune prophète commença à propager la nouvelle religion en convertissant ses voisins, y compris sa femme Khadija et son cousin Ali. Sa prédication d'un monothéisme absolu mécontentait les commerçants mecquois. Ces derniers allaient le persécuter car ils craignaient que Muhammad n'aviât leurs idoles et ruinât leur pèlerinage, donc leur commerce. Ses cosociétaires considéraient l'Islam comme une menace à leurs pratiques religieuses traditionnelles : le polythéisme idolâtrique. De ce fait, il fut rejeté et excommunié de son clan par son oncle, Abou Lahab, chef des bani-Hachem, deviendra son ennemi juré. Cette nouvelle doctrine et pratique religieuse prônant le monothéisme absolu fut ensuite l'une des causes majeures du rejet de Mahomet par sa tribu.

⁷⁵ *Qur'an* en arabe, mot qui signifie, lecture ou récitation.

Rejeté par sa tribu, et ayant perdu de tout appui, il forma des adeptes ; et face aux persécutions, Muhammad alla faire partir ses compagnons en Abyssinie, ou Éthiopie, gouvernée selon ses dires par un roi chrétien juste, le roi Négus. Mais, soutenu par Abu-Bakr, et Omar (ses futurs successeurs) Muhammad resta à La Mecque. Son échec à Taïf⁷⁶ lui fit quitter La Mecque et y construisit une alliance avec Yathrib, le futur Médine ou Médinat al-Rasoul (la ville du prophète)⁷⁷. Malgré les discordes qui y existaient entre tribus arabes et tribu juives, il essaya d'y trouver appui tout en tenant le rôle d'arbitre dans les différends entre les tribus. Au sein de cette société, il commença à diffuser son nouveau message tout en invitant les sociétaires à changer de religion. Ce changement religieux alla changer les rapports avec la tribu et tous les membres de la société. Compris comme un changement inadapté, ce changement suscita des réactions intrasociales, la nouvelle religion fut considérée par sa société d'accueil comme déstabilisant, destructrice des équilibres communautaires et hérétique. A cet égard, le comportement de Mahomet fut assimilé à une violence religieuse, voire une violence symbolique. Devenu sujet de persécution ou de rejet, il fut humilié et déçu pour la seconde fois. La solution qu'il prit fut la razzia contre les caravanes des mecquois ennemis des tribus arabes médinoises. Et ce fut avec cette razzia qu'il pensa reconquérir sa cité natale. Ayant échoué à diffuser son message par la parole, il commença à se faire entendre par les armes (Ibid., 3).

Au début de mars 624, Mahomet et ses compagnons acquit une grande victoire face aux mecquois et aux caravaniers de la Syrie. Cette victoire pourrait être considérée comme un grand tournant religieux par le retour à La Mecque et la rupture totale avec le judaïsme. Entre temps, Mahomet fit alliance avec certaines tribus par la pratique polygamique et tenta à les convertir. De 630 à 632, il mena une conquête de La Mecque avec les néophytes musulmans afin de détruire les idoles de la Ka'aba et de convertir toute l'Arabie à l'Islam. Selon les hadits, la Ka'aba à La Mecque comprenaient environ 360 lieux de cultes pour les idoles.

En attaquant ces idoles avec un bâton, le jeune prophète récitait : « *La Verité (Islam) est venue et le Mensonge (mécréance) est disparue.* » (Sahih Bukhari, 3 : 43 : 658).

⁷⁶ Une ville juive montagneuse située à 73 km au sud de La Mecque

⁷⁷ Cet exil, dénommé par l'Islam « Hégire » est le début du calendrier musulman. Arrivé à Yathrib établissait la « constitution de Médine » ou « La Charte de Yathrib », laquelle régissait la vie de la société médinoise. Cf. Micheau F., 2012, *Les débuts de l'Islam : Jalons pour une nouvelle histoire*, Paris, Téraèdre.

Finalement, après avoir détruit les différentes idoles, Mahomet ne garda que la Ka'aba et sa pierre noire. Cette Ka'aba est considérée par les musulmans comme construite par Abraham et Ismaël, cependant aucune preuve archéologique ne justifie cette considération.

L'Islam de Mahomet, une religion monothéiste, simple et sans clergé, dénommée aussi par Henri Desroche, dans son livre *L'homme et ses religions*, comme une religion sans église promet la résurrection à ses adeptes. Pour diffuser et défendre cette nouvelle religion, Mahomet dirigea des guerres et il les autorisait aux musulmans. D'où le djihad ou la guerre sainte. Né du monde païen, des chercheurs considèrent que la religion païenne est à l'origine de la religion musulmane.⁷⁸

2.1.3. Pratique religieuse et activités commerciales

Faisant la réputation des arabes préislamiques, les activités commerciales constituaient au sein de leur société une ascension sociale prépondérante grâce à la croissance du capital économique de chaque famille ou de chaque tribu. L'activité commerciale dès la période antéislamique se représentait aussi comme une reproduction sociale du travail. Une lignée marchande vivait des chameliers, des caravanes marchandes. Autrement dit, la diplomatie commerciale de la société arabe était une tradition familiale. Dans cet habitus familial, caractéristique des Qurayshites, tribu à laquelle Muhammad appartenait, le commerce était l'une des activités faisant prospérer la ville de La Mecque. Au sein de cette tribu naquit aussi les hachémites (descendants de Hâshîm, grand-père de Mahomet). Ces derniers avaient conclu des accords commerciaux avec les bédouins et ceux – ci en effet, rendaient les voyages des caravanes plus sûrs et plus bénéfiques.

Devenu brillant dans la gestion des affaires commerciales à Médine et malgré les crises qui surgissaient, de par cette activité, héritée de ses grands-parents et renforcé par son mariage avec Khadija Mahomet eut le loisir de voyager accompagnant des caravanes commerciales. A l'aube de l'ère mohammadienne, les échanges commerciaux produisirent

⁷⁸ Sur ce, on peut se référer à l'Encyclopédie Britannique, Partie 1, p.1047. De même, on peut se référer aussi au document du Père Zakaria Boutros in jesusmarie.com, France, Paris, 2010. Ce document se réfère à un chercheur musulman, Shek Abdul Galil-Karim qui a écrit *Les bases historiques de la législation islamique*. Ce dernier mentionne que les arabes païens étaient la source de nombreux rituels, règles, et législations dans l'Islam. Autrement dit, la plupart des pratiques religieuses musulmanes sont héritées des pratiques païennes ; entre autres : le sacrifice de Al-Kabah, le pèlerinage à Makkah. Le but des pèlerinages obligatoires (Mosem Al-Hajj ou festival de la fertilité) pour les païens c'est de demander la fertilité. Les rituels païens n'ont pas été changés.

différentes richesses. Ces échanges furent à l'origine de transformations capitales dans le monde arabe.

Mais la pratique du djihad contre les non – musulmans (dénommés par eux – mêmes des infidèles) entretenaient des difficultés pour le transit des produits tant à l'intérieur qu'aux frontières (Esperonnier, 1990 : 23). Pourtant, il est à noter que la propagation du commerce arabe était considérée comme un moyen pour la prolifération de l'Islam et cette prolifération de l'Islam serait une occasion pour le développement du capitalisme et de la mondialisation venue de l'orient. Et grâce au commerce, pendant la période médiévale, des pays musulmans sont devenus florissants, surtout les villes comme Damas, Bagdad, Cordoue, etc. En plus de sa fonction relationnelle, lieu de contact, sa fonction capitaliste (lieu de production) permet aux villes musulmanes d'acquérir de nouvelles techniques par le contact avec les voisinages. Ce contact contribue au métissage culturel, praxéologique ainsi qu'à la diffusion des techniques et savoirs musulmans en occident à travers les échanges commerciaux.

2.2. La dynamique musulmane : de la méditerranée occidentale en Afrique

2.2.1. Les bouleversements sociétaux dans l'Orient

Depuis le VI^{ème} siècle, une conjoncture sociopolitique nouvelle se dessine. On constatait dans le domaine de la religion le recul du paganisme arabe (Bordage S., 2014 : 36) et la naissance d'une nouvelle religion : l'Islam. Mahomet ou Muhammad, à qui les mecquois étaient opposés, adopta le rôle d'un chef législateur, politique et militaire de la grande communauté (*Umma*). Depuis 622, une grande mobilité religieuse vit le jour entre les arabes juifs et les nestoriens. Ils se convertirent à l'Islam. Ces nouveaux adeptes (*ansâr*) menaient des agressions contre les caravanes venant de La Mecque. Ces agressions formaient ces néophytes au *djihâd* ou guerre sainte (Cf. Sourate IX, 29). Cette année même, Muhammad persécutait ses compatriotes. En 623, des razzias bédouines étaient réalisées par ses adhérents contre les caravanes des riches mecquois. Le tableau suivant met en exergue la chronologie des conquêtes effectuées avec Mahomet.

Tableau n°1 : Chronologie de la première conquête mohammadienne

ANNEE	EVENEMENTS MARQUANTS
622	Persécution de ses compatriotes à La Mecque
623	Razzias bédouines contre les caravanes des riches mecquois
625	Défaite à Uhud
628	Conquête de l'Oasis juive de Khaybar
629	Défaite face aux byzantins de la mer morte
630	Prise pacifique de La Mecque

Source : Hanne O., 2015, *La foudroyante expansion musulmane*, p.49

En 632, après la mort de Muhammad, une structure monothéiste contrôle la péninsule arabique. Abû Bakr, son successeur utilise la force pour rétablir l'union de toute la communauté musulmane. Malgré cela, l'*umma* est menacée de clivages. Des oppositions règnent dans la péninsule. Les sociétaires s'unissent et décident de choisir de nouveaux prophètes issus de leur clan. La résistance à l'Islam s'amplifie : les uns s'allient à des maîtres religieux adverses comme les bédouins de Neiji et le retour aux idoles envahit les habitants de Hedjaz. Des tribus se retournent contre l'Islam en tant que système fiscal menaçant leur indépendance (Hanne O., 2015 : 49). Cette pratique est assimilée à une trahison politico-religieuse que la tradition musulmane appelle *rida* ou apostasie⁷⁹ (Sourdél D., 2007 : 91). Ainsi, maintes tribus arabes nient l'autorité d'Abû Bakr, nouveau chef de Médine. Tous ces faits entraînent des conflits intertribaux et des dislocations intracommunautaires⁸⁰. Attaque, pillages, razzias aux frontières, guerre marquent déjà l'expansion musulmane des premiers temps. Malgré tout, la conquête en Moyen – Orient, dirigée par Omar marque un succès exponentiel de l'Islam.

En 656, il y eut une grande discorde (*fitna al-kûbra*) au sein de l'Islam, suite à l'assassinat du calife 'Uthman lors de la course à la succession d'Ali à l'amir al-mu'minîn (commandeur des croyants). La désobéissance, le népotisme, l'absence de règles de succession provoquèrent le schisme islamique, donnant ainsi naissance au sunnisme et au shiisme. En plus de cette discorde sur le problème du califat, des querelles théologiques et

⁷⁹ D'autres documents ultérieurs identifient la *rida* comme une apostasie religieuse, mais ce qui est vrai c'est que les tribus concernées s'opposent à l'Islam en tant que système politique et fiscal qui menace leur indépendance.

⁸⁰ Sur ce point, il est très important de souligner que l'absence d'un héritier désigné par Muhammad avant sa mort créait au sein de l'*umma*, la communauté musulmane, des dissidences entre les mecquois (*muhâjirûn*) et les nouveaux adeptes (*ansâr*), entre les Qurayshites (tribu d'appartenance de Muhammad) et l'*ahl al - bayt*, maison du prophète comprenant 'Ali et sa femme Fatima, la fille du prophète. Voir Bordage S, 2014, *Perceptions chrétiennes de l'islamisation et de l'arabisation de l'espace du Bilâd al - Shâm durant les XIIème et XIIIème siècles*, Université de Sherbrooke, Canada.

juridiques s'accroissaient au sein de ces *firaq* (= branches). Et ces controverses se poursuivirent même au sein de chaque branche et entretenaient des conflits intracommunautaires allant jusque dans le domaine de la politique ; d'où le morcellement sociopolitique du Proche – Orient au moment des croisades⁸¹.

2.2.2. Expansion musulmane, cohabitation et interaction religieuses.

L'expansion musulmane est le « *phénomène qu'a été l'islam dans son premier âge : une formidable force qui a montré sa puissance conquérante, mais aussi ses aptitudes à dominer les préoccupations économiques et à développer une civilisation nouvelle et brillante* » (Mantran R., 2001 : 7). « *L'expansion musulmane n'est que l'autre dénomination d'une civilisation apte à dominer intellectuellement et économiquement* » (Fleury C., 2004 : 139). Avec la volonté de se mondialiser, voire de dominer, à l'instar des deux autres religions monothéistes (le judaïsme et le christianisme), les conflits intracommunautaires qui existaient dans l'Islam primitif, n'empêchaient pas les néophytes musulmans de propager cette nouvelle option religieuse. Des opérations soldatesques et des conquêtes consécutives furent de mise (Bordage, 2014 :40).

Suite à ces attaques, les relations interreligieuses changèrent. Des arabes juifs et chrétiens furent expulsés de l'Arabie⁸². Malgré tout, des interactions ou des coopérations continuaient entre les restes non – expulsés. Grâce à cette inégalité de chance, des chrétiens œuvrèrent comme médecins, architectes, clercs et conseillers dans les cours des premiers califes.⁸³ Protégés, en privilégiant le statut *Dhimmis*, ils n'étaient pas obligés de procéder à une mobilité religieuse. Ces derniers jouissant de ces statuts, en 629 des prescriptions juridiques furent mises en œuvre, ils eurent le droit de rester à Khaybar après les conquêtes en accordant une quotité de leur produit à l'Islam. Ces juridictions devinrent ensuite un *locus classicus* de la jurisprudence ultérieure (Lewis, 1980 : 786). De ce fait, certaines actions socioreligieuses (juives, chrétiennes et musulmanes) aboutissaient à la construction théologico – scripturaire de l'Islam⁸⁴. Malgré les crises politico – religieuses, la croissance

⁸¹ Sur ce point, il est à remarquer que face aux divergences doctrinales et juridiques, des petites branches sont nées au sein de chaque mouvance. Au sein du sunnisme, quatre grandes écoles juridiques voyaient le jour : le malékisme, le hanéfisme, le hanbalisme, et le chafisme. Et au sein de chiisme on a le zaydisme, l'ismaélisme et le chiisme duodécimain.

⁸² Cf. *Musulmans, Juifs et Chrétiens : Relations et Interactions* in <https://iis.ac.uk/fr/academic-article/muslim-jews-and-christians-relations-and-interactions>, consulté le 22 juin 2017.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Avec la traduction des Écritures Saintes Chrétiennes et Juives en arabe au cours des premiers siècles de l'Islam, muni d'une ample interprétation sur les grands personnages bibliques, tels qu'Abraham, Moïse, Salomon, Jésus et autres, certaines sourates du Coran ou Qur'an comportent de nombreuses traditions juives et chrétiennes. De même, certaines

des tensions internes et la question de succession en matière de Califat, une synergie juive et chrétienne et musulmane s'entremêlait pour une construction en commun de la vie intellectuelle et culturelle des communautés Islamiques.

Ces conflits intra-institutionnels s'endurcissaient. Et les *al-râshidûn* (bien – dirigés), sous la direction d'Abu Bakr, Omar et puis Uthman menaient des attaques fructueuses en Syrie, en Mésopotamie et en Egypte (641). Ceux – ci parachevèrent leurs conquêtes par une grande transformation sociétale : établissement d'un nouveau pouvoir politique militaire renforcées par des néophytes iraniens et berbères ; naissance d'une culture spécifiquement islamique telle que le calendrier hégirien, l'utilisation de l'écriture arabe pour toutes les coreligionnaires, l'invocation du nom d'Allah (cf. Micheau, *Op.cit.*, 147 – 150).

L'année 661 fut considérée comme l'année de l'affirmation de l'hyperpuissance musulmane. En ce moment, les conquêtes se poursuivaient dans l'Atlantique. Cette expansion dirigée par les omeyyades, première dynastie musulmane était l'un des repères de l'essor de l'Etat islamique. Mais cet essor avait eu pour préludes : la construction du palais et de la grande mosquée à Damas en 634 qui favorisa le développement des activités culturelles et commerciales ; à Jérusalem (636), le triomphe musulman culmina par la construction du dôme du rocher (*Qubbat al-sakhra*) sur l'esplanade du Temple. Avec les omeyyades eurent lieu des transformations et des innovations spectaculaires là où ils dominaient les territoires islamisés : professionnalisation de l'armée, centralisation de l'administration, réformes fiscales et monétaires, arabisation des bureaux administratifs, établissement du *Fiqh* (espace juridique spécifiquement musulman), application de la *shari'â* à l'ensemble de tout le corps social menant à une division imaginaire, politique et religieuse du monde : le *dar al – islâm* (maison de l'Islam) et le *dar al-harb* (maison de guerre), espace à conquérir vers lequel dernier le *jihad* devait s'orienter. Mais après les conquêtes, il était facile aux populations d'adhérer au pouvoir musulman. Ainsi, la population devint religieusement cosmopolite : il y eut d'un côté les arabes musulmans et de l'autre côté les non – arabes convertis à l'Islam et ceux restant fidèles à leur religion d'appartenance (*Kâfirûn*). Ces derniers rassemblaient les polythéistes, les juifs et les chrétiens, appelés aussi les gens du livre (*ahl al – kitâb*) qui jouissaient d'un statut privilégié,

pensées païennes et religieuses environnantes influent certains arguments théologiques Islamiques. Sur ce point, on peut lire aussi : *Musulmans, Juifs et Chrétiens : Relations et Interactions* in <https://iis.ac.uk/fr/academic-article/muslim-jews-and-christians-relations-and-interactions>, consulté le 22 Juin 2017.

être protégés par la loi (*Dhimmis*)⁸⁵. La dynastie omeyyade propagea donc l'Islam dans le monde arabe jusqu'à Poitiers en 732.

Considérés comme usurpateurs de pouvoir après la conquête de l'Iraq, les omeyyades fut, en 750 renversés par les descendants d'al – abbâs, les abbassides. Par conséquent, la dynastie abbasside, née de ce conflit politico – religieux entretenait un grand changement social. En matière d'administration, la centralisation du système administratif accompagné de réformes fiscales furent mises en œuvre. Ainsi la jizya devenait une source importante de revenu pour la communauté musulmane.

En plus, selon le nouveau plan d'urbanisme abbassidien, des villes portuaires furent créées, celles – ci assurant le développement de l'urbanisme et du commerce étaient aussi des centres administratifs et juridiques, religieux et culturels. Avec leur politique d'orientalisation culturelle, les abbassides assuraient aussi la stabilisation des frontières du dâr al-islâm (cf. Bordage, *Op.cit.*, 44 – 50). Pourtant, cette force des abbassides s'affaiblissait face à la croissance des idéologies sunnites orthodoxes opposant au chiisme de l'époque des abbassides. Des concurrences religieuses gagnaient du terrain et un processus d'appropriation des lieux de cultes antéislamiques étaient récupérés par les chiites⁸⁶. De même, la politique califale partant du recrutement des mercenaires turcs ainsi que la croissance du flux migratoire vers les territoires musulmans constituaient un espace multiculturel. De ce fait, ces diverses interactions, malgré la puissance militaire, entraînaient des fragilisations de l'Etat abbasside. Plusieurs dars al-islâm eurent leur indépendance à cause d'un système de concessions foncières non – héréditaires. En plus, la non – maîtrise des interactions menaient au déséquilibre social. D'où le déclin de l'Etat abbasside depuis le XI^{ème} siècle.

⁸⁵ En jouissant un certain statut privilégié, les Dhimmis sont libres de pratiquer leur culte. Ces entourages doivent respecter aussi leurs biens en échanges du paiement d'impôt de capitation, la *Jizya*. Pourtant, ils sont obligés de suivre les règles régissant la vie quotidienne et religieuse des musulmans ; entre autres : leurs habitats ne peuvent pas dépasser la hauteur des mosquées, concernant les lieux de cultes, ils sont permis seulement à les réhabiliter, ils soumettent à l'obligation de porter des signes distinctifs sur leur vêtement. Sur ce point, plusieurs auteurs spécialistes du monde musulman en ont fait des investigations tels que Lewis B., 1980, *Islam et non – musulmans*, p.789, on peut citer aussi Dominique Sourdel, « Peut – on parler de liberté dans la société de l'Islam Médiéval ? » in Georges Makdisi et Dominique Sourdel, dir., 1985, *La notion de liberté au Moyen âge, Islam, Byzance, Occident*, Paris, les Belles Lettres, p. 120.

⁸⁶ Des chercheurs spécialistes de l'Islam parle beaucoup de ce processus d'appropriation des lieux de cultes préislamiques. Quelques-uns de ces lieux de cultes étaient appartenus à d'autres religions monothéistes : chrétiens ou juifs. D'autres appartiennent aux adhérents du paganisme. Sur ce point, on peut citer entre autres André Vauchez, 2000, *Lieux sacrés, lieux de cultes, sanctuaires*, Rome, Ecole française de Rome.

Tableau n°2 : Tableau historique des califats

Date	Types de califat	Evénements marquants
661- 750	Califat Omeyyade de Damas	Le début du pluralisme musulman
750 – 1258	Califat Abbasside de Bagdad	Califat qui chassait le calife Omeyyade qui se réfugie à Cordoue
909 – 1171	Califat Fatimide (Chiite septimain/Ismaélien)	Califat chiite de l'Afrique du Nord durant lequel on a démolit l'église saint Sépulcre de Jérusalem et cela donnait naissance aux croisades
929 – 1031	Califat almohade de Marrakech et Séville	Revivification du modèle de l'islam primitif : l'unicité absolue de Dieu (Retour aux sources)
1228 – 1574	Califat hafside de Tunis	*
1262 – 1517	Califat abbasside du Caire	Califat n'ayant pas un véritable pouvoir politique
1517 – 1924	Califat Ottoman en İstanbul	Seul Califat non – arabe

Source : Enquête documentaire, 2017

Une progression multidirectionnelle de l'Islam continuait pour de nouvelles conquêtes ou colonisation. Une pacifique et lente diffusion s'acheminait vers l'Asie et surtout l'Indonésie, suivie d'une colonisation arabe. Diverses formes de prosélytisme favorisaient la mise en place de l'Empire.

2.2.3. Conquête et interculturalité en Afrique du Nord

Dès le VII^{ème} siècle, l'Afrique du Nord, notamment le Carthage, dominé par la civilisation romano – chrétienne fut conquis par les arabes. Cette conquête conduisit donc à une rupture avec le christianisme et puis à une islamisation, voire à l'arabisation des Berbères. Non seulement la religion était arabisée, mais les cultures, les administrations, les organisations sociales et économiques le furent aussi. Carthage devint un espace interculturel.

Confrontés à ce phénomène d'interculturalité romano – byzantin, et aux querelles christologiques de ce temps, surtout le « monophysisme », les Berbères résistaient aux influences arabes. Les altercations dogmatiques ne facilitaient pas la conquête. Ainsi, la colonisation musulmane en Afrique n'atteignit son apogée qu'en 698 par la destruction du

Carthage. Finalement, « *les Berbères furent volontiers réceptifs au « kharijisme⁸⁷ » musulman, une doctrine d'austérité et d'égalitarisme répandue au Maghreb par d'ardents propagandistes venus d'Orient* » (Cherif M., 1975 : 17 – 47).

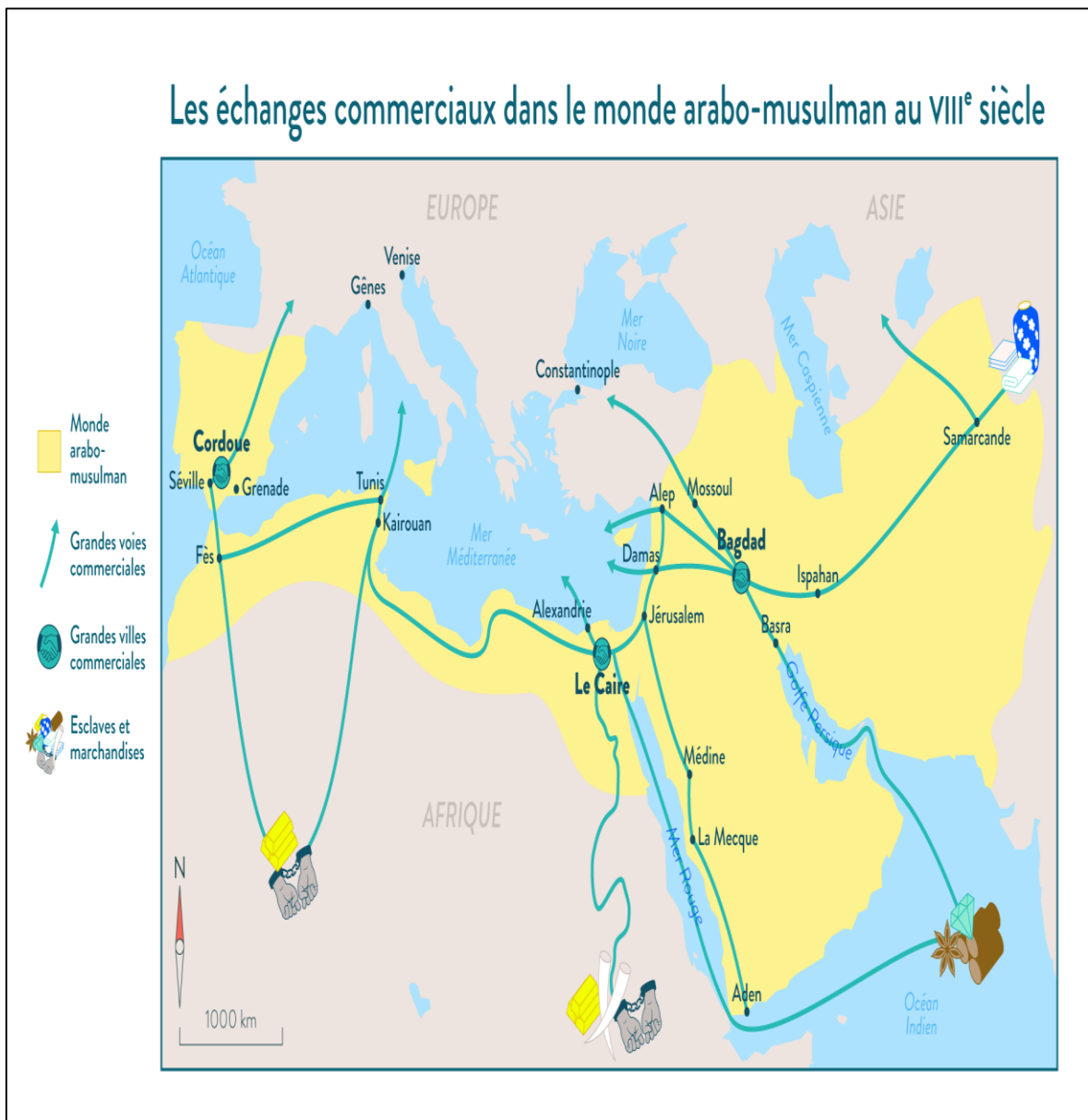
Malgré tout, une mobilité religieuse légère fut constatée : la soumission à la domination arabe par les notables locaux ne fut qu'une simple nécessité dans le but de garder leurs simples intérêts personnels. Conséquemment, au début, dans l'espace maghrébin, l'Islam était considéré comme une religion bourgeoise. Cette division en classes (citadinité et ruralité), ne permettait pas d'instaurer une homogénéité ethnique. En plus, les dissidences multiples au sein de l'Islam provoquaient des rivalités interreligieuses et intertribales. Les concurrences promues par chaque tribu et par chaque groupement religieux n'empêchaient pas la progression de l'islamisation de l'Afrique. Des processus d'unification furent mises en place par le retour aux sources (Cor'an et h'adith) et surtout par l'insistance sur l'unicité absolue de Dieu⁸⁸ ou « *tawh'id* », d'où le nom « *muwah'id* »⁸⁹ (Ibid.). Les crises religieuses et les crises de pouvoir au sein de l'Islam n'étaient pas des raisons pour freiner son développement. La création d'empires, les activités commerciales contribuaient à la propagation de l'Islam en Europe et en Afrique noire.

⁸⁷ Désignant l'idéologie des « sortants », le kharijisme est un mouvement politico – religieux de l'Islam né des conflits dans l'ère postmuhammadienne. Les kharijites, sectes assassins d'Ali en 661, offraient le pouvoir à leur ennemi Muawiya qui, ensuite va créer la dynastie omeyyade. Ces sectes rigoristes prônent la grande pureté morale. Suite à des discordes, le kharijisme s'est divisé en plusieurs dissidents. Pourtant, il parvient à avoir un statut officiel.

⁸⁸ Cette insistance fut animée par le souci de revivre l'islam primitif et surtout de corriger certaines religiosités musulmanes marginalisées. A titre d'informations, des tribus musulmanes ont des tendances hérétiques (hérétiques par rapport à la religion musulmane elle – même) : les anthropomorphistes et les adorateurs des attributs de la divinité.

⁸⁹ *Muwah'id* ou en français monothéisme absolu. De ce nom vient un autre substantif « almohade » : celui qui proclame l'unicité d'Allah. Le mouvement almohade est issu de la tribu berbère qui s'oppose au rite malikite pratiqué par les almoravides (une dynastie berbérine et aussi un mouvement religieux malékite qui impose leur doctrine religieuse par la force) guidée par un juridisme excessif.

Cliché 1 : Carte des échanges commerciaux arabo – musulmans au VIII^e siècle



Source : <https://www.schoolmouv.fr/cours/empire-et-civilisation-arabo-musulmans/fiche-de-cours>, consulté le 03 Janvier 2017.

2.2.4. Enracinement musulman dans le continent negro – africain

2.2.4.1. La rencontre de l'Islam, animisme et christianisme

« Aucune société ne vit sans aucune dimension fondatrice du sacré » (Mbembe A., 1988 : 18). Toutes les sociétés humaines, anthropologiques ou technologiques, rurales ou citadines, africaines ou européennes, athées ou croyantes n'échappent pas à l'emprise du

sacré. Autrement dit, toute société, quels que soient sa structure, sa culture, son origine a en quelque sorte une relation avec une certaine divinité.

Des pratiques animistes, fétichistes dominantes avant l'arrivée du christianisme et de l'Islam manifestent l'attachement voire l'allégeance des sociétés africaines à des êtres supérieurs ou divins. Le christianisme et l'Islam ont donc affronté une pluralité de religions traditionnelles ou coutumières pratiquées dans le monde négro-africain. Cette pluralité, dans ses perspectives ethno-anthropologiques est liée à l'espace et à la caractéristique multiethnique du continent noir (Latoundji L. I-P., 2015 : 243 – 257). Autrement dit, la pratique de ces religions dites coutumières sont généralement délimitées par un terroir donné ou par l'appartenance à un groupe lignager ou clan. Considérées par certains anthropologues occidentaux comme « *religion sauvage* » ou « *primitive culture* », les religions traditionnelles africaines avec les mentalités produites par leur pratique, ont su s'ouvrir à l'Islam (cf. Tylor E., 1878).

Depuis les premières migrations, plus précisément avant la fin de la révélation à Mahomet, l'Afrique noire, connaît déjà une croissance musulmane. Ce point de départ de l'islamisation aboutissait à la conversion des berbères et coptes de l'Afrique méditerranéenne. Mais dans certaines régions africaines, l'islam s'est affronté à l'animisme. Le Sénégal, embrasse l'islam vers 850 ap J-C et un certain War-Jabi, devient le premier dirigeant noir africain connu à établir la *shari'a* en son territoire, les régions avoisinantes restant largement animistes. Trois siècles après l'islamisation de toute l'Afrique du Nord, les Almoravides, partent à la conquête du Ghana, premier grand empire noir connu, en place déjà depuis dix siècles. Sa capitale est alors un centre commercial fort, et sa population composée de Berbères, Arabes et surtout de noirs comprend déjà de nombreux musulmans.

Suite à l'implantation musulmane et à la domination chrétienne en Afrique, le phénomène de la colonisation a ensuite favorisé le changement du paysage religieux négro – africain. Le développement des villes, qui est fonction de la religion musulmane par l'omniprésence islamo-arabesque presque dans tous les domaines sociétaux a donné place à l'exode rural. Celui – ci, avec la multiplicité des déplacements intra territoriaux et grâce aux nouveaux migrants, fait diminuer l'espace et l'importance des religions du terroir ou

religions traditionnelles. Cela favorise donc leur mobilité vers les religions universalistes (Salvaing B., 2009 :113)⁹⁰.

La présence chrétienne et la mission colonisatrice de certains pays européens, tels que la France et l'Angleterre suscitent une vision européocentriste, voire ethnocentriste dans leur engagement politico – religieux en parlant de la *mission civilisatrice et religieuse*. Mission civilisatrice dans le but d'étendre *La lumière de la raison et non la lumière de la foi* ; une optique considérant les africains comme totalement exotiques et non civilisés. Malgré les conflits idéologiques et praxéologiques entre colons et missionnaires, les français voulaient étendre en Afrique la civilisation et la langue françaises. Et les anglais, composés des partisans de l'anglicanisme et ceux ayant souci d'abolir ou de libérer les esclaves africains, pensaient à la formation des élites africains avec le souci de développer l'Afrique par cette triade : *Christianity, commerce and civilization* (Ibid., 114).

Dans une optique socio – anthropologique, les approches missionnaires semblent inadaptées à la culture africaine. Tandis que l'Islam, malgré la multiplicité des religions du terroir a su s'y joindre. Le christianisme européen, muni de son intellectualisme et de sa morale matrimoniale – la monogamie – arrachait l'Afrique de sa pratique polygamique, voire de sa culture traditionnelle ; tandis que l'Islam, avec la guerre sainte déjà engagée, l'approbation de la polygamie et la domestication des esclaves s'avère être une religion propice pour l'Afrique. Ainsi, aux yeux des missionnaires, l'Islam est l'un des obstacles à la christianisation de l'Afrique. Et le christianisme, selon la conception intellectualiste et anthropologique de Richard Bruton, était « *une religion inadaptée à l'Afrique* ». L'Islam, selon lui, est « *source d'un progrès lent, modéré, mais efficace* » pour l'Afrique (R. Bruton, cité par Salvaing B, *Op. Cit.* : 114). A vrai dire, l'Afrique se présente, aux yeux de l'Islam comme un espace culturel indispensable et propice pour sa vivacité grâce à la facilité de l'interaction et interpénétration de la religion musulmane et de la culture traditionnelle africaine. Pour cela, les savants musulmans savaient coïncider les pratiques quotidiennes des africains en rapport avec la religion musulmane. Les juridictions considèrent largement les traditions juridiques ou les droits coutumiers locaux (cf. Bouresi P.). A contrario, le christianisme a imposé ses principes par le biais de l'assimilation territoriale des colons ou

⁹⁰ Salvaing B., « Colonisation, Islam et Christianisme en Afrique Noire », in Borne D. et Falaize B. (Sous la direction de.), 2009, *Religions et colonisation. Afrique – Asie – Océanie – Amériques XVI – XX siècle*, Paris, Les Editions Ouvrières.

bien par l'éducation scolaire. A cet égard, les missionnaires chrétiens voyaient dans le christianisme un catalyseur de développement par leurs missions et par la scolarisation ; et l'Islam est considéré comme un « *moindre mal* » face aux pratiques païennes et antédiluviennes de l'Afrique (cf. Salvaing B, *Op. Cit.* : 115)

2.2.4.2. Les voies d'islamisation de l'Afrique subsaharienne

Les entreprises ethnologiques de J.C. Froelich⁹¹ montrent que l'Islam s'est intégré en Afrique par trois voies différentes. Dès 640, l'entrée par la vallée du Nil finissait par se heurter aux Etats chrétiens. A l'Ouest, la prédication des nomades sahariens fut relayée par les Noirs eux – mêmes qui se passèrent le flambeau et progressant vers l'Est. Au centre, l'Islam arabe réussit dès le X^{ème} siècle une percée en direction du Tchad (1962 : 17). A cette même époque, l'hégémonie musulmane s'étendait de l'Inde à l'Espagne (Ibid. : 18). Ce qui veut dire que le climat rude, le milieu physique considéré inhospitalier de l'Afrique noire n'empêchaient pas les commerçants arabes à s'y intégrer. Ces arabes migrent donc avec leur mode de vie, leur culture, leur religion. Ainsi, l'Islam et ses courants de penser se propageaient depuis Maghreb vers l'Afrique noire (Grégoire E. et Schmitz J., 2000 : 6). Cette propagation était ralentie ou lente à cause de multiples obstacles : la domination chrétienne, la diversité culturelle dans le monde négro – africain, etc. (Mbaye, : 831 – 832).

Pour l'islamisation du continent Africain, le désert de Sahara servait de passage entre l'Afrique du Nord et l'Afrique noire. Les commerçants musulmans et arabes, les caravaniers touaregs, munis de leurs chameaux bien accommodés au relief et au climat désertique développaient les échanges commerciaux transsahariens et facilitaient la conquête de certains pays africains. La domination économique issue des échanges commerciaux, l'utilisation des chameaux à des fins guerrières donnaient naissance à une série d'Etats musulmans très territorialisés (Monod, 1968). Implantée dans une société démographiquement cosmopolite, anthropologiquement multiculturelle et dominée par le pouvoir gérontocratique et par l'importance de la transmission des valeurs culturelles et religieuses, sous l'emprise de la religion – toute dépourvue d'agents propagateurs et de textes

⁹¹ C'est un ancien administrateur français d'outre – mer. Il a servi pendant 10 ans au Togo, au Cameroun, en Côte – d'Ivoire. Au cours de ses déplacements, il a presque parcouru l'Afrique francophone. Il est connu par ses travaux ethnologiques (*La Tribu Kokomba du Nord – Togo*), et par de nombreux articles publiés dans le *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire* et dans le *Journal de la société des Africanistes*.

sacrés – sur tous les domaines de la vie quotidienne, la pluralité religieuse synchronise bel et bien avec le cosmopolitisme négro – africain. Sur ce même espace, chaque territoire de l'Empire musulman a sa façon d'édifier la religion mohammadienne. D'où la pluralité des figures de l'Islam en Afrique Noire. Et malgré l'existence d'une division au sein de l'Islam, en Afrique, on constate un « *Islam au pluriel* » (Mbiti, 1969). Cette pluralité dépend, à certains égards, de l'influence entre Islam et religion autochtone et aussi de la spécificité religieuse de l'espace.

Les échanges des biens (tissus, soieries, sucre, parfums, esclaves) entretenaient auparavant les relations islamo – africaines ou arabo – africaines. Les négociations commerciales et les échanges commerciaux entre les caravaniers et les locaux, du point de vue croyance, ne procuraient surtout pas une mobilité religieuse. Seul le pèlerinage à La Mecque, au moment du Hadj ou Umma raffermissait les relations arabes et négro – africaines (Grégoire E. et Schmitz J., 2000 : 11). En plus, l'exportation pétrolière du Golfe Persique vers l'Afrique a joué un rôle très important dans l'avenir religieux du continent. Les chocs pétroliers entérinaient les relations diplomatiques de l'Afrique Noire avec l'Arabie Saoudite ; et ces relations, en effet, déployaient l'influence de l'Islam, surtout le wahhabisme – dont l'Arabie Saoudite est le berceau –, dans le monde subsaharien.

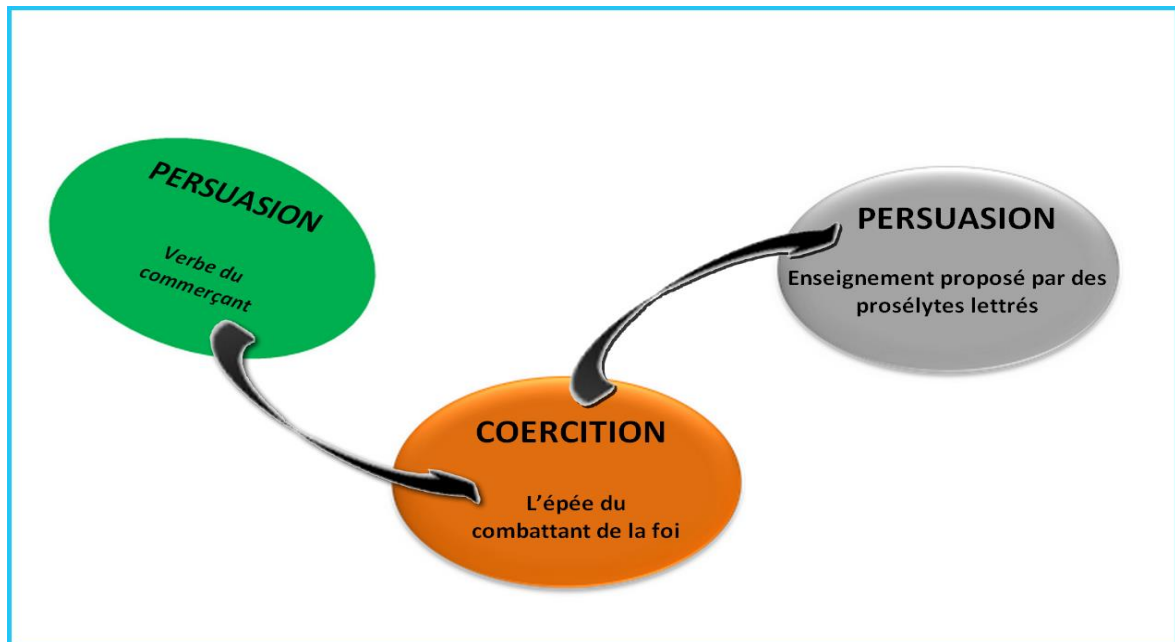
Les relations commerciales existantes dans la zone subsaharienne se transformaient petit à petit en prosélytisme religieux. L'Afrique, dans son aspect culturel et religieux, était propice à la nouvelle religion, l'Islam. Les caravaniers musulmans et arabes devenaient des prosélytes occasionnels. Le rationalisme économique arabesque et musulman allait donc de pair avec l'incitation à une mobilité religieuse. Des prosélytes pénétrèrent en Afrique par des pistes commerciales.

Hormis la persuasion des commerçants et grâce à son statut social, l'Islam en tant que religion des aristocrates et bourgeois négro – africains s'était diffusé aussi par l'épée du combattant de la foi (coercition). Des islams guerriers, comme certains fugitifs sunnites s'établissaient à Mogadiscio et continuaient à étendre peu à peu leur autorité sur les rives africaines (Froelich, *Op. Cit.*, 52). Des Etats chrétiens s'écroulaient. Certains arabes envahissaient de nombreux territoires et islamisaient ces pays par voie d'autorité ou par l'épée.

Malgré la tentative considérée de panislamisme africain, les pratiques musulmanes ne firent qu'enfoncer l'Afrique dans la misère, la guerre et l'obscurité entre le XVII^{ème} et la fin du XIX^{ème} siècle. Au cours de ces deux siècles, l'Islam était en déclin. Seulement une petite frange des convertis musulmans restait en Afrique de l'Ouest. Par souci d'étendre la religion, les tentatives d'inculturation par des puritains et néophytes conduisirent à des réactions sociales et finirent par diviser la confédération musulmane. Et l'Islam ne put retrouver sa position sociale qu'après la phase des sabres – une période de réformation et de colonisation musulmane en Afrique noire – (cf. Froelich, *Op. Cit.*, 58 – 69).

Dans le but d'édifier une société musulmane attachée à la *Sunna*, la création des centres culturels dans les grandes villes fut de mise. En Afrique de l'Ouest, une tentative d'exclusivisme culturel fut avancée par des peuls et des toucouleurs. Ces derniers tentaient de faire de leur langue, même écrite en caractères arabes, la langue officielle de l'Islam noir. Ces centres culturels formaient des élites qui par la suite devinrent des agents très actifs pour le développement de l'Islam en Afrique noire.

Figure 1 : Cycle d'islamisation africaine



Source : Le chercheur, exploration documentaire 2020

2.3. Présence musulmane et processus de pluralisation religieuse à Madagascar

2.3.1. Problématique sur le peuplement malagasy et intégration musulmane

Malgré que les preuves archéologiques de la présence permanente des hommes à Madagascar soient datées des années 400 après Jésus Christ⁹², les données historiques sur l'implantation musulmane restent imprécises. En plus, l'histoire musulmane de Madagascar avant l'arrivée du christianisme est oblitérée dans les travaux des chercheurs. Mantaux précise qu'« avant le XVI^{ème} siècle, l'île continentale de Madagascar est hors de perception de l'Europe chrétienne » (1991). Des faits historiques sont sclérosés par le fait que le portugais Diégo Diaz a découvert Madagascar vers 1500. Le roi du Portugal lui – même annonçait au Pape Jules II la découverte de cette île le 15 Septembre 1507 dans sa lettre : « *Epistola serenissima regis portugalensis ad Julium Papam Secundum de victoria contra infidelis habita* » (Ibid. : 4). La lettre envoyée au Pape Jules II indiquait seulement que le nouveau pays découvert est habité par des Sarrazins (musulmans). A vrai dire, à force de valoriser l'occidentalisation des recherches scientifiques, l'Islamisation de l'Afrique est presque oubliée. Seule la Bible a révélé l'existence historique de l'Afrique par la mention de l'Aithiopia pays des couchites dans la partie vétérotestamentaire.

Les recherches menées par Ch. G. Mantaux sur *L'Islam noir et blanc de la côte des Zend à Madagascar*, ont révélé une vision européocentriste des savants occidentaux. Ces chercheurs occidentaux ne voient en Afrique que des vérités timides, des faits bizarroïdes. Vincent de Beauvais, en parlant des « *Ethiops* », parlent des êtres qui n'ont pas de têtes mais la bouche et les yeux sur la poitrine. D'autres ont trois ou quatre au front, ce qui leur donne une vue remarquable pour bien chasser. Le roi Nigroe, n'a, lui, qu'un seul œil sur le front. L'Afrique est un pays où les monstres pullulent. Et dans ce continent nègre ne peut exister donc que le bizarre et le monstrueux (Ibid. : 3 – 4).

Néanmoins, des recherches sur l'expansion musulmane en Afrique démontrent que l'intégration musulmane à Madagascar est rattachée à l'expansion musulmane de l'Afrique

⁹² Dans son apport à l'étude du *Christianisme et Droit de l'homme à Madagascar*, (2008) sous la Direction de Giulio Cippolone, professeur à l'Université grégorienne de Rome et à l'occasion du centenaire de l'évangélisation dans la Région Alaotra – Mangoro, notamment dans le diocèse d'Ambatondrazaka, le Professeur RAFOLO Andrianaivoarivony, dans son article « Madagascar, carrefour des civilisations. Des origines du peuplement à la fin du XVIII^{ème} siècle », a apporté un nouvel éclairage sur le peuplement de Madagascar tout en mentionnant implicitement l'implantation d'une nouvelle religion dans l'île.

de l'Est⁹³. Des mouvements migratoires finissaient par convertir certaines populations de la côte Est de l'Afrique, notamment des bantous. Et en parlant du peuplement de Madagascar, plusieurs thèses ont montré que la population malagasy est résultante de plusieurs vagues migratoires⁹⁴. A cet égard, Noémie Martin insiste sur l'origine asiatique, arabe et africaine orientale à des époques différentes des malagasy (Cité par Rabary – Rakotondravony et Rakotonanahary H.A., 2015 :1). Peuplement et islamisation de Madagascar étaient parallèles.

Des documents archivistiques et archéologiques montrent que cette île continentale était bien connue et fréquentée par les musulmans dès sa première période d'expansion. Ces premiers contacts se firent par la migration surtout commerciale. Des « shiraziens » ou Arabo – Persans débarquent la partie Nord de l'île aux IX^{ème} – X^{ème} siècles⁹⁵. A partir du XII^{ème} siècle, les *Zafiraminia*⁹⁶ et les *Antalaotse*⁹⁷, tous islamisés, suivirent ces shiraziens. Habitant le nord de l'île continentale, les *Antalaotse* composés des musulmans marchands urbanisés et des commerçants contractaient des échanges commerciaux avec les autochtones tout en ayant des influences religieuses timides (Vérin 1975 ; Pellerin, 2014 : 5). Les *Zafiraminia*, installés au sud – Est de Madagascar, après avoir quitté le Nord, furent suivis par de nouveaux groupes islamisés, les *Zafikazimambo*⁹⁸ et les *Antaïmoro – Anakara*.

⁹³ Les recherches faites par M.J. Vittori et K. Bremer sur l'Islam en Tanzanie et au Kenya rapportent un aspect explicite sur l'islamisation de l'Afrique de l'Est. Cet espace a connu de multiples mouvements démographiques, notamment musulmans causés par des guerres issues de la conquête musulmane et par des activités commerciales. Cette thèse est rapportée par Mathieu PELLERIN dans *L'islamisation à Madagascar* (Décembre 2016) et par Allain Louis GRAUX dans *L'Islam à Madagascar* (Novembre 2017)

⁹⁴ Concernant l'histoire du peuplement de Madagascar, des thèses controversées se sont recueillies : Delval et Vérin soutiennent l'importance du mouvement migratoire, Grandidier insiste sur l'origine asiatique des malagasy alors que Ferrand parle de son origine africaine. Domenichini J.P. avance l'idée de la présence des hommes habitant l'île en 380 avant l'ère chrétienne. L'entreprise faite par Harilanto Razafindrazaka sur : *Le peuplement humain de Madagascar : Anthropologie génétique de trois groupes traditionnels*, thèses soutenue à l'Université de Toulouse en 2010, met en exergue l'origine culturelle de ces trois groupes comme d'origine austronésienne au contact de langues bantoues.

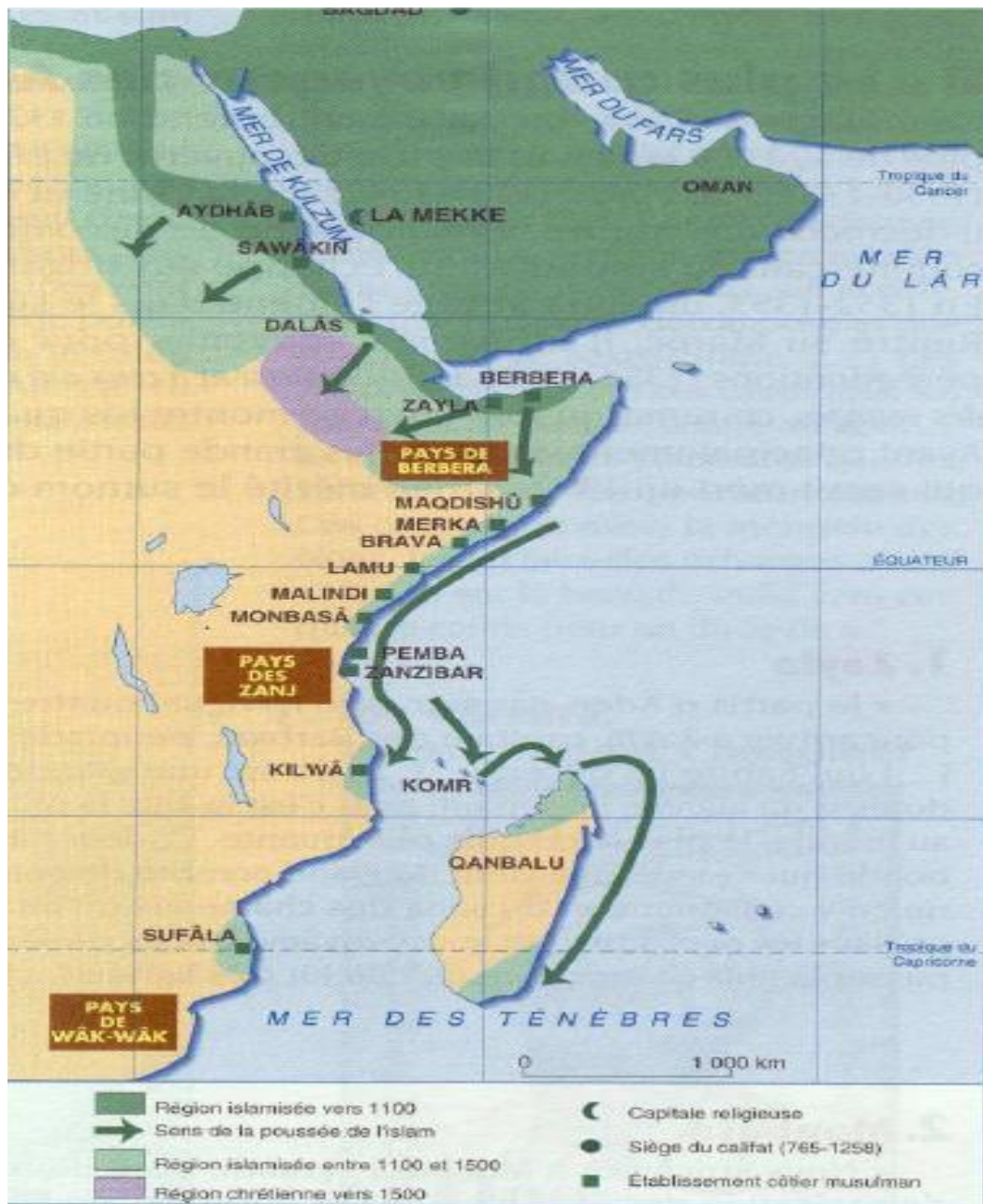
⁹⁵ Cf. note 36

⁹⁶ Les *Zafiraminia* se proclament descendants d'Abraham et qui a pour femme Raminia (cf. Ferrand, 1891 : 205)

⁹⁷ Selon le petit lexique de l'Islam à Madagascar fait par Gueunier, les *Antalaotse* sont aussi nommés « gens de mer ». C'est la population des petites villes commerçantes échelonnées autrefois le long de la côte nord – ouest de Madagascar, notamment de Majunga. Ces sont aussi des musulmans du moyen – âge n'ayant pas eu l'influence religieuse sur les gens de l'intérieur avant le XIX^{ème} siècle (in *Chemin de l'Islam à Madagascar*).

⁹⁸ D'après Ferrand, ce sont des blancs de Matitanana, qui sont tous des ombiasy et écrivains.

Cliché 2 : Expansion de l'islam dans l'océan indien du XIIe au XVIe siècle



Source : https://www.edukely.net/doc/ressource/RESSOURCE_L_expansion_de_l_islam_dans_l_ocean_Indien_et_a_Madagascar.pdf, consulté le 03 Janvier 2017.

2.3.2. Avancées culturelles et religieuses de l'immigration musulmane

Comme les îles de Comores constituaient un carrefour de commerce et de colonisation de l'Océan indien, elles servent donc aussi de passage pour les populations islamiques voulant fréquenter Madagascar. Hormis l'immigration commerciale, les musulmans qui se sont installés dans l'île viennent avec leur culture, voire leur religion et

religiosité. Ainsi, à l'ouest, ils fabriquaient des tombeaux sur lesquels sont gravés des caractères arabes, des petites mosquées, des maisons (Vérin, 1986). Ces constructions, imbibées de signes d'appartenance ethnico – religieuse s'avère être preuve d'enracinement et de vivacité dans cette partie occidentale de l'île. Ce qui, d'après les études historiques, confirme que l'Islam commençait à gagner du terrain à l'Ouest de Madagascar (Dewar et Wright, 1993). A fortiori, les relations politico – diplomatiques entre les royaumes Antakarana et sakalava favorisait la prégnance de la religion musulmane dans l'ouest de Madagascar (Graux, 2017). En plus, la colonisation française contribuait à l'islamisation du Nord de Madagascar. L'administration coloniale, par ses besoins d'une forte main d'œuvre favorisait l'immigration des comoriens, des yéménites, des somalis de Djibouti, et des indiens islamisés (Gueunier, 2014). Avec la présence de la colonie comorienne à Majunga⁹⁹ et son influence avec les natifs, le musulman sunnite se développait.

Du point de vue anthropologique et religieuse, Ferrand précise que : « *les vrais musulmans à Madagascar ont toujours été des étrangers [...] les sakalava musulmans ne sont pas des véritables convertis* », ils ne prient pas, ils ne respectent pas les coutumes musulmanes, le jour de fête, ils boivent de grandes quantités de rhum (Ferrand, cité par Gueunier, 2014 : 36). Ces néophytes musulmans utilisaient ces marques d'islamité, par leur sens de l'hospitalité – caractéristique des malagasy – se comportaient ainsi pour fructifier leurs transactions commerciales et pour avoir des relations pérennes avec ces étrangers (Ibid.). Ce type de relation n'est pas la même que ce qui se manifestait dans la côte Est de Madagascar.

Des commerçants arabes métissés munis de leurs esclaves bantous¹⁰⁰ qui étaient considérés comme à l'origine de la tribu des Antaïmoro subirent un phénomène de déculturation et finirent par perdre leur identité culturelle, notamment leur habitus linguistique. Pourtant, ils ont laissé des traces indélébiles sur la culture malagasy : l'utilisation de l'écriture arabe « *Sorabe* » dans les documents locaux, la pratique de la circoncision comme héritage culturel, le calendrier lunaire¹⁰¹, les noms des jours de la

⁹⁹ A Majunga, presque tous les indigènes qui sont des musulmans sunnites connaissent, parlent et écrivent l'arabe assez correctement. Ce qui veut dire qu'il y avait déjà eu une relation étroite avec le royaume Sakalave de l'Ouest de Madagascar et les îles Comores.

¹⁰⁰ Sur ce point, on peut se référer à Hubert Deschamps, in *Histoire de Madagascar*, Berger – Levrault, Paris, 1960.

¹⁰¹ Et comme il y a une concordance avec les mois merina et musulmans – par exemple : le premier Alahamadi se coïncide avec le 1 Sarvivâl (grande fête musulmane nommée aussi *Id al fitr*) avec la fête malagasy

semaine, la divination, la monnaie, l'astrologie. Continuant les activités commerciales de ces musulmans dans l'Océan indien, ces populations islamiques rejoignirent la Grande Ile et y fondèrent des comptoirs.

En général, l'action des arabes et des islamisés arrivés à Madagascar fut exclusivement marchande parce que l'agent le plus entreprenant à la propagation de la foi musulmane fut le commerçant. Autrement dit, le commerce fut le vecteur potentiel de l'Islam à Madagascar. Froelich confirme même que : « *l'Islam noir est un Islam de commerçants* » (1962 : 80). Mais dans la côte Sud – Est de Madagascar, chez les Antaïmoro, des originaires de la Mecque, un ancrage musulman est fort visible dans leur vie quotidienne : ils ne travaillent pas le vendredi, ne s'adonnent pas aux liqueurs fortes, ne mangent pas d'animaux qui n'ont pas été saignés au préalable par les bouchers de la tribu, autorisent la polygamie, pratiquent la circoncision. Flacourt rapporte dans ces recherches la présence de l'enseignement du Coran au sein de la société Antaïmoro, l'abstinence de viande de porc (1961). Mais avec ces coutumes musulmanes, les Antaïmoro conservèrent leurs anciennes pratiques religieuses : le sampy. Avec cette attitude syncrétique, l'hybridisme religieux ne donne pas certainement pas la première et la plus grande place à l'islamisme (Ferrand, 1891).

L'héritage musulman sur le monothéisme absolu qui, confronté à la croyance à un Dieu créateur, théologiquement inconnu des anciens malagasy a raffermi leur croyance en un Dieu unique. De même, le *Sorabe*, une manière d'écrire la langue malagasy en caractères arabes, a été utilisé par le lazariste Nacquart pour la rédaction du premier catéchisme malagasy (1649 et 1650). Nonobstant la présence musulmane agencée d'une tentative de présence chrétienne de ce moment, le *razanisme* était encore considérée comme : « *la religion ancienne (qui) régleme l'ordre familial, social et politique* » (RAHAMEFY, A., 2007, p. 12).

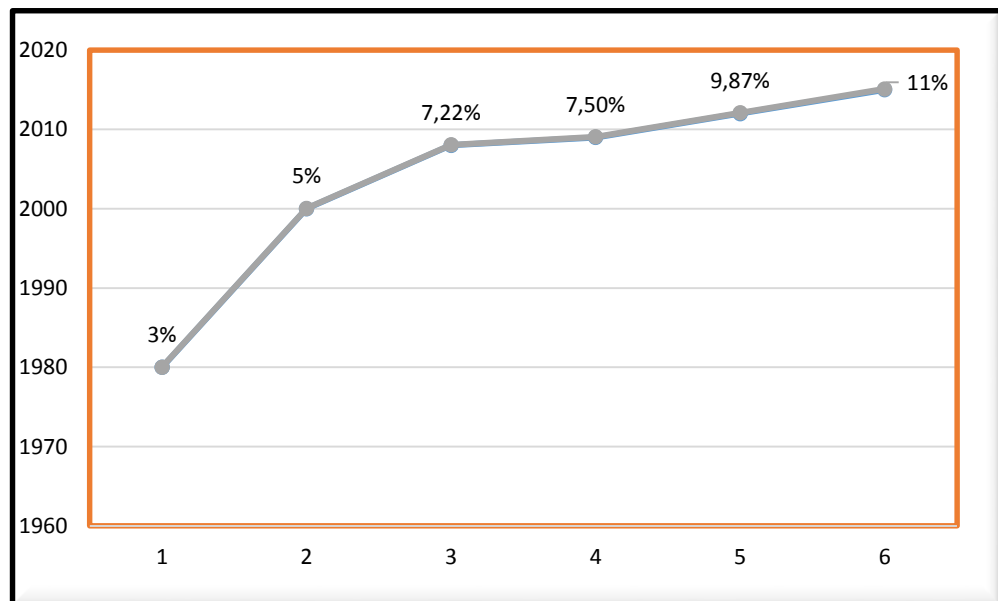
Les vagues de mouvements migratoires, la présence des proto-malagasy affectaient au sein d'une même société une multiplicité de pratiques religieuses. Les modes de vie de chaque pays d'origine, les systèmes culturels et religieux entraient en contact. Les missionnaires chrétiens occidentaux, portugais et français se trouvèrent confrontés à

Fandroana – vers la fin du XVIème siècle, le roi Ralambo décréta que le *Fandroana* aurait désormais lieu le 1^{er} Alahamadi parce que son destin était celui d'Alahamadi. Cette adaptation va transformer l'année malagasy de 336 jours en 354 jours sur le modèle de l'année musulmane.

l'absence de signes et symboles de culte à l'europpéenne : temples, autels, dévotion, ce qui les aura déstabilisés dans la compréhension et l'interprétation des pratiques qu'ils découvriront. En exemple, le débat sur l'unicité ou la multiplicité de la divinité malagasy (*Zanahary*) ne trouvera jamais de réponse satisfaisante et définitive. Cette pluralité des pratiques n'enlève pas l'unicité de croyances mais explicite une différence identitaire selon les terroirs, les clans et / ou les ethnies.

A cet égard, Ferrand concluait que les malagasy sont « *inconvertissables* » et, de son côté, Froelich affirmait que « *l'Islam malagasy ne progressa pas* ». Des prosélytes musulmans manquèrent de persévérance et revinrent en partie à la religion antédiluvienne malagasy (Ferrand, 1891). Mais il est à remarquer que l'intégration musulmane à Madagascar constituait le point de départ de la civilisation malagasy. Hormis les innovations culturelles et religieuses, des princes et des rois malagasy sont issus des groupes islamisés dont les *Zafiraminia* (Rafolo in Cippolone, 2008 : 39).

Figure 2 : Evolution de l'islam à Madagascar de 1980 à 2015



Source : Enquête documentaire de l'impétrant, 2018

Cette figure évoque la croissance musulmane dans tout Madagascar depuis 1980. Depuis 2009, une croissance rapide et furtive de 4% est constatée. Dans le cadre institutionnel le FSM (Fikambanan'ny Silamo Malagasy = Association des musulmans malagasy) existe pour les musulmans depuis 1962 et reconnu officiellement et légalement

depuis 1974 tandis que le FFKM avait sa légalité et sa légitimité institutionnelles en janvier 1981. A partir de ce moment, l'islam fleurit lentement au sein de la société malagasy. Actuellement, plusieurs associations et centres sont en œuvre pour l'union de l'islam à Madagascar et pour sa propagation dans l'île. En voici quelques exemples :

- FSM : Fikambanan'ny Silamo Malagasy = Association des musulmans malagasy
- UMM: Union des Moubaligs Malagasy Ithna Anshari
- PAMM : Plateforme des associations Musulmanes de Madagascar
- CMSM : Communauté Musulmane Sunnite légale de Madagascar
- CNL : Communauté Nationale de la lune
- APM : Association des Prédicateurs Musulmans à Madagascar
- CRIM : Cercle de Réflexion et d'Action Inter musulman
- CRA : Centre Rassoul Akram, qui œuvre pour la propagation du Chiisme à Madagascar, ayant son siège à Antaniavo, Antohomadinika
- LDUIM : Ligues des Diplômés des Universités Islamiques de Madagascar, à 67Ha, œuvrant pour le raffermissement de la foi des nouveaux convertis ;
- CICD : Centre Islamique pour la Culture et le Développement, un centre sunnite qui œuvre pour la propagation de l'islam de cette obédience.

2.3.3. Diachronie de l'implantation musulmane à Antananarivo

Pendant la période royale, les relations Musulmanes (silamo) – Merina se traduisent dans le commerce et l'écriture. Selon le rapport de Raombana (1980) :

« Les marchands Talaotra ou arabes et les marchands Karana ou hindous avaient l'habitude de monter en Imerina au temps d'Andrianampoinimerina pour vendre aux hovas les produits de leur pays [...], traversant le pays sakalava [...] arrivés à Antananarivo, ils se trouvaient se placer sous bonne garde [...] ils entretiennent en Imerina un important commerce ».

C'est par ces commerçants arabes que les premières armes pénétrèrent en Imerina et le roi Andrianampoinimerina reçut quatre (4) canons et des fusils. Selon Kasanga¹⁰², les Antaïmoro sont des musulmans, ils habitèrent le bord de Matitanana parce qu'ils avaient,

¹⁰² Le passage suivant est une inspiration issue de la réflexion historico – politique sur les recherches faites par KASANGA Fernand, 1955, in *Tantaran'ny Antemoro – Anakara teto Imerina tamin'ny andron'Andrianampoinimerina sy Ilaidama*, Natonta fandroany, Tantaran-drazana malagasy, Imprimerie Tatsinanana ; et par RAZAFINDRAKOTO Marius, 2006, *Les voies du pouvoir à Madagascar*, Editions MR, Antananarivo.

suivant leur rite religieux, besoin d'eau pour les rites de purification régulière. Et toujours, selon Kasanga, et selon certaines traditions, il serait rapporté que ces nouveaux arrivants étaient des gens qui venaient de l'Algérie, renvoyés de l'Espagne suite à des conflits religieux et s'installèrent ensuite en Arabie. Parmi eux, il y avait les *Ante-Ionie* ou *Anteony* ; *Ante-Sunnite* ou *Antetsimeto* ; *Ante-Syrie* ou *Antesiraua* ; *Ante-Sumatra* ou *Antetsimatra*, etc.

De leur passage à Ambohimanga, chez le Roi Andrianampoinimerina, Andriambalo – un Anakara –, avec ses deux fils laissèrent une lettre pour le roi. Par la suite, leur capacité à l'enregistrement des sons par des signes phonétiques visibles était parvenue à la connaissance du roi. Emervé de l'intelligence scripturale de cet Anakara, Andrianampoinimerina demanda l'aide du roi des Antaïmoro. Celui – ci, après avoir longuement délibéré, envoya Andriamahazonoro (un secrétaire du katibo appelé aussi Zaza sojah et un homme de confiance), Ratsilikaina, Andriambita, un Antetsimeto (ou Zafitsimieto), et un Zafimolajia. Ils servirent le Roi Andrianampoinimerina comme grands devins et savants secrétaires. De par leur intelligence, ils furent nommés conseillers du roi et eurent la mission spéciale d'enseigner au jeune Radama l'astrologie, la lecture et l'écriture du sorabe.

En signe de reconnaissance, Andrianampoinimerina promit à ces ambassadeurs Antaïmoro une position sociale spécifique. Ils furent ainsi promus au rang d'Andriamasinavalona, le troisième niveau sur sept de la hiérarchie nobiliaire merina. Mais cela entraîna un conflit de castes entre les cinq Antaïmoro et les gens du palais.

Se souciant de leur religiosité ou bien de leurs pratiques religieuses héritées de l'Islam, les ambassadeurs Antaïmoro annoncèrent au Roi leur désir de participer au Ramadan à la fin du mois Adizaozy, Ils iraient jeûner et ainsi, ne pourraient accomplir certaines attributions. Après l'approbation du Roi, Radama vint le soir pour demander les détails de cette coutume musulmane. Le futur monarque, Radama fut surpris en entendant que pendant le mois de Ramadan, on ne faisait pas que jeûner, mais qu'on devait aussi prier cinq fois par jour, on ne pouvait se disputer avec personne. Andriamiray et Rainitsimba, deux conseillers d'Andrianampoinimerina vinrent célébrer le Ramadan avec eux. Et à la fin du jeûne rituel, une grande festivité fut organisée au palais du Roi. Et ce fut, selon Kasanga, peut – être, la première célébration du *Fandroana* en Imerina, hérité par les sujets merina.

La coopération entre merina et les islamisés continua jusqu'au règne de Radama I. Ranavalona I et son entourage merina, par orgueil et par défiance qu'ils n'acquissent un peu plus de pouvoir, firent en sorte que ces islamisés fussent tués en les obligeant à se soumettre à l'ordalie du tanghin.

Cliché 3 : Vue générale de la ville d'Antananarivo pendant la période royale



Source : Le Chartier H. et Pellerin G., 1888 *Madagascar depuis sa découverte à nos jours*, Bibliothèque instructive, Paris, Jouvot et Compagnie, p. 10

Ensuite, au début du XIX^e siècle à l'invitation de Radama I pour « *pouvoir instruire son peuple dans la religion chrétienne et dans ces différents métiers tels que tisserands, charpentier, botanistes* » (Ibid., p. 81), il y eut l'arrivée de deux missionnaires de la LMS (*London Missionary Society*), David Jones et Griffiths à Madagascar et par conséquent la mise en place d'une école au *Rova*. Cela contribua à la formation d'une identité malagasy. Cette autre forme d'éducation commença par une pédagogie de la conversion moyennant la production de cantiques, de tracts religieux et des extraits de la Bible. Depuis, les formes d'héritage musulman se trouvèrent en déclin

Par la suite, l'action des missionnaires suscita de la méfiance ; les dirigeants du Royaume de Madagascar tinrent à se distancier de ces étrangers. Ranavalona I veilla à redonner de l'importance aux cultes qui garantissaient sa souveraineté sur la terre de ses ancêtres. Le christianisme qui commença à s'enraciner en Imerina, menaçait l'ordre social et les fondements de la monarchie (Rajaonah, p.81) : prônant l'égalité et la même origine des hommes, il était totalement incompatible avec la conception royale. Par la suite, les persécutions frappèrent ceux qui, défiant le pouvoir, réaffirmaient leur attachement au christianisme ; et les missionnaires furent expulsés. Mais leur absence donna aux malagasy l'occasion de montrer qu'ils avaient réussi à intégrer comme leur la religion étrangère.

Après la mort de Ranavalona I (1861), Radama II leva l'interdiction qui pesait sur le christianisme ; il invita les catholiques et les protestants à rouvrir leurs missions. Les écoles se multiplièrent grâce aux missionnaires des différentes confessions. Des élèves se convertirent et certains d'entre eux furent promus *Manamboninahitra* (Ibid.). A cet égard, les Ramanenjana¹⁰³ l'accusèrent de laisser trop de place aux étrangers. D'où l'assassinat de Radama II. Son meurtre n'arrêta pas l'expansion du christianisme (Ibid. p. 82). Après lui, Rasoherina, toléra le christianisme. De ce fait, cette religion des vazaha gagna du terrain grâce aux initiatives des chrétiens autochtones et des missionnaires.

Et finalement la reconnaissance officielle du christianisme, en février 1869, fut marquée par la conversion de Ranavalona II et son époux le Premier Ministre Rainilaiarivony au protestantisme. Cette conversion mit par la suite en évidence l'influence des confessions chrétiennes sur la population. Il y eut ainsi des zones d'influence privilégiée selon les régions : calviniste réformée en Imerina, luthérienne sur la côte ouest, anglicane sur la côte est, catholique chez les Betsileo et luthérienne norvégienne à Antsirabe. De ce fait, le religieux et le politique s'articulèrent étroitement et le christianisme apparut comme l'une des expressions du nationalisme.

A partir de 1890, le Pasteur Rajaonary, accusé d'inconduite par les missionnaires de la LMS, en la personne du Révérend Matthews, entre en dissidence avec ses paroissiens et fonda avec l'assentiment du Premier Ministre le *Fiangonana Malagasy Zanakany ny Baiboly*,

¹⁰³ Un groupe nationaliste des temps royaux annonçant le retour des ancêtres royaux, surtout après la mort de Ranavalona I, hostiles au christianisme et manifestent leur mécontentement dans un vaste mouvement de possession.

nommé aussi *Tranozozoro*, *Fiangonana tsy miankina* ou l'actuel FMTA (*Fiangonana Malagasy Tranozozoro Antranobiriky*)¹⁰⁴. Des communautés qui lui sont rattachées se constitueront au Nord et contribuèrent à l'évangélisation en dehors des tutelles des missions (Ibid. p. 86). Parallèlement à cet événement, des mouvements de réveil ont vu le jour : les *Mpianatry ny Tompo*, fondé par l'Ombiasy Rainisoalambo, converti au luthéranisme, en 1928. Ces mouvements sont aussi appelés « mouvement d'évangélisation indigène ¹⁰⁵ ». Ainsi au milieu du xx^e siècle, les structures chrétiennes appuyèrent la volonté d'indépendance des Malagasy et devinrent une force politique officieuse, exemple frappant s'il en est de la nécessité de s'associer pour le bien commun.

Les prédications et les conférences prononcées par des hommes d'Eglise favorisèrent des mouvements d'orientation politique nationaliste, entre autres le *Vy Vato Sakelika (VVS)*. Parmi ces hommes d'Eglise, on peut citer entre autres : les Pasteurs Rabary et Ravelojaona, le Père Venance Manifatra, frère Raphaël Rafiringa. Ce mouvement fut composé de chrétiens. Pour le rite de consécration, au *zorofirarazana*, pour les nouveaux affiliés, on s'asseyait devant Dieu et les ancêtres, jurant d'aimer sa patrie, symbolisée par une terre prélevée sur un site sacré (Ibid, p. 87). Le christianisme est bel et bien considéré comme un élément constitutif de l'identité malagasy.

Suite à cette pratique synchrétique, la lettre des vicaires apostoliques rend publique la position catholique sur la fondation des mouvements nationalistes : « *L'Eglise approuve et favorise un juste nationalisme* » mais dans un esprit de fraternité et dans le respect légitime ; donc un « *patriotisme en harmonie avec l'ordre institué* ». En 1953, la lettre des évêques reconnaît « *la légitimité de l'aspiration à l'indépendance et tout effort constructif pour y parvenir* ».

Petit à petit, en 1955, l'Eglise catholique acquit son autonomie, et devint une province ecclésiastique et non plus un vicariat apostolique. La même année, l'Eglise anglicane eut son premier évêque malagasy. Les Eglises protestantes se détachèrent des missions. D'où les

¹⁰⁴ Cette église est appelée ainsi parce que dans les premiers temps, elle est abritée dans un temple de fortune couvert de roseaux. Cf. S. Ayache et C. Richard (1978), « Une dissidence protestante malagasy : l'Eglise Tranozozoro », in *Omalasy Anio*, 7 – 8, pp. 133 - 182

¹⁰⁵ Les membres du mouvement de réveil créé par Rainisoalambo sont appelés *Mpianatry ny Tompo* ou *les disciples du Seigneur*. Cf. E. ESCANDE, « Les disciples du Seigneur (un mouvement d'évangélisation indigène à Madagascar) » in *Les Cahiers Missionnaires*, n°8, Paris, Société des Missions Evangéliques, 1926, 95p.

dénominations à caractère national : *Fiangonana loterana Malagasy*, *Fiangonana frenjy malagasy*, *Fiangonana ara-pilazan-tsara eto Madagasikara*, *Fiangonan'i Kristy eto Madagasikara*. En 1968, ces trois dernières fusionnèrent dans la FJKM (*Fiangonan'i Jesoa Kristy eto Madagasikara – Eglise de Jésus Christ à Madagascar*).

Bref, malgré le pluralisme religieux du temps de la colonisation, tous les chefs religieux autochtones et missionnaires (à l'instar des évêques), protestants et catholiques s'acharnèrent ensemble pour encourager une attitude patriotique conforme à la morale chrétienne.

Depuis la période coloniale jusqu'à présent, la cohabitation entre religion traditionnelle et chrétienne reste toujours un invariant sociohistorique. Il en est de même pour ce qui concerne les *Fiangonana Reniny* (rassemblant les églises historiques qui constituent actuellement la FFKM) et les *Fiangonana Zandriny* (les nouveaux groupements religieux, qu'on qualifie de sectes), qui est une question très actuelle. Les scissions des églises protestantes (en partie dues à la réinterprétation des textes bibliques) conduisent à l'émergence de sectes et de néo cultes. D'autres facteurs viendront favoriser cela : l'intérêt pour la guérison biblique comme base de l'émergence de nouveaux mouvements, la mauvaise intégration des nouveaux paroissiens arrivant en ville, les problèmes ethniques en province « où le christianisme est perçu comme une foi étrangère apportée par les fonctionnaires et les pasteurs merina » (Rahamefy, A., *Op. cit.*, p. 136).

Avec l'influence d'un théologien américain Daoud, les différentes formes de réveil pentecôtistes commencent à gagner du terrain à Madagascar par l'implantation de l'église Jesosy Mamonjy en 1963. Cette nouvelle religion prône une vie de pauvreté, l'imposition des mains et les guérisons par la prière; ainsi que le *Fifohazana*, un mouvement revivaliste basé sur la fraternité humaine et la guérison par la prière. L'objectif des *Fifohazana* n'est plus d'appropriiser les ancêtres issus des rites traditionalistes, mais d'exorciser les démons.

Actuellement, différentes formes néo- ecclésiales, qu'on qualifie de sectes comme l'Eglise apocalyptique à Madagascar ou « *Apokalipsy* », l'Eglise évangélique Shine se développent rapidement au sein de la nation malagasy; mais d'autres comme le Vahao ny oloko, Hébraïque messianique, Winner's Chapel International, Victory chapel, Takarivan'ny Fanahy Masina, FPVM, etc..., des mouvances chrétiennes à tendance pentecôtiste, constituent une menace de désertification – par ses pratiques du clientélisme

religieux – pour les Eglises dites historiques du FFKM (Conseil œcuménique des Eglises à Madagascar).

Parallèlement à la christianisation de la ville, les « karana »¹⁰⁶, venus à Madagascar avant la période royale ont aussi leur place dans l'histoire religieuse de l'île. La présence des Indiens faisant du commerce de cabotage dans l'océan Indien remonte au XV^{ème} siècle¹⁰⁷. Quittant la péninsule indienne pour Madagascar pour diverses raisons, plus précisément à cause des conditions de vie difficile, telles que les perturbations climatiques causant la famine, les épidémies. Autrement dit, ces *karana* ont des intérêts économiques particuliers sur l'île.

Désigné sémantiquement comme des suspects, différents, l'autre, celui qu'on doit exclure, et géographiquement originaires du nord-ouest de l'Inde ou de Goudjerat, les karana¹⁰⁸ de Madagascar sont généralement de confession musulmane et / ou de confession hindoue¹⁰⁹. Ils se répartissent en six (6) groupes socioreligieux : les « banians » ou « vania » aux habitants de confession hindoue, trois groupes de musulmans chiites, deux groupes de musulmans sunnites. A Madagascar, les Karana sont majoritairement chiites et se subdivisent en trois groupes religieux :

- Les Bohras, commerçants et hommes d'affaires qui sont les plus anciens à venir s'installer à Madagascar (depuis plus de deux cents ans) ;
- Les Khodjas, des hommes nobles et des respectables de commerçants hindous qui se convertirent à la religion musulmane. Mais au sein de ce groupe religieux, il y a les Khodjas Ithnâ 'Âshari, la religion dominante de l'Iran. Ils se disent partisans du douzième Imâm qui selon eux, n'est pas mort mais caché et reviendra avant les derniers jours et établir la justice. Ils vénèrent les martyrs ;

¹⁰⁶ Le mot « karana » revêt une conception stéréotypée chez les malagasy. Tous musulmans et banians (hindouistes) sont appelés karana. Mais, les banians à la différence des musulmans ne jeûnent et ne mangent rien l'après – midi, d'où l'adage : « *manao ramadanin'ny baniany* ». Ces derniers brûlent leurs morts. (Gueunier, Op.cit. : 65)

¹⁰⁷ Concernant cette présence indienne sur l'île continentale, Gueunier précise les « *Karany sont venus à Madagascar avant la partition de l'Empire britannique des Indes en deux Etats* ». (Op.cit. : 66)

¹⁰⁸ Les propos suivants sont inspirés de Sophie Blanchy (2007), *Karana et Banians, les communautés commerçantes d'origine indienne à Madagascar*, Paris, L'Harmattan et aussi du document webographique : <https://www.jeanfredmussard.fr/les-karana-de-madagascar>, consulté le 18 Mars 2017.

¹⁰⁹ Cette mention est faite pour éviter toute forme de généralisation gratuite parce que à Madagascar, il y a aussi des Karana catholique. L'Evêque du Port – Berger en est un exemple tangible.

- Les Aga – khanis ou Aga Khanistes ou ismaïliens : Ces derniers, tout en ayant un rôle à la fois religieux et socio-économique sont de temps en temps considérés comme des non-musulmans par les autres sociétés religieuses musulmanes parce que pour eux, le pèlerinage à la Mecque, et le jeûne du Ramadan ne sont pas obligatoires. L'ismaïli est constitué en Inde par des hindouistes convertis à l'Islam. Cette branche priorise l'interprétation ésotérique de l'Islam selon laquelle le sens littéral de la révélation coranique cède devant le sens spirituel.

En ce qui concerne les musulmans à Antananarivo, Noël Gueunier met l'accent sur la présence musulmane au moment de la colonisation. Il l'affirme ainsi :

« A Tananarive on rencontre surtout des musulmans d'origine comorienne, indienne, et malgache de l'ouest [...]. La construction des mosquées a été au départ l'œuvre de « congrégations » (c'était le terme de l'administration coloniale française) regroupant les originaires de tel ou tel pays, comme la mosquée d'Ambatonakanga [...], construite par des musulmans sunnites, ou les deux mosquées d'Isotry [...], bâties par les comoriens. » (Op.cit. : 63 – 64)

Depuis la période coloniale jusqu'à nos jours, la religion musulmane connaît une lente évolution parallèle au christianisme, mais avec une vitesse inégale. Les adeptes, fortement composés de communauté mercantile et des immigrants sont très fermés, notamment la communauté chiïte. Mais depuis un certain moment, suite à des pratiques prosélytistes impulsées depuis l'Iran, des déçus des églises chrétiennes trouvent refuge au sein de l'Islam. (Gueunier, Op.cit. : 71). Vers 1896, la mosquée sunnite d'Ambatonakanga fut fondée pour les commerçants d'origine indienne, les malagasy, et les musulmans étrangers en poste à Antananarivo. En 1965, une autre mosquée sunnite fut créée à Ivato par des militaires algériens et des Grands comoriens. Pour la communauté chiïte, les khojas duodécimains ont leur mosquée à Isotry et à Ankorondrano. Les Aga-Khanistes pratiquent leur culte dans leur mosquée à Ambohitovo. Et les Bohras, outre que ce qu'ils ont à Behoririka créèrent leur mosquée en 2003 à Anosizato. (Cf. Blanchy S., 2006 : 134 – 136)

La religion est au cœur de la société malagasy (Urfer, S., 2012, p.77). L'espace religieux tananarivien regroupe bon nombre de religions. On y trouve des religions dominantes grâce à leur historicité. Les catholiques, les protestants, les anglicans et les luthériens se situent parmi les églises historiques, appelées aussi vétérochrétiennes. Ces églises vétérochrétiennes constituent encore la majorité de la population tananarivienne. A côté de ces religions, l'Islamisme, avec ses subdivisions (Shiites et sunnites) tient aussi une

place dominante surtout dans les bas quartiers. Des mosquées y sont déjà érigées. Mais dans l'espace tananarivien, les membres de cette religion sont majoritairement des orientaux (arabes, etc.) et du point de vue autochtone, des gens issus de régions côtières.

Figure 3 : Emboitement confessionnel dans la société tananarivienne



Source : Modélisation personnelle, 2020

Allain Graux trouve qu'en 1990, un spectre de la radicalisation islamique voyait le jour avec l'arrivée des prêcheurs africains et arabes, multiplication des actions caritatives et prédications par l'ONG koweitienne AMA (Agence des Musulmans d'Afrique). En plus, l'islam à Madagascar connaît un essor à la faveur d'une certaine délégitimation des églises chrétiennes, voire par la multiplicité des éclatements religieux et institutionnel ainsi que de la politisation du FFKM, notamment en 2002 et 2009.

Chapitre 3 :

POSITIONNEMENT EPISTEMOLOGIQUE ET METHODOLOGIQUE POUR L'ETUDE DE L'ISLAM TANANARIVIEN

La méthode est un « *facteur de crédibilisation et de validation des résultats* » (Paugam, 2010). On dit souvent que la science fonctionne en allant de l'observation aux hypothèses grâce à l'intuition, et de l'hypothèse à la vérification grâce aux procédures expérimentales (Slaibi H., 2009 : 183). Pour arriver au terme d'une recherche, Quivy et Campenhoudt proposent de suivre les trois actes de la démarche scientifique : la phase de rupture, la phase de construction et la phase de constatation (2006 : 17). Les correspondances entre ces phases s'imposent comme une exigence pour la rigueur méthodologique.

3.1. La phase de rupture : de la question de départ à la problématique

3.1.1. Rappel de la question de départ

Avant 2009¹¹⁰, on a beaucoup débattu sur le phénomène « sectes » ou « nouveaux groupements religieux ». Oublié depuis des temps immémoriaux, l'Islam séduisait l'espace public avec l'attentat contre l'hyperpuissance américaine du 11 Septembre 2001. En 2009, après une croissance furtive, l'Islam commençait à avoir une grande visibilité dans la société tananarivienne. Ce phénomène a changé l'univers religieux tananarivien : des mosquées se sont construites, de nouveaux groupements religieux voient le jour, et le discours religieux s'est transformé en des logos anti-islamiques. Des sociétaires, y compris certains dirigeants religieux, ont de souci envers ce changement. A cet égard, la question se pose : la croissance de la visibilité musulmane dans l'espace social tananarivien a – t – elle tendance à démonopoliser l'influence sociétale des églises historiques¹¹¹ ?

¹¹⁰ On a pris cette date comme repère de l'invasion musulmane à Antananarivo pour cette raison : cette année était une année de crise, d'instabilité politique. Des dirigeants musulmans profitaient de ce temps de crise à remblayer un espace à Antaniavo – Antohomadinika pour en construire un grand bâtiment pour les musulmans chiites et en même temps les sunnites ont aussi construit le leur à 67 Ha Sud. Sous – entendu, la période de transition politique de 2009 a favorisé la croissance musulmane à Antananarivo. Un entretien avec un riverain en confirme.

¹¹¹ Quand on parle des « églises historiques », on se réfère toujours aux quatre grandes églises membres du Conseil chrétien des Eglises ou FFKM (Fiombonan'ny Fiangonana Kristianina eto Madagascikara), dont les membres sont : l'Eglise Catholique ou ECAR (Eglise Catholique Apostolique Romaine), les Eglises réformées : Eglise Luthérienne malagasy ou FLM (Fiangonana Loterana Malagasy), l'Eglise de Jésus Christ à

3.1.2. Les travaux d'exploration

3.1.2.1. Revue de littérature

Dans l'*Année sociologique*, *La Revue française de sociologie*, *Les Cahiers internationaux de sociologie* et *Les Actes de recherche en sciences sociales*, Nasser Demiati a constaté un vide dans la recherche sociologique sur l'Islam¹¹². De même, dans le cas malagasy, la question musulmane est presque oubliée dans les recherches en sciences sociales¹¹³. Pour appréhender sociologiquement l'Islam, les thèses soutenues dans les universités canadiennes nous ont fourni quelques bonnes idées. Mais pour avoir un aperçu du thème, ainsi que pour bien édifier notre modèle d'analyse, des explorations documentaires ont été faites auprès du Centre de recherche en Sociologie (CERS) de l'université d'Antananarivo, à la Bibliothèque de l'Université Catholique de Madagascar (UCM), au centre de recherche aux Archives nationales, dans les bibliothèques universitaires et nationale, au centre culturel et de développement musulman aux 67 ha, à l'Académie malagasy, au Musée d'Art et d'Archéologie, à la bibliothèque du CEPA (Centre et Etudes des Adultes). En général, les lectures faites ont révélé les portraits sociologiques de l'Islam en général. Pour le cas du continent noir, elles ont fourni un aspect historique et permet de rectifier l'histoire erronée de Madagascar¹¹⁴.

Suite à cette exploration documentaire, trois concepts orienteront notre recherche : instrumentalisation systémique, religion terrifiante et religions terrorisées.

3.1.2.2. Les entretiens exploratoires

Pour mettre en exergue les aspects du phénomène à étudier et pour enrichir les informations pré acquises lors des explorations documentaires et fouilles archivistiques, des entretiens exploratoires auprès des interlocuteurs valables ont été entrepris. Pour cela, trois catégories de personnes ont été sélectionnées (Quivy et Campenhoudt, *Op.cit.* : 58 – 68) :

Madagascar ou FJKM (Fiangonan'i Jesoa Kristy eto Madagasikara ; et l'Eglise anglicane (EEM : Ekklesia Episkopaly Malagasy).

¹¹² Cf. Demiati N., 2008, in L'« *Islam des quartiers* », un *impensé sociologique*, publié le mardi 28 Octobre 2008

¹¹³ Cf. Fanony F., et Gueunier J-N., *Loc cit.*

¹¹⁴ Des chercheurs ont affirmé que l'histoire de Madagascar écrite et enseignée en classe contient des erreurs sur les faits historiques ainsi que des négligences factuelles. L'événement du 29 Mars 1947 en est un exemple tangible.

des enseignants et chercheurs spécialisés, des témoins privilégiés, les publics concernés. Ce faisant, les questions posées ont porté sur les rubriques suivantes : comment constatez – vous le changement du paysage religieux dans notre société actuelle ? L’Islam tient une place importante tant dans les débats publics que religieux et maintenant, par rapport au processus de christianisation du monde, que pensez – vous de la croissance furtive de l’Islam ? Autrement dit, comment vous représentez – vous l’Islam dans notre société ? Nous allons présenter quelques réponses à ces questions dans l’encadré suivant.

Encadré 3 : Informations recueillies à partir des entretiens exploratoires

P1 : A Antananarivo, l’Islam se regroupe en trois institutions : le FSM¹¹⁵ (Association Islamique malagasy) régi par l’ordonnance 62-77 (régime des cultes à Madagascar), CMSM (communauté musulmane sunnite de Madagascar) plus fondamentaliste, et l’INISMA (institut islamique de Madagascar) tendance chiite khoja. Depuis quelques temps, l’Islam a gagné une grande visibilité dans la société malagasy. Il commence à avoir une forte visibilité dans le monde politique, il a aussi une grande infiltration (entrisme) par le biais de certaines églises dites évangélistes, pentecôtistes, etc. Sur le plan économique, des musulmans sont très fortunés par leur capacité de créer des valeurs ajoutées, des emplois, des activités génératrices de revenu (AGR). Sur le plan social, des institutions islamiques s’intègrent dans le domaine de la santé, de l’éducation, etc.

P2 : Il ne faut pas prendre à la légère ce qui se passe dans notre société actuellement. L’Etat malagasy ne cesse de ratifier des accords de coopération avec les pays fortement musulmans tels que l’Arabie Saoudite, le Maroc, la Turquie, etc. Les populations tananariviennes, à l’instar des autres régions sont indirectement contraintes à consommer des produits Halal. Des ordonnances sont promulguées, seulement au profit des musulmans.

P3 : Puisque Madagascar est un pays laïc, pour parler du pluralisme religieux et notamment de l’Islam, il faut toujours penser à la liberté religieuse véhiculée par la laïcité.

Source : Le chercheur, Décembre 2018

3.1.3. La problématique

Même avant l’indépendance, « des groupes religieux organisés avec des systèmes de croyances et de pratiques religieuses différentes et inconciliables, sont forcés de coexister

¹¹⁵ FSM : Fikambanana Silamo Malagasy (Association des musulmans malagasy).

au sein même des frontières d'une même société » (Luckmann [1967], 1991 : 21, Trad. B.M), dans la société tananarivienne.

A Madagascar¹¹⁶, les musulmans pendant ses premières implantations se souciaient surtout des activités marchandes et se fusionnaient avec la culture locale et pourtant ils ne se développaient pas tant que cela. De même, le christianisme de l'ère précoloniale a été confronté à des problèmes et à des discussions. Face à la religion traditionnelle, il était considéré comme une prière faite à des ancêtres occidentaux (*fivavahana amin'ny razambazaha*). Autrement dit, le Christianisme était une source de contradiction entre les malagasy. Les groupes de population régionale en dehors de l'Imerina l'ont qualifié de « religion des Hova, *Fivavahan-kova* ¹¹⁷ » (Ramandimbilahatra, 2010, p.2). L'arrivée du christianisme dans l'île a changé le paysage religieux malagasy, le comportement de la population, suite la conversion de la Reine Ranaivalona II et du Premier ministre Rainilaiarivony au protestantisme le 21 février 1869. De plus, il y eut la naissance des mouvements de réveil « *sampana fifohazana*¹¹⁸ » issus des grandes Eglises et ne furent pas entièrement indépendants de ces derniers de par leurs structures ecclésiastiques ; il y eut aussi l'arrivée des groupements religieux fondamentalistes depuis les années 60, qui ont favorisé le changement du paysage religieux à Madagascar¹¹⁹. C'est à partir de ce moment que le pluralisme religieux commence à gagner du terrain.

La religion est au cœur de la société malagasy (Urfer S., 2012, p.77). L'espace religieux tananarivien regroupe bon nombre de religions. On y trouve les religions dominantes grâce à leur historicité. Caractérisée par sa pauvreté en lieux sacrés autochtones (Blanchy, S., Rakotoarisoa, J – M., Beaujard, P., Radimilahy C., 2006, p.146), la société tananarivienne comprend encore des « *mpitsabo olona* » (tradipraticiens) auprès desquels

¹¹⁶ A Madagascar, on constate une pluralité sur l'origine des connaissances et pratiques religieuses. A ce propos, on peut citer les sources austronésiennes, les sources musulmanes datées du XV et XVI^e siècle, et évidemment les sources chrétiennes. Pour cela, il est nécessaire de se référer au livre : *I Madagasikara sy ny fivavahana Kistianina*, Editions Ambozontany, Analamahitsy, Antananarivo, 1992.

¹¹⁷ Ce terme est né de l'opposition Merina / côtiers en compatibilité avec la politique coloniale imposée par le Général Gallieni avec son célèbre slogan : « diviser pour régner ». Cette politique est l'un des grands facteurs favorisant l'ethnicisme à Madagascar. Cf. RAMANDIMBILAHATRA Raymond A., « Etat et Ethnicité à Madagascar », *Etude*, Friedrich Ebert Stiftung, Octobre 2010.

¹¹⁸ En ce qui concerne ce mouvement de réveil, on peut citer : le mouvement de réveil « Manolotrony » en 1928, de Vohitromby de Vangaindrano en 1938, d'Ankaramalaza en 1941, de Farihimena de Betafo en 1944, d'Andravoahangy Fivavahana en 1975, de Soatanana en 1984.

¹¹⁹ Parmi ces nouveaux groupements religieux il y a entre autres l'Eglise pentecôtiste de Jesosy Mamony (1963), Ny Fiangonana Protestanta Kristianina malagasy vavolombelona (1967), les pentecôtistes unifiés en 1997, etc.

certaines individus (chrétiens ou non – chrétiens) font des consultations en cas de maladie réputée incurable, et certains sont piégés par des charlatans ou même des malfaisants qu'on appelle des sorciers ou « *mpamorika* ». A certains égards, le terrain de bataille religieuse y est très vaste et les « *antagonistes* » sont multiples : les religions historiques¹²⁰ versus nouvelles sociétés religieuses¹²¹.

Parmi ces religions historiques, la religion musulmane, avec ses subdivisions (Shiites et sunnites) tient aussi une place dominante surtout dans les bas quartiers. Des mosquées y sont déjà érigées. Mais dans l'espace tananarivien, les membres de cette religion sont majoritairement des orientaux (arabes, etc.) et du point de vue autochtone, des gens issus de régions côtières. Sachant que la ville d'Antananarivo est une capitale à la fois politique et économique de Madagascar, elle est en quelque sorte le centre du monde géographique et social de Madagascar. Cette particularité l'oblige à proposer des offres pour satisfaire les besoins de ses sociétaires. Les « *Halal* »¹²² se présentent partout : hôtel, boucherie. Des chrétiens hôteliers et bouchers, pour leur survie, et suivant leur quartier d'implantation, s'adaptent à cette situation pour attirer des clients et arrivent à s'inscrire parmi ces « *halal* ». En plus, les fanfares des mosquées envahissent tous les jours l'espace sonore des citoyens avec leurs psalmodies coraniques. Tout cet environnement socioreligieux affecte chaque individu. D'une part, cela affermit la religiosité des non-musulmans en impulsant un sentiment de répulsion ou de discrimination et d'autre part, l'adaptation à l'interculturalité religieuse s'avère devenir l'habitus des tananariviens en général.

A certains égards, une migration ethnique peut être constatable face à ce foisonnement ethnico-religieux dans cet espace urbain. En plus, cette migration n'est pas seulement interne, elle est aussi externe. D'où la présence de turcs, d'iraniens, d'indo-

¹²⁰ Les catholiques, les protestants, les anglicans et les luthériens se situent parmi les églises historiques, appelées aussi vétérochrétiennes. Ces églises vétérochrétiennes constituent encore la majorité de la population tananarivienne. Mais historiquement oublié dans les répertoires heuristiques des savants occidentaux, l'Islam fait partie aussi de ces religions historiques.

¹²¹ On peut en citer entre autres, les mormons (ou l'Eglise des saints des derniers jours), les adventistes, Victory Chapel, Winner's Chapel International, EMIA (Eglise Ministère des Apôtres), Témoin de Jéhovah, l'Eglise Evangélique SHINE, etc. Actuellement, ces églises ne sont plus appelées sectes mais *Fiangonana Zandriny*. Ces nouvelles religions ne sont pas les seules qui dominent l'espace tananarivien, il y a aussi des églises de réveil (Sampana Fifohazana), ainsi que des églises dissidentes des grandes églises ou des *Fiangonana Zandriny* même, entre autres, la plus ancienne FMTA, le FPVM, Guerrier du Christ, Apôkalipsy, Vahao ny oloko (dissident du FJTSa7), *Fiangonana ara* – pilazan-tsara, etc.

¹²² Dans la religion musulmane, le mot *halāl* (en arabe : حلال [ḥalāl], « permis », « licite ») désigne tout ce qui est autorisé par la *Shari'a*, la loi islamique. Cela ne concerne pas seulement la nourriture et les boissons, mais également les habitudes de vie, la « morale musulmane ».

pakistanaï, de comoriens, d'arabes, de guinéens dans la ville. Nombreux parmi eux sont des grands opérateurs la nationalité malagasy. Ces grands opérateurs font, de temps en temps, des investissements dans le domaine politique, entre autres lors des campagnes électorales. En plus, ces commerçants musulmans emploient des agents de l'Etat en tant qu'agents de sécurité. Encore plus, des rumeurs médiatiques portant sur l'accord pour la construction des milliers de mosquées problématise la bonne application de la laïcité, en tant que loi constitutionnelle.

Revenant à l'histoire religieuse de Madagascar, le processus actuel, surtout au début du troisième millénaire, manifeste une réactivation de l'Islam en tant que religion et société religieuse. Ainsi, les débats font référence à ce sujet. A Madagascar, la longue domination chrétienne issue du monde occidental est, en quelque sorte, dominée elle-même par la mondialisation islamique. De ce fait, il est nécessaire de mettre en exergue : *comment les réalités socioreligieuses vécues par l'Islam s'enracinent, se perpétuent, et croissent dans une société fluide, plurielle et complexe et, comment à travers ces faits les religieux se construisent-ils socialement ?*

Pour appréhender directement la confrontation entre religions sur un même territoire, nous nous intéresserons aux interactions, aux échanges qui se produisent entre plusieurs groupes religieux.

3.2. La phase de construction : la construction des modèles d'analyse

3.2.1. Hypothèses

La thèse de R. Delval, parue en 1967, soutient que l'actuelle communauté musulmane est le résultat d'une série d'immigrations très diverses (Cf. Houssen D., 1979 : 71 ; P. Vérin, 1972 et Gueunier N., *Op.cit.*). Considérée à l'heure actuelle comme un phénomène invariant dans la société tananarivienne, ce mouvement migratoire promeut de nouvelles cultures, de nouvelles pratiques religieuses, etc. Pour résoudre cette problématique, les hypothèses suivantes méritent d'être avancées :

- Par des intégrations polymorphiques, les musulmans feraient à la fois des affirmations et des revendications identitaires ;
- La situation multiconfessionnelle, à travers laquelle l'Islam se présenterait comme une menace pour d'autres produit de façon sereine un sentiment de répulsion

aboutissant à un conflit culturel et / ou religieux par l'adoption d'un comportement ethnocentrique que nous appelons « *alter – religiophobie* », voire islamophobie ou bien à une « *lutte des places* » ;

- La mise sur pied des principes de la laïcité favorise à la fois l'éclatement et le pluralisme religieux, et tous les deux laisseraient un « *terrain nu* » propice à la prolifération religieuse et provoqueraient des frustrations intra / inter institutionnelles et sociales.

3.2.2. Rubriques épistémologiques et approche théorique

« La réflexion épistémologique s'impose à tout chercheur soucieux d'effectuer une recherche sérieuse car elle permet d'asseoir la validité et la légitimité de la recherche. Tout travail de recherche repose, en effet, sur une certaine vision du monde, utilise une méthode, propose des résultats visant à prédire, prescrire, comprendre, construire ou expliquer [...]. La réflexion épistémologique est donc consubstantielle à toute recherche qui s'opère. » (Martinet, 1990)

La sociologie, considérée comme une entreprise interdisciplinaire (Hammel J., 2005 : 107 – 115), est une discipline gigantomachique (Demeulenaere, *Op. cit.* : 4). Donc, dans une recherche sociologique, des entreprises épistémologiques doivent être mises en connexion. C'est ainsi que dans cette recherche sur la « *prégnance de la religion musulmane dans un contexte de pluralisme religieux* » au sein de la société tananarivienne, on mettra en exergue des interactions disciplinaires pour l'appréhension de ce fait sociologique. En général, notre entreprise s'inscrit dans la ligne de la sociologie des religions, mais la démarche heuristique nécessite ce décloisonnement disciplinaire.

3.2.2.1. Disciplines mobilisées

Les questions posées au sujet de la dynamique musulmane à Antananarivo sont bigarrées ou hétérogènes. Elles permettent de manifester un continuum entre la sociologie des religions et celle de l'Islam. En plus, cette étude, comme nous l'avons déjà mentionné, nécessite la coopération de toutes les sciences. Le thème de la prégnance de l'Islam dans un espace urbain se situe donc à l'intersection des problématiques des branches de la sociologie.

Islam et Sociologie des religions

Elle se propose d'étudier la structure et la vie des groupes organisés dont le sacré est le principe et la fin (Le Bras, 1956 : 3 -17). Pour ce faire, le sociologue s'astreint à récolter

des récits, à faire des entretiens sages, à lire des traités, à interpréter des cérémonies (Ibid.). En plus, il doit observer la statistique des monuments, la place du groupe religieux en question au sein de la ville : confusion dans l'islam ; intimité, en pays chrétien (Ibid.). Bref, la sociologie des religions étudie les phénomènes religieux selon la démarche des sciences sociales.

« Stigmatisée » comme une « exception française » (Milot M., 1998 : 9), la laïcité promouvait la dynamique des identités et des appartenances religieuses (Portier P., 2009 : 321). La sociologie de la laïcité étudie, en quelque sorte, la régulation des croyances au sein d'une société ou d'un Etat. Cette régulation repose sur deux axiomes : l'axiome de l'égalité (aucune religion n'est juridiquement distinguée des autres) et celui de la privatisation (reléguée à un statut privé, les églises peuvent s'organiser sans intervention de l'Etat). Autrement dit, la laïcité met en valeur le principe de dissociation des sphères, la liberté de conscience et la règle de non-discrimination (Ibid., 323). Ainsi, l'Etat doit rester neutre en matière de religion. Cette neutralité n'est pas seulement l'impartialité, qui suppose que l'Etat traite de façon égale toutes les religions ; l'Etat neutre ne peut aider ni gêner *aucune* religion (Milot M., *Op. cit.* : 13). La loi de laïcité a fait progresser au sein de la société : l'individualisme religieux et l'indifférence religieuse (Baubérot J., 1993 : 440). De même, la laïcité à l'« exception française » favorisait le développement de l'Islam et la perte d'emprise accélérée des grandes institutions religieuses (Ibid.). Par rapport à ces propos mettant l'accent sur la laïcité, la sociologie des religions permet de mettre en exergue comment cette idéologie post – révolution française entretient à la fois un processus de pluralisme et d'éclatement confessionnel. La doctrine de la laïcité permettrait aux musulmans de revendiquer et d'affirmer leur identité religieuse et sociale. Ainsi, la sociologie des religions servira – t – elle d'explicitier, à travers des variables qualitatives et quantitatives, la première et la troisième hypothèse.

Traité en sciences sociales comme un objet de recherche comme les autres, l'Islam est toujours considéré comme « une religion étrange » (Cesari, 1997 – 1998 : 41 – 58). Pourtant, le sociologue Felice DASSETO considérerait l'islam comme des « faits sociaux ordinaires ». Pour d'autres, le phénomène musulman reste toujours « un objet chaud » (Leca, 1988) et qui, depuis l'attentat du 11 septembre 2001 portait une « image négative » (Helly D., 2002 : 6). Cette image issue de l'idéologie occidentaliste voit en l'Islam « un bloc inapte à la modernité ». Ce propos dissimule une guerre culturelle entre l'occident et l'Islam. Pour

éviter toute vision trop subjective, voire non – sociologique de l’Islam, Charnay (1994) propose une longue approche méthodologique pour bien appréhender l’Islam en tant qu’ensemble totalisant (429 – 534).

Sociologie de la ville

Dans les entreprises sociologiques, la ville était considérée comme « *laboratoire social* », « *un produit de la nature humaine* », à l’intérieur de laquelle « *des forces sont à l’œuvre qui tendent à produire un groupement ordonné et caractéristique de sa population et de ses institutions* » (Park R.,)¹²³. Donc, avec cette branche de la sociologie, des objets et questions divers peuvent être évoqués, tels que la cohabitation entre différentes populations (cosmopolitisme) pouvant générer un phénomène d’inégalités ethno-raciales (Safi, 2013) et religieuses¹²⁴, l’économie locale ou l’organisation économique de la ville, mouvements des populations, transformations des quartiers¹²⁵. Ainsi la sociologie de la ville, en tant que discipline cherchant à expliquer intelligiblement les mutations citadines, les interactions entre diverses institutions et entre les sociétaires, contribue à comprendre les comportements religieux des citoyens face au pluralisme confessionnel sujets de la seconde hypothèse.

En plus, on peut recourir à la sociologie du pluralisme religieux, et à la psychologie sociale.¹²⁶ En plus, le recours à l’histoire de son implantation s’impose : comment l’Islam arrive-t-il à s’implanter dans une société exotique ? Comment cette religion détourne-t-elle la monopolisation chrétienne existant depuis environ deux siècles ?

D’autres disciplines connexes contribueront à la résolution de la problématique : la sociologie du pluralisme religieux et de la laïcité mettront en exergue le positionnement sociopolitique de l’Islam. De même, le recours à l’anthropologie économique d’obédience marxiste explicitera l’importance de l’économie dans la religion : l’économie comme facteur

¹²³ Sur ce point, on peut aussi se référer à Grosjean M. et Thibaud J-P., 2001 dans leur ouvrage *L’espace urbain en méthodes*, Editions parenthèses, Marseille. Ces auteurs ont considéré que la ville est un Laboratoire grandeur nature de la vie sociale, elle a donné lieu à une longue tradition d’expérimentation méthodologique (page 5).

¹²⁴ Avec le concept d’inégalité, on peut parler des différentes sortes de ségrégations dans le monde citadin à partir des inégalités économiques, des groupes d’appartenance, etc.

¹²⁵ Cf. Revue Annales de la recherche urbaine.

¹²⁶ Dans cette démarche, comme il est déjà mentionné précédemment, nous adoptons la démarche proposée par Quivy et Campenhoudt.

de stabilité religieuse d'une société et / ou d'une institution ainsi que celle de la religiosité de chaque individu.

3.2.2.2. Ancrages théoriques

- Intégration et représentation sociales des musulmans

Les travaux de lecture, les observations et les entretiens ont fournis ces cinq «centrations » qui expliquent comment la religion musulmane a pris une ampleur sociétale dans une ville fortement christianisée : le développement des marchés *Halal* et une forte présence musulmane dans les grandes activités économiques citadines, l'accroissement de l'intégration musulmane dans les institutions politiques, la socialisation¹²⁷ de la religiosité musulmane moyennant les œuvres de bienfaisance surtout dans les quartiers les plus défavorisés de la ville et la médiatisation, la promulgation de décrets ou de lois au profit des musulmans (Jour férié et chômé). Avec ces centrations, ces indicateurs de visibilité musulmane sont aussi assimilés à des formes d'intégration sociale de l'Islam au sein d'un espace social. De même, ces centrations permettent d'explicitier notre première hypothèse.

Parlant de l'intégration sociale, ces centrations coïncident avec la conception de Gaulejac et Taboada dans *La lutte des places* (1994). Dans ce paradigme heuristique, ils avancent que l'intégration sociale est tridimensionnelle : social, économique et symbolique. En faisant référence à l'aspect historique de l'intégration musulmane à Madagascar, ces trois dimensions se rangent de la façon suivante : à travers la première intégration, moyennant les transactions commerciales, l'Islam est d'abord économique. Cet aspect nous fait penser à l'activité du groupe mohammadien depuis l'origine. Puis, il devient peu à peu social ; et est devenu finalement symbolique. Dans le fonctionnement institutionnel et social de l'Islam, ces trois dimensions s'articulent entre elles.

En terre malagasy, c'est la dimension économique qui est déterminant et base de la reconnaissance sociale. Les musulmans Chiites, quelle que soit leur appartenance aux subdivisions religieuses (Khoja, Bohra, ou ismaéliens) sont socialement reconnus – de par leur essor économique – et le sont mieux que les sunnites. Certaines informations récentes précisent la domination économique des musulmans et leurs influences dans le monde

¹²⁷ Nous avons utilisé ici le terme de « socialisation » selon le simmelien du terme, c'est – à – dire rendre social, publique et légitime la religiosité musulmane moyennant divers moyens.

politique.¹²⁸ La première hypothèse, à cette issue essaie d'appréhender que par des intégrations polymorphiques, les musulmans font à la fois des affirmations et des revendications identitaires.

Issues de la découverte moscovicienne (1961), les représentations sociales¹²⁹ sont des schèmes cognitifs¹³⁰ typiques d'une culture, d'une classe sociale ou à un groupe en relation avec des objets de l'environnement social et servant à guider les actions (Abric, 1994 ; Godelier, 1984 : 181). En d'autres termes, c'est un « [...] système de savoirs, de croyances et d'attitudes, émanant d'agents collectifs, identifiant, justifiant, décrivant ou engendrant des pratiques socio – économiques, culturelles, religieuses ou politiques spécifiques ». (Férréol et Jucquois, 2003 : 304). Partagées par les individus d'un même groupe social, les représentations sociales structurent donc les pratiques sociales (Mulkay, 2006), et peuvent engendrer des discriminations envers un individu ou un groupe social, et elles varient aussi (Moliner et al, 2002) d'un groupe à un autre. A vrai dire, représentation sociale et discrimination sociale sont liées.

Dans une société de pluralisme religieux, la théorie des représentations sociales est appropriée pour approfondir pourquoi l'Islam, depuis ces deux décades du troisième millénaire, est parvenu au centre des débats entre les membres et les chefs d'églises, notamment celles qui sont historiques.

- **La théorie bergérienne du pluralisme**

La réalité religieuse tananarivienne est caractérisée par un emboîtement confessionnel. Cet emboîtement influence non seulement les institutions religieuses, mais aussi chaque individu ou chaque sujet religieux. A cet égard, théorie bergérienne du pluralisme permet de comprendre et d'analyser notre seconde hypothèse qui avance que la situation de pluralisme pourrait constituer une menace pour certaines entités religieuses. La démonopolisation religieuse – dans la société américaine – a obligé plusieurs groupes

¹²⁸ L'émission Fivoy de la Radio Nationale Malagasy en a parlé le samedi 18 Avril 2016.

¹²⁹ Depuis Serge Moscovici, un psychanalyste de renommé, le concept de représentation sociale est devenu un concept de référence dans certaines entreprises sociologiques et psychologiques. La représentation sociale est analysée comme des productions mentales sociales ou forme de connaissance socialement marquée par sa genèse, sa circulation et ses fonctions. (Cf. Jodelet D., 1991, *L'idéologie dans l'étude des reproductions sociales*, p.8

¹³⁰ Même si la représentation sociale est traitée comme un phénomène cognitif, cette définition n'est pas reconnue de tous les psychologues.

religieux à entrevoir des formes de coexistence sociale et qu'aucun d'entre eux ne pouvait dominer (Berger, 1967, p.118). En Europe Occidentale, la Révolution française, suivie de la promulgation de la loi de la laïcité en 1905, ainsi que la Réforme religieuse ont introduit des formes d'organisation et de confession différentes. L'éclatement de la chrétienté aboutissait à l'établissement d'un climat de tolérance de plus en plus marqué envers les déviations religieuses. Après les guerres de religions, l'Angleterre a consacré vers 1660 la coexistence harmonieuse des différents partis religieux et les révolutions américaine (1783) et française (1789) ont encore développé la conscience d'un pluralisme religieux incontournable en dissociant le pouvoir de l'Etat et celui de l'Eglise (cf. Nigizama, *Op.cit.* p.111).

La perte de son monopole par la religion est « *un processus sociostructurel aussi bien que sociopsychologique* » (Berger, cité par Willaime, *Op. cit.*, p. 105). Il s'agit d'un changement fondamental qui affecte aussi bien le statut sociétal de la religion – sa situation sociale et son statut épistémologique dans la société globale – que le régime du croire et les rapports individuels à la religion :

« *Les traditions religieuses ont perdu leur caractère de symboles recouvrant la société dans son ensemble : celle – ci doit trouver son symbolisme englobant ailleurs. Ceux qui continuent à adhérer au monde tel qu'il est défini par les traditions religieuses se trouvent dès lors dans la position de minorités au niveau de la connaissance – statut qui pose des problèmes sociopsychologiques aussi bien que théoriques* » (ibid.)

En effet, des groupes religieux se concurrencent mutuellement. Du fait de cette situation, les ex-monopoles religieux « *are forced to deal with legally tolerated and socially powerful rivals in the definition of reality* ¹³¹ »

Ensuite, la sécularisation – une « *autonomisation progressive des secteurs sociaux qui échappent à la domination des significations et des institutions religieuses* » (Berger et Luckmann, *Op.cit.* : 118), ou bien « *un processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux* » (Ibid. : 174) – a introduit la liberté de choix entre dire oui à la tradition précédemment dominante ou lui dire non et/ou lui préférer une autre tradition. Berger affirme que c'est la sécularisation, spécialement celle de l'économie et du politique, qui conduit à la démonopolisation des

¹³¹ Traduction : les ex-monopoles religieux sont obligés de concéder à une tolérance légale et à des puissants rivaux sociétaux dans la définition de la réalité.

traditions religieuses, et ipso facto à une situation pluraliste¹³². Autrement dit, la force historique globale qui produit le pluralisme est plutôt la sécularisation (Ibid. : 118).

« *Le pluralisme se caractérise par le fait que l'État cesse progressivement d'être un instrument de renforcement des institutions religieuses* » (Ibid. : 119). L'État devient un arbitre neutre. C'est la doctrine de la séparation de l'Église et de l'État¹³³ ou la laïcité qui devient le principal dogme pour la non – immixtion des deux entités (Etat – Religion) dans les affaires de l'une et celles de l'autre. Une telle situation favorise le développement de nouvelles bureaucraties religieuses qui se concurrencent mutuellement, dans le contexte d'un véritable marché de biens religieux au niveau national qu'international.

- **Approche dynamique de la présence musulmane**

Les relations humaines, les différentes institutions, les habitus, tout ce qui a un caractère social sont faits de construits sociaux (Brochier C., 2015 :25). L'idée de construction sociale s'explique donc, à cet égard par l'historicisation des structures et des phénomènes sociaux (Ibid.). Les choses sociales ont donc une histoire. L'Islam tananarivien, en tant qu'objet sociologique a traversé une longue histoire. Sa présence dans notre champ d'étude est à la fois le fruit d'une migration superstructurelle et un processus d'universalisation amplifié par l'adoption de la loi de la laïcité. C'est avec cette dynamique que nous pouvons approfondir sociologiquement la dernière hypothèse. Ainsi, l'approche historique, voire dynamique accède – t – elle à appréhender qu'une réalité a pris sa forme actuelle grâce à un long processus (Campenhoudt et Marquis, 2014 : 259). C'est dans ce sillage que la sociologie dynamique et critique¹³⁴ focalise sa réflexion sur l'étude des changements, des mutations sociales, des mouvements sociaux et du devenir des sociétés,

¹³² Berger précise que la notion d'Église elle-même constituait un potentiel de sécularisation qui devait tôt ou tard conduire à une situation pluraliste. (Berger, 1969a, pp. 136-137, 1995, pp. 31-32). (Berger, 1969a, p. 137).

¹³³ Berger mentionne deux versions de cette doctrine : celle américaine et celle française : « Il s'agit, en particulier, d'une tendance à séparer, dans les institutions, l'État et la religion. Qu'il s'agisse là d'une question pratique, sans lien, originellement, avec un anticléricalisme idéologique, comme en Amérique, ou qu'elle soit liée à un laïcisme anticlérical ou même antireligieux, comme en France, cela dépend des facteurs historiques particuliers à l'œuvre dans les différentes sociétés. » (Berger, 1971b, p. 208)

¹³⁴ Sa sociologie est critique dans le sens où elle oppose les théories structuralistes et fonctionnalistes : ces deux mettent à l'écart le changement social et portent l'attention seulement sur ce qui fonctionne ou sur ce qui est stable. En fait, ces deux courants ne prennent pas en considération l'histoire, la dynamique sociale dans leur champ explicatif.

notamment africaines.¹³⁵ Se spécialisant en sociologie négro-africaine et pionnier de la sociologie dynamique, Balandier prône une approche dynamique et non statique des phénomènes sociaux. A cet égard, le recours méthodologique aux matériaux historiques s'avère être efficace dans la mesure où il permet de faire une analyse descriptive dense, riche et substantielle en examinant les processus sociaux, ou les mutations sociales observés à partir de l'évolution du paysage religieux tananarivien (Trom D., 2003).

Les trois grands fondateurs de la pensée sociologique tels que Durkheim, Marx, Weber ont montré que le phénomène religieux ou la religion est sociologiquement compréhensible et intelligible¹³⁶. Divers paradigmes peuvent être prêtés pour étudier les phénomènes religieux. A ce sujet, Georges Balandier voit que, dans le continent africain, la religion est à la fois un principe organisateur des rapports sociaux et source de transformations profondes, voire de révolutions (Dianté E., 2017 : 249 - 250). Autrement dit, Balandier, dans son approche dynamique trouve dans la religion une influence particulière et considérable dans la vie politique des sociétés africaines. Elle est essentiellement vectrice des dynamiques sociales (Ibid. : 261). Suivant cette ligne de pensée, le retour de l'Islam ou bien la réactivation de l'Islam dans la société tananarivienne se présente comme un élément catalyseur et révélateur des troubles au sein de la société et au sein de certaines institutions, et conduit finalement à redessiner un nouveau paysage religieux.

Selon cette nouvelle orientation, Balandier apporte une rupture avec les traditions heuristiques qui se bornent sur la stabilité et la staticité des sociétés. Le système social est toujours en mouvement et là se mêlent l'ordre et le désordre, et les dysfonctionnements y sont considérés comme source des désordres sociaux (Balandier, 1971 : pp.13-16). Les mutations existant au sein de chaque société, pour lui, sont les fruits du « *dynamique du dedans* » et celle « *du dehors* ». Chaque société est influencée par son rapport avec les sociétés qui lui sont étrangères et cela se manifeste au niveau de sa structure sociale, politique, culturelle et économique. Des éléments du dedans peuvent aussi favoriser cette dynamique. Dans cette optique balandierienne, la dynamique religieuse analysée offre une

¹³⁵ Nous avons bien précisé « sociétés africaines » parce que depuis son premier terrain, et tout au long de ses entreprises socio-anthropologiques, Georges Balandier a consacré tout son temps à l'étude des sociétés africaines et généralement « l'Afrique Noire ».

¹³⁶ A cet égard, pour expliquer la religion, Emile Durkheim a prêté l'approche fonctionnaliste, Marx prônait l'approche matérialiste de la religion et Max Weber l'approche compréhensive.

vision plus explicite sur les interactions religieuses dans la ville d'Antananarivo ainsi que le portrait sociologique de chaque institution en question. De même, ces éléments du « dedans » et du « dehors » confirment que le phénomène de l'Islam dans la ville d'Antananarivo n'est pas seulement comme un phénomène qui est « là », comme un « Dasein », si nous empruntons le concept de Martin Heidegger, l'Islam était déjà là, mais son influence est polymorphique. Des éléments non seulement explicatifs de cette influence mais aussi confirmatoires de son intégration et de sa volonté dominatrice se manifestent dans divers domaines en des moments différents.

Parallèlement à cette approche dynamique, l'approche situationniste est aussi nécessaire parce que la mobilité ou la dynamicité de chaque société se manifeste dans des situations et en dépend beaucoup. Autrement dit, la pertinence de ce choix du paradigme situationniste n'est pas antithétique à l'approche dynamique. Les deux sont bel et bien complémentaires. Diverses situations ont influencé le processus de la croissance musulmane dans la société tananarivienne. L'analyse de ces situations n'est donc pas adaptée à la sociologie présentiste (Elias, 1987) ; le situationnisme méthodologique (Joseph, 1998) est un pamphlet du « présentisme sociologique ». Basé sur des situations de moments différents, d'origines différentes (du dehors ou du dedans), la puissance heuristique de ce paradigme part des enquêtés qui sont à la fois acteurs et témoins de l'histoire. Les notes de terrains (journal, enregistrement des séquences langagières, conversations, réunions, fêtes, autres circonstances liées au phénomène étudié) ont révélé que l'individu en tant qu'acteur et témoin de l'objet sociologique en question est à la fois proche et distancié, familier et étranger, subjectif et objectif face à cet objet.

3.3. La phase de constatation

3.3.1. Préalables et précisions : le choix méthodologique

Rangé dans un vaste univers symbolique ou de système symbolique et de construction théologique, l'Islam a son propre contenu objectif de pensée assimilée à une culture (Karl Popper). Ce système culturel religieux détermine les attitudes religieuses des adeptes. C'est la religion qui, à travers son fondateur ou ses premiers partisans, conçoit leur base de système symbolique propre, cohérent, contingent et original (Donnadieu, 2002 : 1). Ainsi pour décrypter un univers religieux, le chercheur, tout en restant sociologiquement étranger à son objet d'étude, doit prendre en compte quelques principes méthodologiques : la rupture

épistémologique et l'observation participante. Considérée comme exigence méthodologique, ces deux principes sont considérés par Edgar Morin comme « *préalables de la raison modeste* » (Ibid., 2).

Sachant que, la présence voire la croissance musulmane à Antananarivo et à Madagascar est un fait social multidimensionnel et multifactoriel, l'optique durkheimienne propose de « *considérer les faits sociaux comme des choses* » (Durkheim, 1983). Cette démarche de chosification et d'objectivation du fait social, garant de sa scientificité, est inévitable dans le domaine heuristique. Un fait social, tel que le phénomène religieux l'est aussi n'est pas un objet hermétique, opaque. Il a un aspect de « *dasein* », selon la philosophie heideggérienne. Non seulement, le fait religieux est là et reste immobile, mais il est là sous l'influence de différents facteurs. Et avec la société d'où il est né, il vit en suivant son dynamisme sous diverses façons. Loin d'être une pure vision holistique, nous essayerons, sous l'influence de la conception d'Albert Einstein de voir la chose dans tous ses aspects. Dans ce cas, malgré la complexité d'une étude sociologique de l'Islam, il est très important de le situer dans son environnement. Cela nous permet de comprendre les échanges interreligieux, intersociétaires, voire interinstitutionnels. Cette compréhension, à travers une lecture historique de l'Islam en tant que système religieux, aide à appréhender son évolution dans un espace social. Autrement dit, une investigation systémique doit être munie d'une approche diachronique.

Pour cette thèse, nous adoptons une approche mixte à la fois qualitative et quantitative. Cette approche peut être appelée : méthodes combinées, recherche mixte (Thomas, 2003), recherche intégrative (Johnson & Onwuegbuzie, 2004), recherche multiméthodique (Hunter & Brewer, 2003; Morse, 2003), opérationnalisme multiple (Campbell & Fisk, 1959), triangulation de méthodes (Denzin, 1978; Jick, 1979) ou bien « le troisième mouvement méthodologique » (Tashakkori et Teddlie, 2003 : 45)

La méthode qualitative s'avère être « *l'un des principaux outils des sciences sociales, permettant de tester les hypothèses explicatives* » (Bréchon P.)¹³⁷. Dans la tradition méthodologique, la recherche qualitative privilégie l'induction (Deslauriers, 1987 : 145). L'importance de l'induction appelle la simultanéité de l'analyse et de la collecte des données

¹³⁷ Cf. Pierre Bréchon (Dir.), *Enquêtes qualitatives, enquêtes quantitatives*, in www.enquetesqualiquanti.fr, consulté le 16 Avril 2016.

(Ibid.). En plus, la recherche qualitative « *is the systematic inquiry into social phenomena in natural settings. These phenomena can include, but are not limited to, how people experience aspects of their lives, how individuals and/or group behave, how organizations function, and how interactions shape relationships*¹³⁸ (Bogdan R., 2006 et Corbin J., 2008).

L'autonomisation de ces deux méthodes aboutissant au développement épistémologique et conceptuel de chacune d'entre elles n'aboutit pas à une meilleure compréhension du phénomène social. Se baser tout simplement sur le quantitatif réduit la démarche heuristique à une conclusion déterministe, voire incomplète. Cette méthode, généralement héritée de la sociologie française exclut l'aspect qualitatif du social. Le fait social est un complexe d'objectivité et de subjectivité. Pour cela, prôner seulement une méthode conduit à la dichotomisation de l'approche quantitative et de l'approche qualitative. Une pure approche quantitative ôte l'aspect qualitatif de l'action sociale ainsi que celui de la rationalité individuelle de l'acteur. De ce fait, ces deux méthodes sont complémentaires. Et cette complémentarité devient un point de rencontre entre le langage des sciences sociales et le vécu quotidien (Giddens, 1976 : 162). Le langage des sciences sociales produit des concepts, et le vécu quotidien, avec ses langages triviaux devient un catalyseur du langage des sciences sociales.

3.3.2. Les techniques retenues

3.3.2.1. Choix de la population d'étude

Pour répondre au mieux à l'analyse de la dynamique religieuse et surtout de la prégnance de la religion musulmane dans notre champ d'investigation, plusieurs facteurs nous ont rationnellement déterminé pour constituer cette population d'enquête.

Le facteur géographique est l'un des plus essentiels pour cette analyse. Les hautes villes tananariviennes, où vivent généralement les descendants des familles royales ou de la haute noblesse, allégeant à des palladiums tels que Ikelimalaza et Rafantaka, puis converties au christianisme, notamment le protestantisme, le catholicisme et l'anglicanisme, sont

¹³⁸ Ce qui signifie que l'approche qualitative est l'enquête systématique sur les phénomènes sociaux en milieu naturel. Ces phénomènes peuvent inclure, mais ne sont pas limités à, comment les gens vivent des aspects de leur vie, comment les individus et / ou les groupes se comportent, comment les organisations fonctionnent et comment les interactions façonnent les relations.

dominées par des monuments historiques et culturels hérités des missionnaires chrétiens. Les bas – quartiers, vu ses caractéristiques toujours en mutation – géographique, démographique, culturelle, etc. – sont soumis à des activités de prosélytisme par diverses confessions religieuses d’obédiences différentes (Evangéliques, mouvement de réveil, pentecôtistes, etc.) et connurent récemment une croissance musulmane. Ces quartiers populaires voire cosmopolites, sont donc dominés par la multiculturalité ou par la plurireligiosité, et au sein desquels les individus ont une perception spécifique des vécus religieux dans le vécu quotidien des sociétaires ainsi que les interactions suscitées par ce « vivre ensemble religieux ».

Le facteur cognitif ensuite. Comment les individus comprennent le changement de son paysage religieux. Le pacifisme religieux dans la société tananarivienne n’est pas un phénomène à négliger. Chaque individu a sa façon de rationaliser, de comprendre et de vivre le pluralisme religieux et surtout la présence musulmane auxquels il fait face quotidiennement.

Autour de ce dernier s’attache le facteur religieux et politique pour savoir à quel point le pluralisme religieux en tant que fait social, issu d’une résolution politico – juridique, influe sur les institutions religieuses en vue de se défendre de la domination de l’autre « religion / religieux ».

Le facteur économique, ce facteur joue aussi un rôle très important soit au sein de l’institution religieuse, soit dans le recrutement des adeptes. Avec ce facteur, nous pouvons appréhender à travers les réponses comment les individus optent pour l’appartenance à une religion et comment les institutions religieuses ou groupements religieux attirent ou perdent aussi leur « client confessionnel ».

A partir de tous ces facteurs, les variables âge, appartenance et pratique religieuses, niveau d’instruction, statut (politique et religieux), catégorie socioprofessionnelle, région d’origine, revenu mensuel des ménages, permettent de déterminer de façon quantitative et de faire apparaître certaines régularités de la réception ou du rejet de « l’autre religion / religieux ». Autrement dit, dans ce milieu à prédominance chrétienne, avec sa caractéristique plurielle et conflictuelle, ces facteurs permettent de révéler sociologiquement la perception de l’Islam dans l’espace public, idéal (voire imaginaire).

Puisque la religion n'est pas un phénomène statique, elle bouge, elle est toujours en mutations. Sur ce point, Robert Tessier arrivait à concevoir dans la société contemporaine une « *métamorphose du cosmos sacré* ». Pour pouvoir cogiter le passage de l'Islam oublié – dans le répertoire scientifique malagasy – à l'Islam visible, les enquêtes historiques ont bel et bien une puissance heuristique.

De ce fait, des enquêtes qualitatives sont mobilisées auprès des acteurs et des témoins. Pour cela, des politiciens, des dirigeants religieux, des acteurs rattachés à l'Etat (à l'instar du Samifin), des vendeurs de produits Halal (Restaurant, boucherie), ainsi que des consommateurs *halals* (*musulmans et non – musulmans*), ont été enquêtés. En plus, des enquêtes documentaires tels que les documents journalistiques, certaines vidéos, recueils de données à travers les ateliers ou au sein de certaines institutions nous ont permis d'approfondir et d'appréhender notre objet de recherche.

Voilà pourquoi, notre population d'enquête est largement cosmopolite et choisie à partir d'un échantillonnage stratifié. Ce choix est fait en partant de l'historicité de chaque institution religieuse et du nombre de ces adeptes, ainsi que son influence dans le milieu social. 405 personnes ont été enquêtées et réparties de la manière suivante :

Tableau n°3 : La population d'enquête

Statuts socioreligieux	Effectif
Catholiques	105
Protestantes FJKM	80
Protestantes FLM	62
Anglicanes	44
Nouveaux groupements religieux	39
Musulmans :	
- Sunnites	13
- Chiïtes :	
- Khojas	06
- Bohras	06
- Ismaïliens	03
Politiciens	25
Responsables religieux chrétiens	15
Responsables religieux musulmans	07
TOTAL	405

Source : Le chercheur, 2018

3.3.2.2. L'observation

« En sociologie des religions la (participation observante) implique la participation du chercheur au contexte expérientiel des pratiquants, particulièrement à même de lui permettre de définir en connaissance de cause les efforts individuels entrepris pour donner du sens à la vie » (Soulé, 2007 :132).

Habituellement, l'observation, c'est la porte de la recherche en sociologie, c'est la première technique de recueil de données, presque *naturelle*. Elle est essentielle et obligatoire. Pour cette thèse, nous avons assisté à des réunions de certaines institutions religieuses notamment le FFKM, la FLM avec leur projet Shalom, réunion de prière avec certains musulmans sunnites, visites des mosquées, des clients et des vendeurs de produit Halal. En plus, nous avons participé à des ateliers organisés par le Samifin et l'United Nations Counter – terrorism centre (UNCCT). A travers ces observations, généralement participante, nous avons noté surtout des mots qui se réitèrent souvent pour marquer leur expérience et l'interaction alter et inter-religieuse.

Certaines techniques d'observation systématique et dirigée aussi ont contribué à cette entreprise. A travers les journaux, certaines situations privilégiées, à l'instar de la célébration de l'Id – el – Fitr, des déclarations ministérielles sur la fermeture des écoles coraniques, la visite apostolique du Pape à Madagascar, permet d'enregistrer, d'estampiller certaines données événementielles, situationnelles et interactives pour notre recherche. En conséquence, ces observations fournissent des éléments relatant la vision de l'autre (religion) : les conflits existant autour d'un sujet religieux (conflits idéels, discursifs, praxéologiques, etc.), la façon dont certains individus défendent leur environnement ou leur écosystème religieux face à l'Islam et au pluralisme, les domaines les plus touchés par les interactions religieuses, les domaines oubliés mais favorables au conflit interreligieux. L'observation a également eu lieu pendant les entretiens semi directs.

3.3.2.3. Les entretiens

L'entretien non – directif est une pratique sociale et / ou un dispositif de recherche dont la définition minimale est la suivante : *« c'est un entretien principalement entre deux personnes (il peut être étendu à un groupe), un interviewé et un interviewer, conduit et enregistré par l'interviewer. Celui – ci a pour objectif de favoriser la production d'un discours de l'interviewé sur un thème défini dans le cadre d'une recherche »* (Blanchet, Giami, Gotman et Leger, 1993 :7). D'après le langage bourdieusien, les paroles profanes

sont les paroles vraies. Ainsi l'entretien, en tant que matériau très important de la recherche qualitative, offre à travers l'interviewé de meilleures connaissances des faits sociaux.

Comme la question religieuse est liée à la socialisation, à la vie familiale, au parcours de vie individuelle, nous avons jugé nécessaire le recours à quelques entretiens biographiques. Le récit de vie ou *life story* synthétisés à partir d'un entretien semi – directif ou non – directif permettait d'appréhender l'expérience religieuse d'un individu. Compte tenu de la méthode qualitative, les données biographiques s'avèrent être un élément qui efface toute sorte de « présentisme », voire « déterminisme » méthodologique. A la lumière de la pensée de Wittgenstein, ces données offrent une pluralité de « formes de vie » religieuse. Ces formes de vie rendent la réalité sociale étudiée plus compréhensive et écarte toute forme de standardisation d'approche, d'appréhension sociologique de l'objet en question.

Puisque la question religieuse est très subtile pour certains sociétaires, le recours à une interview de groupe ou *Focus group* permet de recueillir comment les individus représentent une institution religieuse ou un groupement religieux, comment ils expriment leur relation avec d'autres groupes de confession différente. En effet, le *focus group* permet à l'enquête de diminuer son stress et enrichit les données nécessaires à l'analyse.

Des entretiens libres se sont faits donc avec quelques responsables religieux de différentes confessions ainsi qu'aux groupes d'adeptes pour pouvoir mettre en exergue les identités individuelles et les représentations dissimulées dans leurs groupes religieux d'appartenance ainsi que celles de l'Islam dont il est question. Ces entretiens libres peuvent manifester explicitement les types de relations sociales, interpersonnelles, intergroupes. De même, pour des informations plus amples et approfondies, des rencontres régulières munies des entretiens ont été entreprises avec des politiciens. Ce qui veut dire que notre objet d'étude comporte une portée multidimensionnelle, voire pluridisciplinaire.

3.3.2.4. L'enquête par questionnaire

Des enquêtes sont menées dans les hautes villes, auprès des familles aisées ainsi que dans les bas quartiers auprès celles qui sont plus ou moins démunies sans considérer préalablement leur niveau d'instruction, leur appartenance religieuse. Prenant en compte l'historicité de ces milieux sociaux.

Pendant les enquêtes, l'administration des questionnaires (fermés et semi-libres pour avoir plus d'information) s'est fait par relation face à face durable, active, à domicile et individuelle pour maintenir la confidentialité de certaines réponses personnelles. Des questions posées concernent la connaissance de l'individu sur l'Islam et sur le paysage religieux d'Antananarivo. Pour cela, 38 questions sont posées aux enquêtés. Ces questions sont composées des études sociographiques et d'autres pourraient octroyer des données permettant de faire non seulement une religiométrie, mais de connaître comment l'individu perçoit le paysage religieux d'Antananarivo, comment il perçoit la religion musulmane, son influence sociétale, des QCM (Questions à choix multiples).

3.3.3. Recueil et traitement des données

Pour le recueil des données, nous avons utilisé en grande partie le dictaphone, l'appareil photographique. Les données enregistrées dans le dictaphone sont retranscrites pour pouvoir les manipuler, surtout pour faciliter la lecture. Se référant à l'objet d'études, une fois analysées, ces données sont destinées à expliciter les points de vue des enquêtés sur les facteurs de la croissance musulmane dans leur localité et à évoquer les impacts de ce phénomène religieux dans leur vie quotidienne en général et surtout sur leur vie religieuse.

En plus, nous avons eu recours à des papiers pré-imprimés pour pouvoir compléter ou cocher les réponses de façon à collecter soit des réponses qualitatives soit quantitatives. Pour les données qualitatives, nous procédons à la classification thématique et au codage des données. Donc pour l'analyse quantitative de certaines données qualitatives (ne comprenant pas les verbatims), le recours à des outils statistiques s'avère nécessaire.

Cette première partie sert à tramer l'ossature de notre recherche, c'est – à – dire la méthodologie. Elle a donc largement parlé de l'objet d'étude : la religion musulmane face au pluralisme religieux. Sujet subtil et complexe, présent dans un espace social toujours en mutation, ce phénomène dynamique influe sur la macrosociété non seulement tananarivienne mais aussi tout Madagascar, la religion musulmane – munie de divers paradoxes vus en son sein et vus aussi par des chercheurs – n'est pas facile à appréhender.

La complexité de la religion musulmane réside dans le fait qu'elle est une religion gigantomachique, un système totalisant, un complexe superstructurel. Gigantomachique et totalisant au sens où elle englobe tous les domaines de la vie religieuse et quotidienne non seulement de l'*Homo islamicus* mais aussi tout *Homo religious*. Superstructurellement compliqué par son enseignement théologique et philosophique, par sa nature juridique et doctrinale, par l'amalgame entre institution religieuse et institution politique, ainsi que par sa vision altermondialiste, l'Islam a réussi à devenir l'une des plus grandes religions du monde. Et malgré le schisme intra musulman et les dissidences entre les grandes divisions, l'Islam connaît un dynamisme D et une vitesse V dans le continent africain, y compris Madagascar.

De son caractère dynamique, ce phénomène religieux qu'est la religion musulmane nécessite une approche spécifique non – conventionnelle, non – déterministe mais plutôt une socio analyse, une herméneutique partant de diverses situations qui traversaient l'histoire religieuse, politique, économique, etc. de la localité dans laquelle nous focalisons notre recherche. Comme la situation heuristique de cette thèse paraît d'actualité, une approche diachronique et synchronique n'est donc pas à négliger. En plus, le vécu religieux et la perception de l'Islam des individus varie selon leur connaissance, leur quotidienneté, leur interaction, leur niveau d'information, etc. Pour cela, une démarche hypothético – inductive va contribuer à saisir au fond le fait social étudié. Cette démarche recourt essentiellement à la méthode mixte : une fusion de la méthode quantitative et qualitative. De ce fait, tout en prenant compte toutes les techniques et méthodes en sciences sociales, la recherche sur la dynamique musulmane, en tant qu'objet sociologique complexe et pertinent consiste à alterner ou superposer la déduction et l'induction. C'est ce que nous verrons dans les parties suivantes.

DEUXIEME PARTIE :

RENCONTRE PLURIRELIGIEUSE, ENRACINEMENT ET
ENJEUX DE LA PRESENCE MUSULMANE

En apportant une vision diachronique sur les discours et débats religieux dans le monde tananarivien, les débats conflictuels entre grandes Eglises ou Eglises historiques et nouveaux groupements religieux, péjorativement dénommés « sectes », cèdent la place à la perplexité conceptuelle et actancielle entre « lutter contre » ou « dialoguer avec » entre les églises chrétiennes, et entre grandes Eglises et Islam. Voilà pourquoi, cette deuxième partie répondra à la question : comment l'Islam, à l'instar de l'accroissement colossal des nouveaux groupements religieux, avec une Vitesse V, arrive – t – il à dominer la société pluri-chrétienne tananarivienne ?

A cette question, et à titre de rappel, les réponses à priori vont déployer que les intégrations de toute forme, voire polymorphique, l'emprunt de l'institution de la laïcité permettent à l'Islam de se propager presque au même rythme que le christianisme. Avec ces démarches intégratrices, les musulmans revendiquent tacitement leur identité, la reconnaissance de leur existence sociale, et cela plus tard constitue une menace pour les autres groupes religieux.

Ainsi, le chapitre 4 de cette partie médiane va – t – il décrire en quelques passages la perception de la croissance musulmane dans notre champ d'investigation. Puis, nous allons étudier les modes d'enracinement et d'intégration musulmans. Ce parcours présentatifs et explicatifs va évoquer les bases matérielles, c'est – à – dire, les facteurs les plus perceptibles de la présence et de l'accroissement musulman à Antananarivo. Le chapitre suivant parlera des portées idéologiques et politiques de ce phénomène social en mettant l'accent sur la laïcité. Le développement de l'Islam dans la société malagasy, plus précisément tananarivienne, est – il le résultat de la laïcité ? a – t – elle trait avec la liberté religieuse ? Les pratiques politiques mettant sur le même pied d'égalité les chrétiens et les musulmans sont – elles superstructurellement incompatibles à la constitution et aux doctrines de la laïcité ? Après avoir répondu à ces questions, le dernier chapitre de cette partie nous révélera les influences de la présence croissante des musulmans au sein de la société tananarivienne sur les institutions religieuses et sur la majorité chrétienne. Pour ce faire, il nous est important de scruter les représentations socio – chrétiennes de l'Islam, et les impacts socio - idéologiques et religieuses de ces représentations.

Chapitre 4 :

CROISSANCE MUSULMANE, INFILTRATION ET ENJEUX ECONOMIQUES

Cet objet sociologique complexe, subtile, mais touchant la pensée des sociétaires sans exception de classe ni d'appartenance religieuse, comme nous l'avons mentionné est au cœur des préoccupations de certaines institutions religieuses et celles de certains politiciens. Chose de plus en plus perceptible, la démonstration et l'appréhension de ce phénomène religieux nous est très important tout en scrutant les présumés facteurs et les preuves réelles ou idéelles de cette croissance musulmane. Tels sont les contenus de ce présent chapitre avec lesquels nous essayons de vérifier en partie la première hypothèse.

4.1. Perception sociale de la croissance musulmane

Pour parler de la prégnance de l'islam ou de la religion musulmane, il faut raisonner soit en terme quantitatif, soit en terme idéologique, qualitative (observation et constatation du fait). Sur le plan religieux, la société tananarivienne connaît un changement du paysage religieux. Le ministère de l'intérieur même recensait en 2014, 106 églises et confessions existantes à Madagascar¹³⁹. En ce moment même, des discours anti – sectes ou anti – églises dominaient presque dans les médias privés d'obédience religieuse. Certaines églises discouraient que les sectes sont des adversaires à combattre¹⁴⁰. Mais en même temps, l'islam gagnait du terrain, notamment dans les quartiers démunis de la ville, tels que 67 ha et Antohomadinika¹⁴¹. Suite aux discours anti – sectes, les débats interinstitutionnels et intersociétaires sur la visibilité musulmane ont vu le jour. Malgré l'oubli de l'Islam dans l'histoire religieuse et dans le monde heuristique malagasy, ces dernières décennies ont marqué la présence musulmane dans la société tananarivienne. Dans les Eglises, notamment les Eglises historiques, on a changé de

¹³⁹ Ces données nous ont été offertes lors des enquêtes sur la « *Dynamique identitaire et lieu social en contexte de pluralisme religieux dans le 1er Arrondissement de la ville d'Antananarivo* », mémoire de maîtrise en sociologie, Soutenu le 27 Octobre 2014 à l'Université d'Antananarivo. Actuellement, ces données sont évidemment changées à cause la multiplication des dissidences et de la création de nouvelles croyances.

¹⁴⁰ Lors des homélies dominicales ou pendant la célébration des sacrements, ces discours anti – sectes sont souvent entendus dans le mur des grandes Eglises. Et au contraire, des discours anti – vétérochrétiens sont publiés journalièrement dans les routes et dans les médias, notamment radios et télévisions.

¹⁴¹ Non seulement ces quartiers sont très démunis dans la cité tananarivienne, ils sont considérés comme le plus peuplés et le plus cosmopolites comme le quartier d'Ambohipo.

paradigme. Les discours anti – sectes changent en discours dissimulant des langages islamophobiques. Ce qui exprime qu’il y a peur de l’Islam, voire haine chez certaines institutions ecclésiastiques. En plus, ce changement de paradigme homélitique atteste, en quelque sorte, le poids de cette religion, anciennement implanté dans l’île, notamment sur la gestion des adeptes, qui sont généralement pauvres et vulnérables dans leur vie de foi.

Avec ces questions suscitant des réponses à la fois quantitatives et qualitatives, nous essayons de comprendre comment chaque unité statistique, malgré la diversité de leur appartenance religieuse conçoit le fait en question.

Avez – vous constatez la croissance musulmane à Antananarivo, malgré le changement du paysage religieux ? Depuis quand ? Que pensez – vous de ce fait social ?

Tableau n°4 : Opinion sur la croissance musulmane et repérage

Statuts socioreligieux	Constat sur la croissance musulmane			Années de présomption de la croissance musulmane			Effectif
	Oui	Non	Autres	2000	2009	2015	
Catholiques	105	0	0	0	67	38	105
Protestantes FJKM	80	0	0	5	39	36	80
Protestantes FLM	60	0	2	1	51	10	62
Anglicanes	44	0	0	0	28	16	44
Nouveaux groupements religieux	36	0	3	6	25	8	39
Musulmans :							
Sunnites	11	0	2	2	7	4	13
Chiites :							
Khojas	6	0	0	0	4	2	06
Bohras	6	0	0	1	3	2	06
Ismâiliens	2	0	1	0	2	1	03
Politiciens	21	0	4	0	19	6	25
Responsables religieux chrétiens	15	0	0	0	9	6	15
Responsables religieux musulmans	07	0	0	0	4	3	07
TOTAL	393	0	12	15	258	132	405

Source : Le chercheur, 2019

D’après ce tableau, 97,03% attestent qu’il y a une croissance des adeptes de l’Islam dans la société tananarivienne. Personne ne dit que l’Islam n’a pas connu de

développement en matière de client confessionnel. Seulement 2, 96% trouvent autres réponses à la question : « avez – vous constaté la croissance des partisans de l’Islam dans la société tananarivienne. Parmi ces derniers, il y a ceux qui constatent qu’il y a forte croissance chez les musulmans qui ne sont pas de groupe fermé : les sunnites et les chiites Khojas. Un ismaïlien a précisé que : *« depuis la transition dirigée par Andry Rajoelina, l’Islam s’est beaucoup accru non seulement à Antananarivo mais aussi dans d’autres régions »*.

De même, selon les enquêtes effectuées auprès de notre population statistique, l’année 2009 marquait la croissance et le développement de l’Islam dans la ville d’Antananarivo. Sur ce, 63,70% affirmaient que c’était en cette année que commençait la construction de l’institution Rassoul Akram à Antaniavo. Et depuis ce moment, des mobilités religieuses ou conversion religieuse sont constatées dans les voisinages. Pour les 32,59% qui disent que la croissance musulmane dans la ville d’Antananarivo remontait seulement en 2015, s’appuient sur diverses raisons, telles que l’accord de coopération avec Turkish Airlines, la coopération avec la nation marocaine, etc. Ce qui veut dire que le développement de l’Islam dans la société tananarivienne est influencé par l’arrivée des musulmans étrangers. Cette dynamique « du dehors » est accompagnée de la dynamique « du dedans » (Cf. Balandier).

Les données¹⁴² fournies par la Comité de la Lune (regroupant les dirigeants de chaque mosquée représentent aussi une croissance effective des adeptes de l’Islam. L’aspect quantitatif de la population qui avoisine les mosquées est donc l’un des paramètres pouvant aider à conjuguer ce pléthorisme musulman.

¹⁴²Selon les dires des individus enquêtés et membre du Conseil de la lune, ils ont bien constaté la croissance et que ces chiffres ne sont que des approximations. C’est ainsi que les données soit sur la croissance religieuse, soit sur l’appartenance religieuse à Madagascar ne sont pas des données statistiquement précises ; les données présentées officiellement ne sont que des approximations statistiques.

Tableau n°5 : Musulmans des quartiers avoisinant les mosquées

Localité	Effectif approximatif des fidèles qui fréquentent les mosquées	
	2015	2018
Anosizato	650	750
Isotry, 67 ha, Antohomadinika	17 500	21 000
Ambatonakanga et Ambohijatovo	3 000	3 200
Ambohipo	4 000	5 200
Ankorondrano	2 500	2 800
Total	27 650	32 950

Source : APMM, 2019

En espace de trois (3) ans, une croissance considérable est remarquée dans les localités peuplées de la ville. Pour expliquer cette croissance de 1,68% d'adeptes musulmans, la position et la caractéristique spatiale est un élément important. Dans ces localités où le mouvement migratoire est très fréquent, la croissance est incontestable. Mais cela ne peut seulement être le résultat de ce mouvement. Parallèlement à la mobilité spatiale et démographique, l'hypothèse de l'existence d'une mobilité religieuse est toujours à maintenir. En plus, la situation culturelle et religieuse constitue des postulats essentiels qu'on ne peut pas écarter.

4.2. Opinions sur la croissance musulmane

Comme l'Islam est la seule religion qui connaît une croissance grivoise, avec une vitesse V , en Asie, il connaît une triple augmentation lors de ces dernières décades avec une majorité étrangère. Ce qui signifie que l'immigration entretient de façon inédite un changement du paysage religieux. Selon les données officielles, publiées par Tanada Hirofumi de l'Université Waseda au Japon, environ 50.000 japonais se sont convertis à l'Islam. Les modes de vie des immigrants, y compris la pratique religieuse influe le choix religieux des autochtones. Jusqu'en cette période de crise sanitaire, et avec cette croissance de la population musulmane, dans l'archipel japonais, on recense au moins 120 mosquées.

A Antananarivo, avec la mauvaise gestion de la migration tant interne qu'externe, cette croissance est plus visible mais les données restent superflues. Depuis une décennie, des hommes en djellabas avec leurs barbes et képi, des femmes en Niqab, burqa, tchador, hijab remplissaient les rues de la ville, notamment dans les bas – quartiers. Notre investigation¹⁴³ récente sur la polygamie musulmane a révélé que l'Islam autorise cette relation conjugale pour quatre raisons : pour que les orphelins trouvent refuge si quelqu'un épouse leur mère, les nombres des prostituées diminueront au fur et à mesure que la femme a de conjoint pour la soutenir, les maladies sexuellement transmissibles s'effacent quand les hommes ont des femmes pouvant satisfaire ses besoins libidinaux, et la quatrième raison qui a trait à la croissance de l'Islam c'est que c'est seulement par le mariage que la religion musulmane s'accroît facilement. Quelques-uns de nos enquêtés le confirme.

393 individus de notre population statistique ont répondu d'avoir constaté la croissance musulmane à Antananarivo. En répondant ensuite à la question : que pensez – vous de cette croissance musulmane ? A cette question ouverte à laquelle les enquêtés peuvent évoquer plusieurs opinions, les réponses totalement qualitatives sont regroupées dans le tableau suivant.

Tableau n°6 : Panels sur la perception sociale de la croissance musulmane

Opinions	Effectif	Fréquence
Volonté de dominer les autres religions	129	31,85%
Paupérisation de la population	225	55,55%
Régression des religions chrétiennes	207	51, 11%
Voie à la création d'un Etat islamique	115	28,39%
Accord de coopération politique	98	24,19%
Fragilité territoriale	179	44,19%
Migration (interne et externe)	201	49,62%
Liberté religieuse	224	55,30%

Source : enquête du chercheur, 2019

¹⁴³ Sur ce, notre étude à l'Alliance française nous a permis de faire cette recherche pour un exposé sur un thème quelconque. Poussé par goût de la compréhension des faits religieux, ce thème nous a incités aussi à approfondir les relations socioreligieuses dans la ville d'Antananarivo.

4.2.1. La volonté dominatrice de l'Islam

En proposant des questions au choix multiples aux enquêtés, diverses raisons et perceptions de la croissance musulmane se sont évoquées. 8 items se sont dégagés. Ainsi, 31,85% de nos enquêtés répondent que la concurrence religieuse est caractéristique des sociétés à vocation pluraliste en matière religieuse. Ce qui implique que pour gagner plus d'adeptes dans le champ de bataille, des marketings doivent être mis en œuvre parce que la légitimité et/ou la célébrité d'une religion dépend de sa façon de persuader et de vaincre (en matière de nombre) les autres religions. C'est le cas de l'Islam tananarivien. Ces dernières années, sa volonté de domination est visible, et ce par le biais des actions sociales gratuites (éducation, repas, soins, etc.). En plus, cette volonté de domination est en quelque sorte, selon nos enquêtés, l'impact de la médiatisation de l'Islam, la médiatisation des actes terroristes, ou des formes de religiosité musulmane : le hajj (pèlerinage, la célébration de l'id-Moubarak).

4.2.2. La paupérisation de la population

De même, cette volonté de domination a une relation avec la paupérisation de la population. Le second item auquel 55,55% de nos enquêtés joignent leurs opinions sur la visibilité musulmane dans l'espace tananarivien, indique que « *des musulmans profitent de la pauvreté des sociétaires pour en faire des actes de prosélytisme religieux* ¹⁴⁴ ». A cet égard, on peut citer quelques *stories life* :

¹⁴⁴ Avec cette constatation de certains de nos enquêtés, nous avançons déjà une hypothèse sous – jacente qui porte sur la présence des instrumentalisation de la pauvreté par les dirigeants religieux.

Encadré n° 5: Quelques récits de vie révélant l'instrumentalisation de la pauvreté

Ony: Je suis une chrétienne, j'ai 47 ans, je suis veuve depuis 4 ans et ai 3 enfants. J'ai des difficultés pour nourrir ma famille et éduquer les enfants. Il y avait deux ans, j'ai entendu dire qu'il y a une éducation gratuite pour les jeunes qui veulent se spécialiser en informatique, j'ai contacté les responsables et ils ont accepté d'inscrire ma fille à cette université. Suite à des entretiens, le responsable a décidé de nous ravitailler en nourritures tous les vendredis. Après environ une année, le responsable nous a dit que : « en tant que membre de la famille musulmane, (même aucun acte d'initiation a été faite) il faut que vous vous habilliez en tchador ou que vous portiez des voiles musulmans. Et on a accepté, malgré notre appartenance à l'Eglise chrétienne. ...On a accepté parce que, moi, je ne peux pas assurer un meilleur avenir pour mon enfant sans cette aide. Pourtant, je reste dans ma religion d'antan.

Zaka : Je suis un catholique converti à l'Islam, j'ai 42 ans, je suis venu de Vohipeno. Je me suis converti pour la raison suivante : tout d'abord, Vohipeno est originellement musulman, nos ancêtres sont presque des musulmans. Dans le catholicisme, on nous a demandé de faire chaque année des deniers de culte, de faire la quête tous les dimanches, etc. Malgré notre pauvreté on est obligé de verser tout cela. Un jour, un ami musulman m'a raconté qu'en Islam, il n'y a pas de quête ni de denier de culte. Au contraire, on y gagne. Et là j'ai décidé de me convertir à l'Islam. Malgré les problèmes que cela a créé au sein de notre famille j'ai dit : ici personne ne me donne, ne m'aide, mais là, je prie et on m'a donné ; et je gagne plus qu'auparavant.

Ralôdy : J'ai 35 ans, je suis venu de la région de Vakinankaratra, je suis un chrétien converti à l'Islam. J'ai connu l'Islam il y a 2 ans. Auparavant, je ne suis pas bon pratiquant, je ne venais à l'Eglise que les jours de fête et pour les autres fêtes familiales. Je suis venu à Antananarivo pour trouver de travail. Finalement, on m'a embauché comme chauffeur d'un musulman, un responsable de la mosquée. Quand on est ensemble dans la voiture, il m'explique ce qu'est la religion musulmane. Au fur et à mesure, je suis convaincu que c'est la vraie religion, et j'ai décidé de me faire musulman, peu importe les réactions de ma famille. Maintenant tout est clair pour moi, je suis fier d'être musulman.

Source : Extrait du journal du terrain, 2018

Ces trois recueils biographiques concernant la trajectoire religieuse de ces individus révèlent tout d'abord l'existence d'une mobilité religieuse suite à des offres quelconques qui leur sont proposées. Dans son aspect psychologique, cette mobilité confessionnelle, voire institutionnelle s'avère être un moyen de se débarrasser des problèmes familiaux, personnels et matériels : *problèmes de financement pour les études universitaires, obligation institutionnelle pour le bon fonctionnement de l'église (paiement de denier de culte), manque de recette pour le ménage (en Islam, l'individu*

gagne plus que dans sa religion d'appartenance d'alors). Conséquemment, par la subjectivation des contenus religieux (le cas de la deuxième personne interviewée), ainsi que par l'individuation du croire – adoption d'une nouvelle croyance répondant à l'aspiration individuelle –, cette mobilité provoque petit à petit une désertification de certaines institutions chrétiennes ou bien une pratique biconfessionnelle¹⁴⁵ : *s'habiller à la musulmane tout en restant catholique ou protestant ou autres*¹⁴⁶. Malgré les observances à suivre, la femme (Ony) se manifeste extérieurement et surtout devant les responsables comme musulmane, mais spirituellement et / ou habituellement chrétienne. Dans ce cas, elle est considérée comme une musulmane manque d'islamité¹⁴⁷, « *Silamo tsy tapa – kevitra* », musulmane hésitante.

Dans une optique anthropologique, la situation qui existe entre la femme enquêtée et l'Islam révèle un croisement d'intérêts : l'intérêt pour la femme (sa fille peut poursuivre des études à l'université musulmane) et l'intérêt pour l'Islam (avoir de nouvelles adeptes). Suivant cette logique, trois mots clés sont à retenir : donner, recevoir, rendre (Verdon, 2010 : 9 – 22). Ce dernier concept « *rendre* » est non seulement une obligation mais aussi la manifestation qu'il y a bel et bien réciprocité entre les deux acteurs. Ainsi, bénéficier des œuvres gratuites octroyées par l'institution elle – même exige un certain comportement aux bénéficiers : *se comporter, se vêtir comme une musulmane*. Porter des vêtements musulmans n'est donc pas un choix libre, mais une obligation « institutionnelle » pour qu'on puisse jouir continuellement des offres. Selon le concept maussien, c'est un « contre – don » (Mauss, 1923 – 1924). Le non – respect des conditions requises peut aboutir à la rupture des dons pour les familles nécessiteuses. Rien n'est gratuit, cette pratique vaut une marchandisation de la croyance. Les bénéficiaires des « offres institutionnelles » doivent en contre – partie devenir membres la communauté musulmane. Dans ce cas, la femme enquêtée devient musulmane par nécessité, par obligation et non par conviction. Elle est musulmane par pauvreté, mais chrétienne par

¹⁴⁵ Selon la typologie que nous avons faite lors de la recherche sur la *Dynamique identitaire et lien social dans un contexte de pluralisme religieux*, Mémoire de maîtrise en sociologie, soutenue le 27 Octobre 2014.

¹⁴⁶ La biconfessionnalité c'est une pratique religieuse au sein de deux groupes religieux différents. Le caractère biconfessionnel est spécifiquement caractérisé par l'assiduité à la pratique de la seconde appartenance religieuse parallèlement (complémentairement) ou avec une intensité que celle de la religion d'appartenance souche.

¹⁴⁷ Dans ce cas, les malagasy de nos jours utilisent l'argot « *tsy tapa – kevitra* » (hésitant), rester dans son ancienne religion tout en suivant une autre sans s'adonner entièrement à celle – ci.

conviction. De ce fait, son état de pauvreté devient, pour l'institution un moyen de prosélytisme.

Dans ce contexte, la caractéristique de la religion est d'être apte à répondre aux besoins fondamentaux et sociaux de certains sociétaires. L'appartenance à une communauté religieuse est psychologiquement commandée par cette aptitude superstructurelle ou institutionnelle à donner à ses adeptes l'optimum de satisfaction qui n'est pas primordialement spirituelle mais matérielle et cognitive. Et la condition de l'attachement à la religion dépend de la pérennité des interactions monnayées ou marchandées ainsi que de l'avantage obtenu par le consommateur religieux.¹⁴⁸ Pour ce dernier, ce n'est pas la religiosité (les observances, les exigences, l'appartenance, l'identification à la religion d'appartenance) qui est important. Sa religiosité est matérialiste. Ce sont les biens matériels, financiers, cognitifs (intellectuels) fournis par la société religieuse qui conditionne sa religiosité. D'où l'inconvénient de l'instrumentalisation de la pauvreté pour des fins religieuses. Cette conception est valide pour la deuxième personne qui a apporté sa propre conviction lors de sa mobilité religieuse vers l'Islam.

Pourtant, la pauvreté ne se conjugue pas tout simplement avec le capital matériel¹⁴⁹, elle concerne aussi le capital culturel. Sans faire une approche comparative entre les religions, malgré que celle – ci soit aussi un héritage familial pour l'individu, l'insuffisance des connaissances religieuses, sa déculturation religieuse exprimée par la faible pratique, le faible parcours qu'il a fait par rapport à la durée de son appartenance chrétienne facilitait la manipulation religieuse finissant par sa déchristianisation. La persuasion de son patron, l'endoctrinement de celui – ci aboutit à une rupture de son lien familial et religieux. Il dit : « *je suis convaincu que c'est la vraie religion, et j'ai décidé*

¹⁴⁸ Nous avons opté d'user ce concept de « consommateur religieux » dans la mesure où la religion n'a d'importance pour l'individu, mais plutôt pour qui, les offres matérielles répondant aux besoins quotidiens sont importants pour satisfaire les manques qu'il subit.

¹⁴⁹ Sur ce point, Serge Paugam a largement expliqué tout ce qui concerne la pauvreté dans son livre : *Les formes élémentaires de la pauvreté*, Collection lien social, PUF (2005). Dans le cas de notre thèse, la mobilité religieuse, s'il est lié à la pauvreté culturelle ou autre a une double signification : la pauvreté culturelle et la culture de pauvreté.

de me faire musulman, peu importe les réactions de ma famille. Maintenant tout m'est clair, je suis fier d'être musulman ».

Le manque d'approfondissement de sa religiosité paramétré par la rareté des pratiques religieuses exprime tout abord sa faible cognition religieuse. Plus cet élément de la religiosité est faible, plus le sujet religieux ou areligieux est facile à détourner de son appartenance religieuse et familiale. Autrement dit, quand le capital culturel et religieux est insignifiant¹⁵⁰, quand arrive un rhéteur persuasif, l'individu devient la proie d'une nouvelle religiosité. La mobilité religieuse qu'elle soit conditionnée par des biens matériels ou cognitifs, ou qu'elle soit une simple conversion monnayée de persuasion est l'expression d'une instabilité psychoreligieuse. Cette instabilité est caractéristique des sociétés vivant dans les sociétés envahies par le pluralisme religieux, voire des sociétés modernes et asphyxiées par des phénomènes polyculturels. Caractérisant les sociétés urbaines, la polyculturalité tyrannique accroît de façon éléphanterque la perte d'identité culturelle et religieuse. C'est pourquoi, la pauvreté en matière de religiosité voire culturelle devient un dispositif très robuste pour des prosélytes à rompre l'individu de son appartenance religieuse pour une nouvelle appartenance.

4. 2. 3. Régression des religions chrétiennes

La chrétienté tananarivienne se situe entre éclatement et concurrence (Lasseur et Mayrargue C., 2011). In facto, selon notre précédente recherche, on constate l'éclatement des institutions religieuses. Cet éclatement remet en question la véridicité dogmatique de chaque nouvelle institution. En plus, cette religiosité éclatée aboutit à l'irreligiosité ou à la mobilité religieuse, qui sont ensuite la manifestation de la fragilité religieuse de chaque individu ainsi que celle de l'institution. En explicitant, quand l'identité religieuse est forte, l'attachement à la religion d'origine est stable. Et quand l'identité religieuse est faible, une mobilité même jusqu'à un nombre illimité de société religieuse est fort probable.

¹⁵⁰ Le capital culturel religieux est dit insignifiant au sens où l'individu avec sa faible pratique n'arrive pas à assimiler au fond tout le contenu des connaissances religieuses qu'il doit avoir dans sa religion d'alors. Logiquement, plus la pratique est très faible, moins l'individu gagne de connaissance religieuse. La raison en est que la plupart des institutions religieuses diffuse ses enseignements au moment de l'homélie dominicale, un religieux « appartenu sans croire » ou sans pratiquer ne connaît donc rien de sa religion.

D'après nos enquêtes (cf. Tableau n°5), 51,11% c'est – à dire 207 personnes ont constaté que la régression de la chrétienté est au cœur de la société tananarivienne. Elle se manifeste par la constatation d'une forte mobilité religieuse chez les grandes églises ou Eglises historiques. En 2014, une forte déprotestantisation et une légère décatholicisation est constatée (selon notre investigation). Aux yeux des musulmans, la régression de la religiosité chrétienne réside dans les raisons suivantes.

Tableau n°7 : Manifestation de la faiblesse de la chrétienté

Faits constatés par les musulmans	Répondants	Prépondérance
Bibles très différentes selon les religions	35	100%
Eclatement	22	62,85%
Ethnocentrisme religieux	19	54,28%
Absence de dogme	18	51,42%
Business religieux	28	80%
Manque de solidarité et exclusiviste	21	60%
Manque d'approfondissement	20	57,14%
Temps différents pour les prières hebdomadaires	32	91,42%

Source : Enquête auprès des musulmans, 2019

Irruption confessionnelle, hétéronomie religieuse, nouvelle religiosité, économicisme religieux, crise institutionnelle, éclatement du « marché des biens de salut » (Donegani, 2013 : 351 – 376), résumant le fait religieux tananarivien¹⁵¹. Face au changement du paysage religieux, à l'éclatement institutionnel et au pluralisme religieux qui surgissent notre espace de recherche, les musulmans enquêtés ont tous constatés que le pluralisme religieux dissimule un autre pluralisme : le pluralisme biblique. Chaque religion a presque sa propre Bible malgré l'appartenance commune au christianisme. Pour

¹⁵¹ Avec une vision universalisante, ces faits ne sont pas seulement observés comme exceptionnels de la ville d'Antananarivo, Donegani (J-M), dans son article, « Crise de l'Occident, crise du christianisme, crise de la différence », in *Recherches de Science religieuse*, Tome 101, 2013/3, pp. 351 – 376 a bien vu que le phénomène constitue l'un des maux de l'Occident. Ainsi, l'éclatement du christianisme peut apparaître aussi dans les sociétés occidentalisées.

certains, ajoutant à ce constat, pensent que « *cette pluralité confirme la différence dogmatique et surtout la problématique de la véridicité des religions* »¹⁵².

Cette pluralité est issue d'un éclatement. 62, 85% des musulmans interviewés le confirment. Cet éclatement fragilise non seulement l'institution génitrice de dissidence, l'idéologie religieuse à laquelle la majorité des tananariviens se confie mais, d'une certaine manière, ce fait galvaude la religion elle – même. Ces musulmans trouvent dans cet éclatement une voie de la régression du christianisme et de la religiosité chrétienne. Cet éclatement ouvre le religieux à un comportement ethnocentrique. 54, 28% l'attestent. En plus, la pluralité religieuse laisse un terrain nu pour le business religieux. 80% des musulmans sont au courant de cela. Parmi les 35 musulmans de notre population d'enquête, 51,42% disent qu'il y a des nouvelles confessions chrétiennes a-dogmatiques¹⁵³.

Au sein de cette pluralité de dissidences religieuses, 91,42% des musulmans trouvent que malgré l'idéologie religieuse commune, la précision sur le temps de prières reste, entre les chrétiens un conflit. Cette dissemblance entre sabbataïstes et dominicaux est exutoire du manque d'approfondissement (pour les 57,14%)¹⁵⁴. Pour ces raisons, la solidarité interchrétienne est faible. Dans leur langage, dans leur vie religieuse quotidienne, les chrétiens même s'ils sont au sein d'une même institution, sont désolidarisés et exclusivistes, voire racistes. 60% de nos enquêtés attestent ce propos.

Nonobstant, ces observations qualitatives musulmanes tournées vers les chrétiens ne doivent pas être considérées comme une vision unilatérale, voire institutionnellement enfermées, des chrétiens et des dirigeants religieux chrétiens ont leur façon de qualifier

¹⁵² Quand il s'agit d'un objet lié à la foi et surtout à son fondement, la vérité n'est pas au pluriel, elle n'est pas négociable, sinon toutes les vérités de la foi ne sont pas de vérité à croire fermement mais encore une vérité négociable et conventionnelle.

¹⁵³ D'après nos recherches personnelles, nous avons constatés que nombreux sont les religions a-dogmatiques. Elles n'ont pas leur propre dogme. Mais elles s'implantent à contrarier les dogmes des autres sans enseigner ou manifester en quoi leur religion se fonde vraiment. En général, les religions psychologiquement déstabilisatrices n'ont pas de dogme ferme et exact.

¹⁵⁴ En ajoutant à ce que disent les musulmans, ce conflit en matière de temporalité n'est pas seulement le résultat d'un manque d'approfondissement. D'une part, dans la pluralité religieuse, il y a la pluralité biblique. Cette dernière entraîne diverses interprétations. Et d'autre part, beaucoup de dirigeants religieux surtout dans les Nouveaux Groupements Religieux n'ont même pas fréquenté des universités spécialisées pour des études bibliques. C'est ainsi que les voies de dissemblances sont multiples et multipliées.

la chrétienté de la société moderne et multi religieuse /culturelle de la ville d'Antananarivo.

Encadré n°7 : Différends et incompatibilités dans les églises chrétiennes

« On constate dans les églises chrétiennes une grande différence entre le cru et le vécu, entre ce qu'on proclame et ce qu'on fait, entre ce qui est écrit dans la Bible et ce que les autres en pensent. La bible a interdit la sodomie, l'homosexualité alors que des religions qui se déclarent chrétiennes le transgressent. Entre chrétiens, la froideur devient de plus en plus ample. La régression en spiritualité diminue de jour en jour. La religion n'est plus une vie ni un acte de foi, elle devient un spectacle. Voilà pourquoi des chrétiens qui vont à l'Eglise confondent leur lieu de culte avec la boîte de nuit par leur façon de s'habiller et de se comporter. De même, pour les fondateurs des nouvelles sectes, la religion n'est pas au centre de leur préoccupation mais c'est l'argent. Ils veulent amasser beaucoup d'argents après avoir manipuler les pauvres gens par des faux miracles. Des dirigeants religieux qui n'ont même pas la capacité requise créent une nouvelle confession pour en faire de business. Et pour avoir beaucoup plus d'adeptes, ils commencent par inférioriser la religion des autres à travers leurs discours, à travers leur religion dogmatiquement non – fondée. Concentrés sur des conflits doctrinaux et mercantilistes, certains responsables religieux n'arrivent plus à gérer leurs adeptes. De son côté, l'Islam en prônant la véracité absolue de leur religion attirent les chrétiens par différents moyens : des œuvres de charité, des offres d'emplois. L'éclatement religieux, la concurrence qui existe entre les chrétiens permettent à l'Islam de se développer furtivement. Les chrétiens eu lieu de s'unir face à la puissance musulmane ne cesse de s'éclater, de s'inférioriser. Ils se détournent de leur mission principale : faire le monde des disciples du Christ. Dans cette situation plurielle, le christianisme devient faible devant son concurrent – si on peut le dire -. En plus, les musulmans, malgré la division religieuse en sunnite et chiite, ils utilisent le même livre. Mais chez les chrétiens leur Bible se diffère selon l'appartenance religieuse. Ne serait – il pas une utopie de croire à une unité des chrétiens ? La force de l'Islam c'est d'être solidaire ».

Source : Entretien avec un pasteur protestant, le 24 Janvier 2018, lors de la participation à la prière pour l'unité des chrétiens à l'hôpital Befelatanana.

D'après ce propos, la faiblesse de la religion chrétienne dans la ville d'Antananarivo se résume en sept (7) points : l'éclatement et la concurrence, l'incapacité des dirigeants religieux, l'excès du mercantilisme, l'absence d'enseignement doctrinal dans certaines confessions, l'infériorisation de l'autre, le non – respect des normes religieuses prescrites par la Bible, détournement de la religion de son essence religieuse. Ces points sont le reflet d'un christianisme occidentalisé. Dans son origine orientale, et dans son existence originelle, le christianisme servait à mettre toutes les classes sociales sur un même pied d'égalité¹⁵⁵. La solidarité, l'entraide, le sens de la communion

¹⁵⁵Le christianisme, dans son existence originelle, se trouve en pleine solidarité. Cette solidarité originale est spécifiquement racontée par le livre des actes des apôtres 4, 32 – 37. C'est l'individualisme occidental qui affectait l'Eglise a modifié la vie collective et spirituelle des chrétiens.

vivifiaient la vie des proto-chrétiens. Défiguré par le monde occidental, avec son idéologie individualiste et capitaliste, on constate dans le christianisme un grand bouleversement axiologique qui permet à l'Islam de développer son extension ainsi que d'imposer sa religion. Autrement dit, c'est la culture mondaine de l'occident, tels que le style vestimentaire, les relations conjugales contre – nature, la culture de business, qui a modifié l'image du christianisme ; et ce qui constitue la société contemporaine. Un de nos enquêtés affirme sur ce point que : *« la bible a interdit la sodomie, l'homosexualité alors que des religions qui se déclarent chrétiennes le transgressent. »*. Au lieu d'être un appui pour les pauvres, pour les démunis, la religion devient un instrument d'appauvrissement des adeptes et une vache à lait pour certains dirigeants religieux, considérés par certains de nos enquêtés comme « charlatans ». *« Pour les fondateurs des nouvelles sectes, la religion n'est pas au centre de leur préoccupation mais c'est l'argent. Ils veulent amasser beaucoup d'argents après avoir manipuler les pauvres gens par des faux miracles. Des dirigeants religieux qui n'ont même pas la capacité requise créent une nouvelle confession pour en faire de business »*.

Le pluralisme confessionnel, avec les discours diabolisant et infériorisant de l'une et de l'autre confession rabaisse la valeur religieuse ; voire la valeur du christianisme. Ce christianisme bouleversé, détourné, à la fois éclaté et démocratisé trouve sa faiblesse dans cette pratique dévalorisante. Certains de nos enquêtés ont répondu que la religion chrétienne à cause des dissidents devient comme des *« tas de légumes étalés au bord de la route, tout monde vient y prendre la religion de son choix »*. La religion dans le monde tananarivien, selon ce propos, est de même valeur que des choses profanes, *« des friperies »* disaient encore d'autres personnes. La religion chrétienne perd sa valeur sacrée, elle est au même rang que les marchandises. A fortiori, la religion chrétienne surtout dans les mouvements de nouveaux christianismes fait l'objet des émissions publicitaires, et est considéré comme un bien de consommation. Ainsi, les discours religieux diabolisants de certains groupes dissimulent des conflits d'intérêt. On y constate des propos qui mettent le rhéteur entre prosélytisme et crainte de la perte des clients confessionnels.

Le foisonnement des groupuscules religieux entretient par la suite des bricolages religieux. Les religions nouvelles puisent des éléments intéressants dans des groupes religieux traditionnels. Il y a en quelque sorte interdépendance malgré la volonté

d'autonomisation du groupe. En plus, c'est la rationalité¹⁵⁶ qui prime par rapport à la religiosité.

4.2.4. Aspects politiques de la croissance musulmane

60,98% de nos enquêtés (cf. tableau n°5) pensent que la croissance musulmane dans la société tananarivienne a une relation avec des accords de coopérations politiques entre l'Etat malagasy et les Etats islamiques voulant s'investir à Madagascar. 44,19% attestent que c'est à cause de la fragilité de notre territoire qu'une croissance est fortement visible, notamment chez les musulmans venant de l'étranger. 49,62% adoptent l'idée d'une forte migration interne et externe. 55,30% soutiennent que la politique de la mise en œuvre de la liberté religieuse favorise la croissance de l'Islam. 28,39%, dont les politiciens. Certains dirigeants religieux répondent que la croissance musulmane est une voie à l'Islamisation du pays. Cette opinion s'avère être la conclusion de tous les autres ou bien « *c'est la finalité de tous les mouvements et côtoiements tant dans le domaine politique que social* », comme le confirme l'un de nos enquêtés (un politicien).

Cet aspect quantitatif des opinions sur la croissance musulmane est consolidé par des données qualitatives récoltées lors des entretiens. Parlant de la croissance musulmane, d'autres faits pourront l'expliquer.

¹⁵⁶ Dans la conférence donnée par Danièle Hervieu – Léger, le 12 Juin 2003 sur « les identités, richesse ou menace » in *La Religion en miettes*, la sociologue conférencière en parlant de la modernité religieuse définit la rationalité comme « *l'impératif de l'adaptation cohérente des moyens aux fins que l'on poursuit* ». La fin visée des ayatollahs religieux dans la société tananarivienne c'est d'avoir beaucoup d'adeptes afin d'en amasser plus d'argents.

Cliché 4 : Migration musulmane à Madagascar



Source : La Gazette de la Grande Île, n°3875 du 19 Janvier 2016.

Parlant du fait migratoire avec sa portée religieuse, le 19 Janvier 2016, *La Gazette de la Grande Île*, a évoqué sa constatation sur le mouvement musulman dans la Grande Ile, à commencer par la ville d'Antananarivo. L'observation du journaliste confirme l'intitulé de son article par des faits empiriques, impressionnants, voire effrayants : « *Depuis quelques temps, on a vu débarquer sur le tarmac d'Ivato, de cohortes de migrants musulmans sortant de l'avion du Turkish Airlines.* »

Repérés par leur style vestimentaire, hérités des anciens arabes et devenus un signe distinctif du religieux, l'auteur a su intitulé son article : « *Barbus et burka arrivent en masse* ». Ce qui veut dire qu'il y a une vague de migration musulmane à Madagascar.

Sur ce point, l'analyse journalistique met en exergue un certain accord politique « tacite » entre dirigeants.

Encadré n°7: Problématique de la migration massive des musulmans

« La coïncidence frappante sur le fait que la Chancelière d'Allemagne Angela Merkel ait donné à la Turquie une somme faramineuse de 2 (deux) milliards d'euros pour retenir les migrants sur son territoire et l'ouverture d'une ligne aérienne reliant la Turquie à Madagascar »

[...] Une migration massive est toujours accompagnée par son quota de désagréments incontrôlables dont le plus important est l'expansionnisme islamique que nous avons déjà traité dans ces mêmes colonnes. Celui-ci par son procédé douteux qui est de recruter ses ouailles en profitant de la pauvreté actuelle des Malgaches qui les rend vulnérables, peut rompre l'équilibre confessionnel cher à nos compatriotes judéo-chrétiens qui voudraient garder la proportionnalité existant depuis toujours, pour préserver la paix à Madagascar où chrétiens, musulmans, hindous ou autres ont vécu harmonieusement.

[...] Cette venue massive de musulmans, qui étonne la population, nécessite de la part de nos dirigeants une communication transparente visant l'apaisement en ces temps où l'islamophobie gagne du terrain au vu de l'attentat perpétré aveuglément par des djihadistes et sévices corporels tuant des Malgaches en Europe et aussi au Moyen Orient. Il est aussi important de donner une certaine quiétude à ces musulmans modérés qui sont nos invités temporaires, le temps que se calme la guerre dans leurs pays.

Source : La Gazette de la Grande Île, n°3875 du 19 Janvier 2016.

Corrélée entre la non mise en œuvre de « *la politique de porte ouverte* »¹⁵⁷ par le gouvernement Merkel, un accord diplomatique monnayé avec la Turquie ouvre une autre voie munie d'un accord de coopération entre la Turquie et Madagascar. La note journalistique même désigne cet acte politico – diplomatique d'un « *accord incongru* », choquant. Cet accord suscitant des clapotis dans les coulisses de certains politiciens de gauche, des patriotistes, des dirigeants religieux, et malgré le caractère de « bon accueil des malagasy » a provoqué des frustrations socioreligieuses, et cela amplifiées par l'ouverture de la ligne aérienne *Turkish Airlines*, qui relie Madagascar et ce pays fortement islamisé. Certains individus interviewés, en analysant ce cas allègue la problématique d'une ambivalence diplomatique : la pression politique face à la nécessité

¹⁵⁷ La politique de porte ouverte est née de l'accord entre la Chancelière allemande, le Premier Ministre Hongrois, et le Chancelier autrichien le 05 Septembre 2015, visant à gérer la politique migratoire dans ces pays contractants. Cette politique a été suscitée par la constatation d'un boom d'immigration de travail et la hausse des demandes d'asile (en 2014), ainsi que la crise des réfugiés, notamment syriens (en 2017). Le but de cet accord, selon sa conception diplomatique est la prévention des crises et la politique de paix

financière du pays d'accueil, engagement humanitaire et instrumentalisation de la politique /diplomatie pour des fins religieuses : l'expansion musulmane.

Engagé dans cet accord « indécent », le laxisme politicien nanti de corruption ou des pratiques inconvenantes est une voie à des dérives. L'une des dérives qui touchent bien notre recherche c'est son impact dans le domaine de la religion. La fragilité économique, territoriale, politique et diplomatique, etc. avec les manœuvres néopatrimonialistes des dirigeants « corrompus » ne voyant que les biens d'un certain groupuscule politicien au pouvoir ont affecté à la fois la sphère diplomatique, politique et religieuse de la quatrième République¹⁵⁸. A cet égard, la note journalistique révèle d'un manque de « *communication transparente* », pour ne pas parler de la mauvaise gouvernance, de « *l'accroissement de l'islamophobie* », « *des troubles confessionnelles* ». Et voici comment les artistes expriment la situation politico religieuse en terre malagasy.

Cliché 5 : Attitudes politiciennes sur la migration à Madagascar



Source : Harlay Ramanana, in <https://mcmparis.wordpress.com/2017/11/16/les-migrants-sont-bien-presents-a-madagascar-il-ny-a-plus-aucun-doute/>.

¹⁵⁸Sur ce point, beaucoup de nos enquêtés non – musulmans ont dit que c'est la quatrième république, avec sa fragilité économique qui a favorisé cette histoire de croissance musulmane. La migration libre, selon leur dire est l'une des contre – parties aux coopérations signées.

A cette attitude politicienne, l'une de nos enquêtés dit avec conviction en exclamant : *« Les musulmans je ne les sais pas vraiment, mais pour moi rien que du business, pas plus que des mannes financières pour l'Etat en faillite !!! »*. Autrement dit, ce n'est qu'une instrumentalisation de la pauvreté¹⁵⁹. De ce fait, les administrations publiques *« facilitent les démarches de la construction de leurs infrastructures (mosquées, universités, dispensaires, hôpital) pour leur visibilité et pour leur territorialisation. Pour cela, il y a des karanas au sein du gouvernement qui ont des lobbies très important avec les tenant du pouvoir »*.

4.2.5. Aspect sociodémographique

Démographiquement parlant, la croissance musulmane n'est pas seulement le résultat d'une migration qu'elle soit contrôlée ou non, mais elle est aussi, selon nos enquêtés, résultante des pratiques culturelles et religieuses vécues au sein de l'Islam : la polygamie. *« Après s'être installés dans un endroit quelconque, certains musulmans commencent à contracter mariage ou seulement vivre en concubinage avec les jeunes filles du milieu, et ensuite les enfants, notamment les garçons issus de leur union sont obligatoirement affiliés à l'Islam »*. Ce qui signifie que : avec la migration, les musulmans migrent avec ses cultures et son mode de vie tout en prenant comme sien certaines façons de vivre de la société d'accueil en signe d'intégration sociale. Ensuite, les échanges commencent et finissent par prendre des filles de la société.

Sur le plan social, *« les musulmans lancent offensive de charme à travers des enseignements et médias ainsi que par des œuvres sociales. Et à travers lesquelles l'Islam se présente aux yeux des malagasy pauvres comme une solution à leur pauvreté »*. En plus, divers engagements sociaux au sein de l'institution musulmane répondent aux besoins des sociétaires, notamment les plus démunis : dispensaire gratuit, éducation gratuites, etc. De surcroît, tous les vendredis, à titre de pratique religieuse habituelle, des musulmans riches partagent des repas ou de l'argent aux pauvres à titre de zakat (aumône). Conséquemment, nombreux sont les démunis attirés à l'Islam. Et

¹⁵⁹ Ici quand on parle de l'instrumentalisation de la pauvreté, ce n'est pas seulement la pauvreté matérielle des sociétaires qu'il est question, mais la pauvreté dans toute son étendue : pauvreté des plus démunis, pauvreté politique et ministérielle, etc.

parallèlement, avec cette aide, « *ils osent faire du prosélytisme que les chrétiens ont déjà abandonné* ».

4.3. Intégration économique et croissance musulmanes

Déterminée par ses caractéristiques diversifiées, inégalitaires, voire conflictuelles, la ville reste toujours un champ propice pour des entreprises sociologiques (cf. Villeneuve et al., 2009). Loin d'être une vision spatialiste, la ville demeure le lieu où se trouvent d'inédites métamorphoses de types socioculturels, politiques, religieux, etc. Au sein de ces métamorphoses s'inscrivent celle du domaine religieux. A cet égard, on constate que le paysage religieux dans la société malgache, notamment dans les sociétés urbaines, ne cesse d'évoluer. Dans les grandes villes malgaches, comme dans celle d'Antananarivo, le pluralisme religieux gagne du terrain. Malgré la monopolisation religieuse¹⁶⁰ des églises historiques membres du FFKM, les nouveaux groupements religieux ou Eglises néochrétiennes se prolifèrent à travers la ville et entretiennent de façon sereine une relation conflictuelle. Derrière ce conflit interchrétien s'évolue de façon rapide et furtive la religion musulmane. Ainsi, ce chapitre IV va traiter du soubassement matériel, et praxéologique de l'enracinement et de l'intégration de cette dernière.

4.3.1. Les activités commerciales, un héritage culturel chez les musulmans

Durant la période précoloniale, les comptoirs musulmans centralisaient le commerce à longue distance. De même, des commerçants islamisés dans l'exportation des bois, du riz et des esclaves vers la côte orientale d'Afrique et le nord de l'océan Indien ont occupé les grandes activités commerciales des anciens temps malagasy (Vérin, 1975).

Comme la ville d'Antananarivo intègre à la fois le statut de capitale politique, sociale, culturelle et peut – être aussi économique de Madagascar, elle devient un lieu où foisonnent besoins, difficultés, facilités administratives, rentabilité commerciale, etc. Les expériences de citoyenneté montrent aussi que la ville est milieu propice pour le bien – être intellectuel, social, économique. Pour les étrangers, la ville d'Antananarivo est bien

¹⁶⁰ S'inspirant de la théorie bergérienne du pluralisme (in Berger et Luckman, 1967), la monopolisation est donc l'antonyme de démonopolisation. La monopolisation religieuse, vécue dans la société malagasy se manifeste par la domination d'une entité religieuse dans la sphère privée et publique qui régissent toute la société.

adaptée aux activités commerciales. De cette caractéristique, des migrants indiens, chinois, africains en profitent pour différentes affaires. En tant que capitale, des nationaux y trouvent aussi leur place dans diverses activités marchandes. Depuis la période coloniale, selon la précision de Gueunier, des musulmans d'origine indienne et comorienne habitaient déjà à Antananarivo.

Sachant que les plus importantes zones commerciales de Madagascar se trouvent à Antananarivo. Les transactions commerciales y sont très développées et économiquement efficaces. Voilà pourquoi des agents commerciaux d'origine indienne, chinoise, africaine et européenne occupent une place prépondérante dans les circuits commerciaux tananariviens. Des sunnites et chiites occupent la plupart des grands magasins de la ville. Ils sont les plus connus dans le marché des produits textiles, des produits de première nécessité, des matériaux de construction, des moyens de locomotion (voitures et motos), des pièces automobiles. Sur ces dernières, ils sont en concurrence avec des certains africains musulmans. Le principal quartier indo-pakistanaï et comorien est Tsaralalana. Épiceries, quincailleries, bazars, presque tous les magasins sont tenus par les Karana. Autrement dit, le flux marchand de la ville d'Antananarivo est dominé, religieusement parlant, par des musulmans.

Autour des grands magasins indiens se cantonnent des marchands informels malagasy qui, en interaction avec ces riches indiens, assurent la liquidation rapide des marchandises.

4.3.2. L'omniprésence des marchés halals

Là où il y a la religion, il y a toujours des traces de religiosité dans la vie quotidienne, malgré l'appartenance à une République laïque. Les signes, les symboles, les modes de vie servent de réservoir de religiosité. L'accroissement des vendeurs de produits *Hahal* au sein d'une société est ainsi la preuve de la forte présence musulmane. Le *Halal*, signifiant permis, licite pour les musulmans renforce l'attachement de ce groupement religieux aux choses sacrées. Libéré de l'interdit, le halal concerne la nourriture, et les animaux rituellement abattus. Sur ce, il est écrit dans le Coran : « *Voici ce qui vous est interdit : la bête morte, le sang, la viande de porc ; ce qui a été immolé à un autre que Dieu ; la bête étoffée, ou morte à la suite d'un coup, ou morte d'une chute,*

ou morte d'un coup de corne, ou celle qu'un fauve a dévorée – sauf si vous avez eu le temps de l'égorgez – ou celle qui a été immolée sur des pierres. » (V, 3).

Consommer les produits halal entretient une grande différence entre l'Islam et les autres confessions religieuses. Autrement dit, la consommation halal et la pratique halal devient un marquage identitaire et religieux. Depuis quelques années, des autorisations pour des vendeurs halal, notamment pour les bouchers et pour les gargotiers sont octroyés par des responsables de cette filière au sein de la religion musulmane. Comment cette norme religieuse halal s'est démocratisée dans un pays laïc ?

Tableau n°8 : Origine religieuse des vendeurs de produits Halals

Appartenance religieuse	Activités Génératrices de Revenus (AGR)		
	Boucherie	Restaurant/Gargote	Total
Catholique	03	01	04
FJKM	01	00	01
FLM	00	01	01
EEM	00	00	00
NGR	01	02	03
Musulmane	02	04	06
Total	06	08	15

Source : Enquête du chercheur, 2019

Considérant la caractéristique et l'appartenance religieuse de chaque unité statistique, les données fournies par ce tableau, selon une constatation ordinale, montrent que parmi les 15 opérateurs halal enquêtés, 06 sont musulmans, 04 catholiques, 03 issus des nouvelles sociétés religieuses, 01 FJKM et 01 FLM. Le test de Khi 2 (avec un coefficient de Cramer, $c = 0,6$), révèle une forte liaison entre appartenance religieuse et activités génératrices de revenu (AGR). Quelle que soit l'appartenance religieuse, hormis les musulmans, il y a une forte utilisation ou consommation des produits halal par les autres religions.

En général, ces enquêtés, notamment les chrétiens ont répondu à la question concernant la raison de cette activité que : cette activité leur permet premièrement de gagner beaucoup plus leur vie tout en répondant aux besoins de leur quartier (67 ha, Antohomadinika, Anosizato) en matière de nourriture. Deuxièmement, vendre des

aliments ou nourritures halals leur permet de tisser une bonne relation sociale avec les autres confessions religieuses, notamment musulmanes. Pour les autres confessions religieuses, notamment les adeptes du nouveau christianisme, vendre des produits halals n'a rien de contradictoire avec leur pratique religieuse. Au contraire, Halal c'est sacré, conformément à leur pratique religieuse : l'interdiction de la viande de porc et d'autres viandes non – ritualisées à la musulmane. Sur ce point, le Directeur Général de Halal Office of Control and Certification Madagascar (HOCCM), dit explicitement à propos du halal le 30 Avril 2016 : *« pour être certifié Halal, un produit doit respecter plusieurs conditions, si l'on ne cite que la légalité, la traçabilité, et la moralité. Pour la viande par exemple, il faut vérifier les documents légaux et l'abattage doit être fait par un sacrificateur rituel musulman, c'est – à – dire, une personne de bonne moralité. Des formules doivent être citées et l'opération doit être faite, en se tournant en direction de la Mecque »*. Le Halal concerne l'alimentation, les médicaments et les autres produits. A cet égard, une vendeuse halal d'origine chrétienne en témoigne de la manière suivante lors de notre entretien :

Encadré n° 8 : Témoignage d'une vendeuse Halal à 67ha Sud

« Depuis 2013, j'ai commencé ce métier de vendeuse halal. Nous avons eu notre autorisation de la mosquée de 67ha. Tout le monde peut avoir une autorisation halal sans être musulman. Seulement, il faut que l'animal soit tué par un musulman mandaté en suivant les rites d'abattage. De même, il faut que le vendeur suive toutes les conditions y afférentes. Agréer ces conditions c'est respecter leur religion. Pour l'opérateur des produits halals, il est interdit de mettre de la viande de porc sur tout ce qui peut toucher la viande et les autres produits que l'on va vendre. Pour notre cas par exemple, depuis ces 7 ans d'existence, un musulman qui habite près de chez nous vient chaque matin pour égorger les poulets et les déplumer. Avant de faire son travail, il se soumet à de petits rituels dont eux seuls sont au courant. C'est ce qui fait le halal ! Après, nous payons ce service rendu selon le nombre de poulets abattus. De plus, le halal peut amener beaucoup car il y a de plus en plus de musulmans et les produits que l'on peut vendre sont très divers. Des contrôles réguliers sont faits mensuellement »,

Une vendeuse de poulet aux 67ha, 19 Janvier 2019.

Ces propos de la vendeuse confirment que la vente des produits halals est ouverte à tout le monde sous réserve de respect strict de tout ce qui a trait à l'islamité. Vendre des produits halals est un choix rationnel. S'intégrer dans les modes de vie musulmans

requiert des respects rigoureux de leur religiosité¹⁶¹. Malgré la volonté de satisfaire certains besoins physiologiques de son entourage, cet individu a dû suivre scrupuleusement les exigences religieuses reliées à son action : inviter un musulman mandaté pour l'abattage, vendre uniquement des produits halals, accepter d'être contrôlé régulièrement. Il est soumis à des prérogatives musulmanes dans le respect du sacré, de la pureté liée aux habitudes alimentaires de l'Islam. L'interaction sociale et la rencontre de deux religions et/ou modes de vie différents, symbolisés par le commerce halal, contraint l'autre à se replier de son identité face à une identité religieuse qui s'avère être dominante. A fortiori, la vendeuse est soumise à des règles religieuses qui n'est pas la sienne, mais de qui dépend la satisfaction quotidienne des besoins de sa famille. Cette activité génératrice de revenu (AGR) reste un médiateur entre le chrétien et l'Islam. C'est ce médiateur qui crée l'interaction, voire la rencontre de deux religions. Par conséquent, dans cette forme d'interaction l'individu devient révélateur et support de l'identité socioreligieuse d'autrui à travers son activité mercantile. En plus, son activité sert à maintenir, à pérenniser l'identité religieuse de son « parent idéologique », l'Islam.

4.3.3. Du commerce à la consommation Halal

Consommer des produits halals est – il réservé aux seuls adeptes de la religion musulmane ? La consommation Halal est la logique qui suit le commerce Halal. Dans le quotidien musulman, cette pratique en tant que moyen d'identification religieuse se révèle aussi comme une soumission au du croyant au divin. Le respect des « Halals », à l'instar des autres observances religieuses est ainsi un témoin de son rapport à Allah, et à sa vie intérieure (cf. Reeber, *Op. Cit.* : 42). La présence triviale des affichages halals dans les rues de la ville n'est pas une simple « hiérophanie »¹⁶², manifestation du sacré dans la vie quotidienne ; elle est aussi une expression de la religiosité vécue.

¹⁶¹Le concept de « religiosité » dont on parle ici ne concerne que l'halalisation des aliments vendus par des non – musulmans. C'est – à – dire, ceux qui veulent créer des valeurs ajoutées à partir des marchés halals doivent respecter les conditions nécessaires pour la production et les produits halals. Donc il n'est pas question d'appartenance, ni de connaissance suffisante, ni de pratique totale ; seulement la religiosité exigée c'est la ritualisation des produits à abattre et à vendre suivant le rituel musulman.

¹⁶² Le concept éliadien d'hiérophanie veut dire « la manifestation du sacré » (cf. Eliade M., 1965, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard). Mais ici, à travers les affichages halals, ces écrits aux yeux des musulmans représentent quelque chose de sacré ; licite en termes d'alimentation.

Confronté à des cultures exo-citadines (étrangères et villageoises), à plus forte raison face à des habitudes courantes et simplistes des individus issus du milieu plurichrétien, ce mode de vie – malgré sa connotation religieuse – n’est habituellement pas considéré comme vecteur d’identité religieuse mais assimilée à une simple culture. Voici, comment les jeunes citadins perçoivent et consomment les produits Halals.

Tableau n°9 : Consommation des produits halals selon l’appartenance religieuse

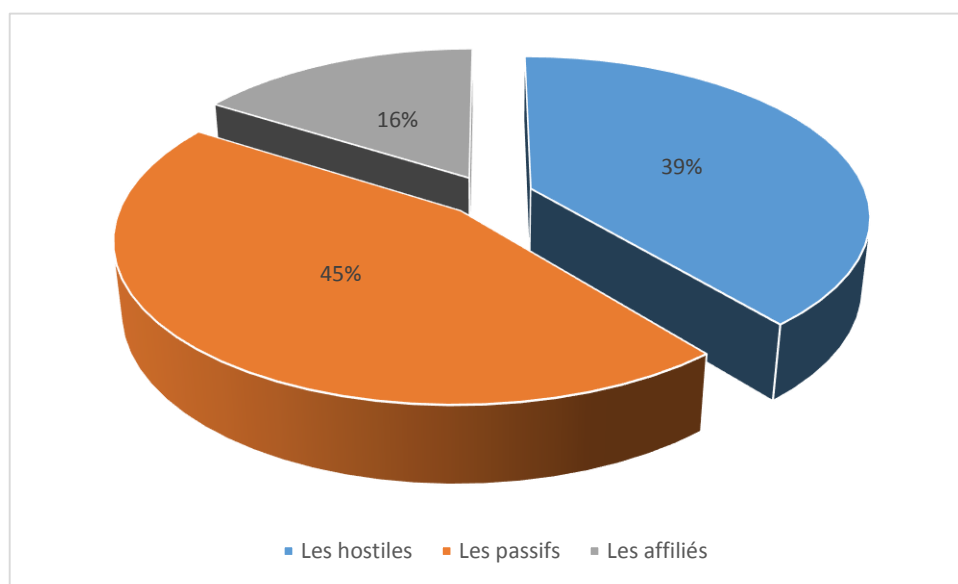
Statuts socioreligieux	Fréquence			Total
	Jamais	Par occasion	Toujours	
Catholiques	47	52	6	105
Protestantes FJKM	38	35	7	80
Protestantes FLM	28	31	3	62
Anglicanes	21	23	0	44
NGR	12	16	11	39
Musulmans :				
- Sunnites	0	0	13	13
- Chiïtes :				
- Khojas	0	0	6	6
- Bohras	0	0	6	6
- Ismaïliens	0	0	3	3
Politiciens	7	16	2	25
Responsables religieux chrétiens	5	9	1	15
Responsables religieux musulmans	0	0	7	7
TOTAL	158	182	65	405

Source : Enquête du chercheur, 2019

A travers ce tableau, il est important de mentionner que la consommation des produits halals, notamment des nourritures et des viandes, ne dépendent pas du tout de l’appartenance religieuse. Les 39,01% (158 enquêtés) qui n’ont jamais consommé des produits halals. 44, 93 %, c’est – à – dire 182 enquêtés en achètent occasionnellement : soit parce qu’il n’y a que chez les vendeurs Halals ce dont ils ont besoin, soit parce qu’ils les achètent par hasard des produits halals ; 16,04% (65 enquêtés) en mangent toujours.

Si on procède à un paradigme catégorisant, en parlant de la consommation halal au sein de la société tananarivienne, il y a tout d'abord les hostiles aux produits halals. Ceux qui n'en ont jamais consommé : ces individus déclarent que consommer du produit halal n'est pas du tout de leur goût, c'est inhabituel et aussi ils ont peur que cela va affecter psychologiquement leur religiosité. Il y a des consommateurs passifs. Ce type regroupe les individus qui consomment les produits sans poser de problèmes même religieux. Et les consommateurs affiliés, voire habitués.

Figure 4 : Catégorisation des enquêtés selon leur degré de consommation de produits halals



Source : Enquête personnelle, 2019

Chez certains chrétiens, l'achat et la consommation des produits halals deviennent un standard de vie. On en constate peu chez les catholiques, FJKM, FLM et non chez les anglicans. Ce sont en quelque sorte des « consommateurs occasionnels » ou « passifs ». Ils ont aussi l'occasion de prendre souvent ces produits halals pour diverses raisons : il n'y a que du restaurant halal près de leur milieu de travail, certains ont l'occasion de célébrer avec ses amis musulmans les fêtes religieuses.

Chez les membres des grandes Eglises ou Eglises historiques, cet habitus alimentaire est généralement lié à la culture de leur pays d'origine et à leur culture traditionnelle ou par l'effet de l'« islam parental ». Certains d'entre eux se déclarent originaire de Vohipeno, Matitanana, Farafangana. Historiquement, ces localités

s'inscrivent parmi les plus islamisés ; d'où l'interdiction de la consommation des viandes de porcs. De même, il y a ceux qui viennent des villages où on pratique encore la religion traditionnelle, l'allégeance à Ikelimalaza (Ambohitafy – Fenoarivo, Ambatomalaza – Andramasina). Ce tabou alimentaire est formellement interdit pour la protection du village et pour la pérennisation de la sacralité de ce palladium. Ces chrétiens qui prennent des produits halal, notamment les viandes halal sont plutôt commandées par leur conservatisme culturel et traditionnel. Ce sont des « consommateurs par affiliation parentale ».

Pourtant, 28,20% des adeptes des nouveaux groupements religieux (NGR) ont pris l'habitude de consommer ces produits. Pour ces derniers, la consommation des produits halal est liée à leur pratique religieuse. D'emblée, il est à noter que d'après une typologie issue de notre recherche antérieure, parmi ces néochrétiens, il y a les sabbataïstes et les dominicaux. Pour les sabbataïstes, de par la tradition purement juive, voire vétérotestamentaire, manger des animaux « impurs » est strictement interdit. Ainsi, ils sont devenus des « consommateurs par auto conservatisme religieux ». Le poids de la tradition juive pèse encore sur les habitudes alimentaires des adeptes du nouveau christianisme. Mais pour les dominicaux, chacun a son choix de manger ou de ne pas manger de la viande de porc. Ainsi pour ces chrétiens qui prennent la consommation des produits halal comme pratique habituelle, la prolifération, la multiplicité des marchés halal sont pour eux une opportunité de perpétuer, de garder leur pratique religieuse et culturelle.

Ces pratiques ne sont pas contre la religion musulmane, elles sont expressément encouragées par le Coran. Pour les musulmans, il est dit : « *vous sont permises les bonnes nourritures*¹⁶³. *Vous est permise la nourriture des gens du Livre, et votre propre nourriture leur est permise* » (Sourate V, 6).

4.4. La création des valeurs ajoutées, le cas des indo – pakistanais islamisés

4.4.1. Les premières activités commerciales des islamisées à Antananarivo

¹⁶³ Ici, les bonnes nourritures désignent celles qui ne sont pas interdites par la religion, celles qui sont pures aux yeux de l'Islam.

« ... *Les premiers commerçants indiens s'établirent dans la capitale entre 1888 et 1893. ... Des indiens, commerçants ou non, passaient et séjournèrent à Tananarive dès cette époque...* » (Blanchy, 2007 : 76). A Antananarivo, Houssaini échangeait ses toiles contre des cuirs (Académie Malgache, manuscrit AM 2113). De même, plusieurs commerçants indiens (avec des noms à connotation plutôt sunnite) sont enregistrés à Tananarive pour les années 1882 à 1895. Tout déplacement de personnes et tout transport de marchandises dans le pays nécessitait, en ce temps – là l'obtention de passeports délivrés dans la capitale. » (Karana et Banians, notes de la page 114). Ces passeports donnaient droit aux commerçants indiens ou autres de circuler librement avec leurs marchandises (principalement de l'huile, des peaux, du café, des rabanes, de la cire...) et leurs porteurs sur des trajets bien définis.

Pendant cette période précoloniale, le commerce était une activité spécifiquement étrangère. 626 personnes seulement s'en occupaient en ce moment. Sur ce nombre, une soixantaine seulement réside à Tananarive, parmi lesquelles ... 10 "Hindous" (c'est-à-dire indiens) ; les plus grosses maisons (de commerce) sont étrangères et le commerce malgache est pratiquement inexistant. » (Tananarive, étude d'économie urbaine », 1952, MISM tome 1, fascicule 1, p.59). Mais c'est seulement à Antananarivo que ces opérateurs économiques islamisés règlent leurs affaires "administratives" ou bénéficient de soins médicaux.

Petit à petit, s'installant à Antananarivo ils ont besoin de créer leur Moussâfir-Khânâ¹⁶⁴ pour les cérémonies religieuses. En 1942, après les procédures administratives, ces indiens islamisés ont eu un terrain, enregistrés aux noms de neuf notables, dont l'un était Sayyad Masrour Houssain Ridhwi qui est décédé à Karâchi, et les 200 "actions" qui étaient à son nom ont été réparties aux noms des (cinq) notables suivants, à hauteur de 40 "actions" par nom : Asghar 'Ali, Nazar 'Ali, Dilâvar-Houssain, Asghar 'Ali et Jâ'far 'Ali.

Depuis la colonisation, notamment en 1896, ces commerçants indiens d'Antananarivo "détiennent tout le commerce du luxe". « *D'abord installés dans des maisons louées près du premier marché du Zoma [vendredi], ils investissent plus tard le*

¹⁶⁴Ce terme désigne un local où toutes les communautés musulmanes peuvent se réunir pour leur cérémonie religieuse.

nouveau quartier de Tsaralalana et celui d'Analakely avec ses pavillons de commerce quand la ville basse fut urbanisée et lotie. » (Blanchy S. Op. cit. :115)

C'est un certain Khayr-oud-Dîn (arrivé dans la capitale en 1895 et qui a une maison dans la rue Anjoma ou Amiral Pierre, menant au grand marché), principal responsable de la communauté indienne sunnite, qui, en compagnie de cinq autres de ses coreligionnaires (dont Ibrâhim Vavodâ, Ibrâhim Patel et Sidât), achète un terrain pour la construction (en bois) de la première Mosquée de leur communauté à Tananarive. Avant cela, c'était chez lui que se tenaient les Prières en assemblée.

D'après Sophie Blanchy : « *Le premier Khoja Isnâ 'Ashari ne s'installa dans la capitale qu'en 1922 et il fallut attendre les années 40 pour voir la communauté se structurer, les agences des affaires commerciales côtières se multipliant à Tananarive. Le premier hindou, un bijoutier (de la caste des Soni), était dans la capitale en 1920. Des Khojas ismâ'îlis s'y installèrent plus tôt. » (Ibid. : 118)*

4.4.2. Développement du capitalisme karana à l'heure actuelle

Dénommés en général par le terme « Karana », constituant le 1/20 de la population malagasy et en effet considérés comme la 19^{ème} tribu de Madagascar, subdivisés en 10% hindous et 90% musulmans (chiites et sunnites), ces indo – pakistanais, depuis leur implantation sur la terre malagasy s'avèrent être les principaux acteurs économiques non seulement de la capitale mais de tout Madagascar¹⁶⁵.

Dans les années 70, expulsés par le dictateur ougandais Idi Amin Dada, le gouvernement du Général RAMANANTSOA tout en considérant le rôle économique des indiens à Madagascar commençait à entretenir une coopération avec eux dans la commercialisation intérieure des produits agricoles, notamment le riz. Dominées et fortement concurrencées par des puissances occidentales, à Madagascar, une partie des indiens deviennent des représentants des grandes compagnies commerciales européennes.

¹⁶⁵ Nous avons eu ces données à partir de l'émission *Fivoy*, diffusée par la Radio Nationale Malagasy tous les samedis. Et le 24 Avril 2018, en parlant des activités économiques à Madagascar, cette radio a spécifiquement parlé de l'Islam.

Des enfants de ce groupe marchand ont migré en France pour suivre des études. Un système de bourse est mis en place, à l'intérieur de la communauté, afin de garantir les frais de scolarité et de séjour des jeunes Khojas s'engageant dans la poursuite de longues études et désireux d'affronter les concours des grandes écoles. La génération suivante y a atteint un niveau d'études remarquablement élevé, grâce à l'appui de l'ensemble de la communauté (*Jamatkhana*) (Lachaier P., 2006 : 140). Cette solidarité intracommunautaire forme ce groupe chiite bien hiérarchisé, bien intégré, bien organisé, dynamique et fructueux. Retournée dans la capitale tananarivienne, grâce au soutien de la *jamât*, des familles indiennes s'investissent dans des activités commerciales et surtout industrielles. L'entassement des richesses fondait la puissance économique *Karana* : leur flux monétaire ne passait pas dans les banques locales ; ainsi leur viabilité économique résistait aux manœuvres des régimes en place. Entre les années 80 et 90, grâce à la libération économique, des entrepreneurs indiens se lançaient dans des investissements à long terme et capitalisant. Sur ce, voici un tableau détaillant les actions entrepreneuriales indiennes à Antananarivo et dans tout Madagascar :

Tableau n°10 : Création de valeur ajoutée karana dans la capitale malagasy

Domaines d'exploitation	Entreprises partenaires	Actionnaires et propriétaires des grandes entreprises
JIRAMA	Groupe Filatex – ENELEC	Yavarhoussen Abdoulrassoul
	Jovena	Famille Hiridjee (Amin, Hassanein, Mustapha, Razali)
	First Energy	Danil Houssein
	Symbion – Vima	Souzar Bouka
Hydro carburants	Galana Jovena	Iqbal Rahim Famille Hiridjee (Amin, Hassanein, Mustapha, Razali)
Alimentation et breuvage	Groupe Enduma : Mofoko (boulangerie industrielle) – Croustipain (boulangerie selective, salon de thé) – Infinithé (pâtisserie aut de gamme)	Iqbal Rahim (PDG Trimeta Holding)
	Goupe Smtip – Socolait : la tartine (boulangerie industrielle), Socolait (Lait, yaourt, Farilac, etc.), BoViMa (Viande de bœuf), Mabel (Viande de poulet), AgriVet (provende)	Danil Ismaël
	Food and beverage group : Yama (lait, yaourt, etc.), Jus top (sirop, nectar, SodaKing, les maitres fruitiers (jus naturels)	Hassim Amiraly (PDG Groupe Soreva Food & Beverage)

	HavaMad (jus de fruits, confiture, purée bio), Train bleu (boulangerie selective et pâtisserie)	Famille Hiridjee (Groupe Axian)
	Groupe Ucodis – Cosmos : Ce groupe offre dans le marché des produits en voie d'expiration, bons marché, exonérés de taxe, tels que : des huiles venant de Malaisie, du beurre, lait concentré (Toplé), des nouilles instantanées (Appolo, seddap, presto), des savons (citrus, clean, etc.), importateur de riz et du sucre.	(association des Karanas dirigée par Eric Nazaraly : groupe Naza électronique)
	Groupe EDL : Vrai prix, Pepsi – cola, Lays, Bakery, Bounty, Huilor, Jadida, Oreal, etc.	Famille Razaly
	Quincaillerie 2000 : importateurs de riz	Galib
Téléphone	Airtel Madagascar	Famille indienne de Mumbai
	Orange Madagascar	Elias Akbaraly (Groupe Sipromad)
	Telma S.A.	Famille Hiridjee (Groupe Axian)
	Blueline Network, TNT (Blueline TV et Internet, BIP (Téléphone)	Famille Oukabay et Famille Rajabali
Banque	BNI Madagascar	Famille Hiridjee
	BOA	En collaboration avec groupe Sipromad (Elias Akbaraly)
	BMOI	En collaboration avec groupe Sipromad (Elias Akbaraly)
	Microcred Baobab	Famille Razaly
Autres	Groupe Basan : produits agricoles, cuirs, alimentation	Karim Barday
	Groupe Trimeta : Immobilier, Hôtellerie,	Hasnaine Yavarhoussen
	Groupe Trimeta : vanilles, plastiques, boulangeries	Hasnaine Hiridjee
	Groupe éponyme : BTP, immobilier, hôtellerie	Sameer Rajabali
	First Immo	Famille Hiridjee
	Société de diffusion automobile de Madagascar (Sodiama)	Yavarhoussen Abdoulrassoul

Source : Investigation du doctorant, 2016 - 2019

Toutes ces grandes firmes que nous avons énumérées sur le tableau se trouvent au sein de la capitale. Dirigées par des richissimes chiites (Khojas et ismaïliens) en général, elles prévoient et assurent la satisfaction de tous les besoins quotidiens de toute la population peu importe sa classe d'appartenance, son appartenance religieuse, sa culture par leur capacité de production, tels que besoins en emplois, besoins alimentaires, besoins infrastructurels, besoins matériels (voiture, etc.), besoins financiers à travers les banques et institutions de microfinance, besoins en communication (téléphone mobile, et

connexion via net), besoins en intrants en matière d'agriculture et d'élevage, besoins en énergies (carburants, électricité). Bref, ce sont ces entreprises qui sont principalement la source d'emploi de la population tananarivienne quel que soit leur niveau d'instruction. Ce sont ces entreprises qui créent aussi les richesses des indiennes à Madagascar.

En plus, il est à remarquer que des banques primaires de Madagascar sont sous l'égide des grands actionnaires chiites : BNI, BOA (Bank Of Africa), BMOI (Banque Malgache de l'Océan Indien), BGFI (du groupe FILATEX) avec une institution de microfinance. A partir de 1975, la communauté internationale, à travers la FMI, a transféré aux banques primaires la création monétaire. Autrement dit, ce sont les banques primaires qui contrôlent la circulation monétaire à Madagascar. Et à partir de leur création monétaire, l'augmentation colossale des plus – values est assurée. La BMOI, après la cession d'action de la BPCE (Banque Populaire / Caisse d'Epargne), c'est la BCP (Banque Commerciale Portugais), une banque islamique en collaboration avec Akbaraly engage les 63% de ses actions. Ce n'est plus l'Etat malagasy qui contrôle la création monétaire mais les banques primaires dans de conditions limitées et adéquates aux règles établies.

De surcroît, nos enquêtes qualitatives ont fourni que la capabilité musulmane de s'investir dans la société tananarivienne se passe grandement par « *la croissance de leur gain à partir d'une économie souterraine* ». Cette croissance s'explique, selon nos enquêtés par des accords politiques tacites, et surtout par l' « *infiltration dans des activités diplomatiques* ». Selon les dires de ces interviewés, nombreux bourgeois musulmans « *s'occupent des places diplomatiques en tant que Consul Général d'un pays. Avec ce statut diplomatique et selon la convention de Vienne, ces musulmans jouissent d'une immunité diplomatique. En conséquence, ils profitent de cette immunité et privilège pour accroître leur économie souterraine.* » Ainsi, beaucoup d'entre eux dominent dans les activités économiques. D'après ce tableau n°10, l'économie malagasy est entre les mains des richissimes chiites. Le tableau suivant montre le taux d'investissement de ces grands opérateurs indiens à Madagascar selon leurs secteurs et branches d'activités.

Tableau n°11 : Engagements des investissements du secteur privé à Madagascar

SOCIÉTÉS	DIRIGEANTS	MONTANT en Dollars	OBSERVATIONS
Madagascar Oil	John Claussen	1 000 000 000	Pétrole non conventionnel : huile lourde
Groupe AXIAN	Hassanein Hiridjee	500 000 000	. Quid : +250 000 000 \$Us après CBI ? . secteurs : télécoms, énergie et immobilier
Eiffage	Benoît de Ruffray	500 000 000	Eranove/Themis – secteur : énergie
FILATEX	Abdoul Rassoul Anvarhoussen	375 000 000	Secteurs : énergie, tourisme et immobilier
Groupe Fraise	Frères Fraise	190 000 000	Secteur : énergie
SOCOTA	Salim Ismail	75 000 000	. Même groupe Total : 125 m\$Us . Secteurs : textile, halieutique, noix de cajou
UNIMA		40 000 000	
BIDCO	Bhimji Depar Shah	58 000 000	Société kenyane – secteur : huile alimentaire
Castel	Pierre J. S. Castel	30 000 000	Star / Skol – secteur : boissons gazeuses
SMTP	Danil Ismael	30 000 000	Secteurs : énergie, bovidés, poulets de chair et immobilier
Hermès Conseil	Joséphine Ramamonjiarison	4 000 000	Secteur d'investissement non communiqué
VIMA	Zouzar Bouka	90 000 000	Après CBI – secteur : énergie et call center
Autres		500 000 000	Pifométrie de la presse

Source : Conférence des Bailleurs Internationaux (CBI), Décembre 2016

D'après ce tableau, comme il est déjà annoncé ci – dessus, les grands opérateurs musulmans dominent la majorité des actions économiques à Madagascar. Seulement une malagasy y est mentionnée avec son faible taux d'investissement de 4 millions de dollars.

4.5. La problématique d'investissement et de blanchiment d'argent

4.5.1. Investissement musulman à Madagascar

En général, les pays pauvres et en voie de développement ont besoin de financement extérieur. Selon Marie – Liesse de Luxembourg, le principe de financement

islamique n'est pas le même dans les pays majoritairement musulmans et dans les pays où les musulmans sont encore minoritaires (2016 : 159 – 180). Là où les musulmans sont majoritaires, l'Islam y est une référence constitutionnelle. A cet égard la juridiction de financement doit se conformer à la *Shari'a*. Dans le cas de la minorité musulmane, on suit les normes de la finance conventionnelle. Le tableau suivant révèle en quantité le prêt octroyé par des investisseurs étrangers pour Madagascar.

Tableau n°12 : Liste des grands investisseurs étrangers à Madagascar

NOMS	ENGAGEMENTS EN \$
BAD	1 000 000 000
Union Européenne	1 160 000 000 €
Banque Mondiale	1 300 000 000
Belgique	14 000 000
Inde	2 500 000
France	200 000 000 €
FIDA	224 000 000
FMI	304 700 000
États-Unis	368 000 000
Japon	430 000 000
Allemagne	511 000 000
Système Nations Unies	523 000 000
Green Climate Fund	53 000 000
Canada	7 500 000
AKDN	70 000 000

Source : Conférence des Bailleurs Internationaux (CBI), Décembre 2016

Outre les investisseurs habituels à Madagascar, tels que la Banque Mondiale, le FMI, etc., la Fondation Aga Khan s'inscrit parmi ceux qui occupent une grande place en termes d'engagement monétaire. La Fondation Aga Khan (Aga Khan Development Network), résidente à Antananarivo est « une initiative contemporaine de l'imamat ismaïli visant à concrétiser, à travers l'activité institutionnelle, la vision éthique de la société inspirée par le message de l'islam ». On note qu'à la lecture de la présentation des engagements lors de la CBI, les investissements de la Fondation AKDN de 70 millions

\$Us sont considérés comme un engagement institutionnel et non un investissement pour une œuvre de bienfaisance privée. Confirmée par un représentant des ismaïliens, lors de nos entretiens, cette grosse somme d'argent est destinée à des actions sociales :

- Fondation d'une académie d'enseignement universitaire de niveau international ayant pour objectif de « former des jeunes à fort potentiel » : de 50 millions \$Us d'investissement (construction en cours) ;
- Implantation de 14 agences de microfinance dans la région de Sofia touchant une population de 10.000 personnes : 7 millions \$Us d'encours de crédit + 3 millions \$Us de nouveaux crédits à terme ;
- La promotion de jeunes agriculteurs : 10 millions \$Us ;
- Possibilité de soutenir des investissements industriels à travers la structure spécialisée de la Fondation AKDN dénommée IPS (Industrial Promotion Services).¹⁶⁶

4.5.2. Investissement et suspicion de financement terroriste

Ces investissements sont donc, en général, destinés à des activités pour le développement à Madagascar. Mais vu sa situation insulaire, aggravée par la fragilité économique, territoriale et juridique, autrement dit, la faiblesse des contrôles expose le pays à des risques d'entrées illicites de personnes malveillantes. Sur ce, des informations¹⁶⁷ ont mentionné l'existence des faits saillants liés au terrorisme :

- Du point de vue géographique, la proximité de l'île avec le continent africain où les groupes terroristes violents sont particulièrement actifs notamment les groupes Al Shabaab, Al Qaïda, ISIL, etc.
- En 2006, le beau-frère de Ben Laden fut assassiné par des brigands voulant sa richesse. Pourtant, sa présence dans le territoire malagasy est suspecte

¹⁶⁶ Sur ces points cités, le propos de notre enquête fait référence à <http://www.ips-wa.org/fr/institution/ips-wa-and-the-akdn/about-akdn.html> tout en parlant de l'importance des musulmans Aga khanistes au sein de la société malagasy.

¹⁶⁷ Ces informations sont issues du rapport du Samifin en collaboration avec la Structure Nationale d'Orientation de la Lutte contre le Terrorisme (SNOLT) en 2018.

- En 2016, El Gharbi, un franco – tunisien a été soupçonné de préparer une attaque terroriste, et se cacherait derrière le recrutement des jeunes djihadistes à Madagascar.

Derrière des menaces de financement terroriste s'inscrit le phénomène de blanchiment d'argent. Voici ce que le Samifin a enregistré après des analyses :

Encadré n°9 : Rapport sur le financement terroriste à Madagascar

- Cinq dossiers ont été transmis aux autorités d'application de la loi pour un montant total en jeu estimé à 2.074.196.623 Ariary.
- Les pays de provenance des fonds suspects identifiés dans les analyses sont : l'Arabie Saoudite, le Koweït, la Turquie, le Qatar
- Les financements suspects sont en faveur d'associations cultuelles d'obédience sunnite

Source : Rapport du Samifin, 2019.

D'après ce rapport, les pays qui sont suspectés de financeurs terroristes sont des pays islamiques. Ce qui veut dire qu'ils ont des réseaux à mobiliser dans l'île. En plus, pour ne pas amalgamer « Islam » et « islamisme », ces financements ont une relation avec l'appartenance religieuse. Ce qui signifie a fortiori que toutes les activités terroristes ne sont pas de l'Islam en tant que religion mais des islamistes, adeptes de l'Islam.

Le tableau suivant montre l'évolution des activités liées au financement terroriste à Madagascar. Depuis 2015 jusqu'en 2018, 22 dossiers sont classés par le Samifin comme ayant trait aux activités terroristes.

Tableau n°13 : Dossiers liés au financement terroriste parvenus au niveau du Samifin

Année	2015	2016	2017	2018	Total
Dossiers reçus	1	6	6	9	22

Source : Samifin, 2019

Au fur et à mesure qu'on monte en année, le taux de dossiers concernant le financement terroriste augmente. Selon le Samifin, ces financements sont en partie une sorte de blanchiment d'argent. Mais il est à considérer que pendant ces périodes, Madagascar était politiquement instable. De même, les dirigeants ont contracté des accords de coopération entre ces pays d'où proviennent les fonds suspects pour des financements terroristes. Le 20 Novembre 2016, *La Gazette de la Grande île* a mis dans

son à la Une : « Finance islamique, une menace pour Madagascar ? ». Ce fait problématique présente en quelque sorte une inquiétude et/ ou une interpellation face à un danger qui menace le pays.

Cliché 6 : Communication journalistique sur la finance islamique



Source : La Gazette de la Grande Île, n°4143 du 20 Novembre 2016.

Un titre choc, psychologiquement effrayant, religieusement déstabilisant, ce fait journalistique, exprimant un phénomène de pression politique et psychosociale révèle une réalité « *du dehors* » se superposant à la réalité « *du dedans* ». Cette imbrication factuelle entre politique et religieux, entre le temporel et spirituel avec son apparence menaçante, déstabilisante s'avère être un phénomène à la fois opportuniste et prosélytique dans la mesure où le pays en question se situe dans une paupérisation flagrante de la majorité de sa population, dans une dépendance au financement extérieur ainsi que dans un déficit démocratique.¹⁶⁸ En quelque sorte, ce titre tente de répondre et de confirmer notre

¹⁶⁸ Ces propos évoqués sont des qualifications de la nation malagasy au Parlement européen par Dominique Blide. Elle a mis l'accent sur l'insuffisance démocratique. En plus, Madagascar dépend à 50% de l'aide internationale. Non épargné des mouvements terroristes, le risque terroriste y est désormais tangible.... Cf. madamaxi.com/mobile/actualités-madagascar-evoque-au-parlement-europeen-actualités-1714.html, mise en ligne le 16 Novembre 2017, et consulté le 13 Janvier 2018.

hypothèse partant de l'instrumentalisation institutionnelle à l'instrumentalisation de la pauvreté pour des fins idéologiques ou superstructurelles, au sens marxiste du terme (Marx, 1967).

4.5.3. Coopération intermusulmane dans la société malagasy

Avec les deux grandes divisions de la religion coranique, les sunnites, considérant le coran comme une œuvre divine attestent que ce livre n'est pas seulement un recueil de la parole d'Allah, mais c'est lui-même qui est incarné dans ce corpus. Authentique, ne devant pas être remis en question ou contextualisé historiquement, le courant salafiste, une école issue du sunnisme, confirmant le caractère divin du coran interdit aux hommes de se proclamer comme représentant d'Allah ou de parler en son nom. C'est pour cela qu'il y a absence de structure dans cette branche ; « *une religion sans Eglise* » (Loc. cit., cf. p.11). Portant une attention particulière au respect de la sunna, tradition tirée du vécu quotidien du Prophète, seconde source importante, les sunnites construisent et encadrent leur pratique religieuse avec. Ils se considèrent comme des musulmans orthodoxes.

A contrario, le chiisme, considérant le coran comme message divin transmis à travers le prophète, autorise son interprétation. Cela a conduit conséquemment à la hiérarchisation du clergé et à la séparation du pouvoir : les politiciens chiites s'occupent des hommes et les dirigeants religieux (clergés) s'occupent des âmes.

Rappelant que l'émergence de cette scission est liée à la querelle de succession de Muhammad. Orthodoxe et privilégiant la relation directe de l'homme avec Allah, le sunnisme sans clergé et le chiisme s'opposaient violemment depuis leur schisme jusqu'à maintenant. Cette division a marqué l'histoire musulmane en terre malgache. C'est pour cela que des questions méritent d'être posées pour clarifier la situation musulmane dans notre champ d'investigation ainsi que dans tout Madagascar. Si les sunnites sont les plus suspectés dans le financement terroriste, pourquoi ne constate – t – on pas trop de développement du prosélytisme chez les sunnites ? Pourquoi les œuvres de bienfaisance sont les plus visibles chez les chiites que chez les sunnites ?

Les résultats de nos entretiens avec un politicien connaissant le phénomène de l'Islam dans le monde et à Madagascar a révélé certains faits saillants sur la relation sunnites étrangers et chiites malagasy.

Encadré n°10 : Collaboration entre sunnites et chiites dans la société tananarivienne

Habituellement, j'entends les chiites et les sunnites en conflit. A Mon avis, ce conflit est tout d'abord une séquelle léguée par l'histoire religieuse de l'Islam sur le problème de succession du Prophète. Puis cette discorde se poursuit par des revendications politiques surtout dans les pays du Golf Persique. Cela est dû à la croissance de la population chiite dans ces pays. Vu ce cas, moi, je confirme qu'il y a toujours et jusqu'à maintenant une mésentente, une guerre froide entre fronts sunnites et fronts chiites. Ce qui implique en quelque sorte une impossibilité de coopération, de réconciliation.

Mais moi, quand je lis l'histoire et les faits qui se construisent dans la société malagasy ou bien dans la société tananarivienne, moi, je vois que la situation malagasy est spéciale. Moi, je n'ai jamais pensé à une telle situation que je vois extraordinaire. Extraordinaire, parce qu'à Madagascar, et je pense que c'est seulement à Madagascar que les sunnites étrangers octroient des aides financières aux chiites locaux, et surtout les karanas qui maintiennent la grande partie des activités économiques au sein de la nation malagasy. Vous voyez, il y a quelques décennies, on a constaté la visibilité musulmane presque dans les villes malagasy. A Antananarivo, la fondation d'un grand bâtiment à Antaniavo – Antohomadinika a émerveillé non seulement les alentours mais presque toute la ville. Depuis, des actes de prosélytisme se sont manifestés à travers des éducations gratuites, des repas gratuits, des offres d'emploi au service du Mosquée ou des chiites richissimes, etc. Et moi, je vois que les plus démunis, et les faibles dans leur vie de foi sont les plus influencés. Mais d'où viennent ces aides ? Pourquoi et pour quoi ces aides ? A mon avis et ce qui est logique aussi, les chiites malagasy, surtout les karanas, aux yeux des sunnites turcs et marocains sont des musulmans modérés. Ainsi, leur étroite collaboration n'est qu'un croisement d'intérêt : la propagation de la religion musulmane ou l'islamisation. Les aides servent à attirer d'abord les gens pauvres à bénéficier des vivres, de l'éducation, etc. ; et ceux – ci finiront par la conversion totale à l'Islam. Les sunnites étrangers en voyant la pauvreté des sunnites malagasy, n'octroient pas beaucoup de dons, et cela par méfiance ou peur de détournement ».

Nirina, Un politicien malagasy, entretien du 08 Février 2019

Ce propos confirme ce que nous avons vu dans l'encadré 5 : « *Les financements suspects sont en faveur d'associations culturelles d'obédience sunnite* ». Les sunnites étrangers sont en collaboration étroite avec les chiites locaux. La mésentente entre chiite et sunnite n'est pas un fait saillant dans le cas de Madagascar. Pourtant, aucune activité terroriste n'est encore enregistrée. Voici un rapport du Samifin qui la confirme.

Tableau n°14 : Situation en matière de terrorisme à Madagascar

Liste des Groupes Terroristes	Non identifié
Attaques terroristes	Aucune
Condamnation pour financement terroriste	Aucune

Source : Samifin 2019

Cette situation manifeste que malgré la présence musulmane dans une société. On est encore dans une paix sociale. Cette paix s'observe donc par l'absence des attaques terroristes et condamnation pour financement terroriste.

Même si l'Etat malagasy n'identifie pas encore des groupes terroristes, nos entretiens ont fourni quelques données qualitatives sur la présence des types « terroristes ». Un dirigeant religieux, issu du milieu protestant, passionné de l'analyse de la situation musulmane à Madagascar affirme que : « les salafistes, un groupe de musulmans sunnites, sont déjà dans nos murs. Ils sont considérés comme proche des terroristes ou djihadistes. On peut reconnaître cette présence des musulmans rigoristes à travers le style vestimentaire porté par les femmes ».¹⁶⁹

Cliché 7 : Types de vêtement porté par des femmes issues du groupe salafiste



La burqa, souvent de couleur bleue, imposée par les talibans en Afghanistan, couvre complètement le corps de la femme, y compris son visage. Cette tenue est munie d'un petit grillage en tissu lui permet de voir. On peut l'appeler aussi « *burqa salafiste* »

¹⁶⁹ Littéralement, « *Efa tonga eto amintsika ireo salafistes, ireo avy amin'ny silamo sunnites, akaiky ireo mahery fihetsika, ary azo amantarana ny fisian'ireo silamo henjam-pihetsika na rigoriste ny fitafiana anaovan'ny vehivavy* ».

ou burqa intégriste et militante. Le port de ce vêtement religieux au quotidien permet aux hommes et aux femmes de garder leur chasteté (Sourate An-nour 24, 31).

Le niqab, comme la burqa couvre tout le corps, masque tout le visage sauf les yeux. Très répandu par des musulmans sunnites d'obédience salafistes et wahhabites, le niqab est très visible en milieu urbain.

Tout en étant un vecteur de l'identité musulmane, le port de ces vêtements signifie religieusement que le corps d'une femme n'est pas un objet de représentation. De même, cette pratique culturelle et religieuse de la protection du corps veut dire que la corporéité humaine, dans la religion musulmane, est soumise à la *Shari'a* et aux prescriptions juridiques musulmanes. Autrement dit, « *le corps constitue le centre d'attention du dogme religieux* » (Zohra Abbassi, 2012 :154). Dans une optique sociologique, le niqab et la burqa font partie du capital symbolique de la femme. Ils servent à garder l'identité religieuse musulmane et l'honneur de la femme dans la mesure où ils servent à protéger celle – ci contre toutes les tentations (Jovelin E., 2009 : 113 – 125). Plus profondément, ces tenues identifiant les femmes issues du groupe salafiste sont considérées comme une construction sociopolitique et religieuse. En tant que signe de soumission, ces vêtements féminins révèlent une « *conscience de place* » chez les femmes salafistes. Psychologiquement, soit la burqa, soit le niqab est un moyen de déserotisation¹⁷⁰ du corps féminin.

Mais ce qui est important ici c'est la relation entre le port de ces vêtements féminins avec le comportement terroriste. Le port de niqab et de la burqa est le reflet de l'influence de l'islamisme qui impose des règles vestimentaires très strictes qui par la suite, deviennent « *le symbole national d'une reconquête culturelle qui passerait par le corps des femmes* » (El'Makrini Naïma, 2019 : 3).

¹⁷⁰ « Déserotisation » est un concept utilisé par Coline Lett dans sa thèse de doctorat en sociologie intitulée, *Le prétexte du vêtement. Sociologie du genre au prisme des pratiques vestimentaires*. Soutenue publiquement le 07 Janvier 2016 à l'Université Grenoble Alpes.

Chapitre 5 : ENTRISME MUSULMAN DANS LES DOMAINES SOCIAUX ET POLITIQUES

« *Without the mass-media, communication in the hi-tech industrialised societies would be unthinkable* »¹⁷¹ (Daiber, 1987). Avec ce propos de Daiber, le paysage religieux tananarivien connaît une irruption colossale de la communication médiatique. Et cela depuis les premières décades du troisième millénaire. Ce phénomène joue un rôle très important sur la religiosité de chaque individu : les offres spirituelles augmentent, autrement dit, la religion à travers le support technique est assimilée à un objet de publicité. Le mass – médias, de ce fait devient un espace de marchandisation du sacré. Et finalement, le clientélisme finit par banaliser le sacré. Pour gagner plus de consommateurs du religieux, les religions et les médias parlent les uns des autres et s'utilisent mutuellement (D. Douyère et F. Antoine, 2018). En vérifiant encore la première hypothèse, ce chapitre va expliquer comment l'Islam se présente dans le média national et comment les spectateurs perçoivent médiatiquement l'Islam en terre malagasy.

5.1. L'Islam et les médias

5.1.1. Place de l'Islam dans les médias nationaux

Dans un premier temps, force est de constater comment les sociétaires apprécient et analysent les émissions religieuses diffusées par les médias nationaux¹⁷², c'est – à – dire à la Radio Nationale Malagasy (RNM) ou à la Télévision Nationale Malagasy (TVM). La question que nous avons posée à nos enquêtés c'est que : « Suivez – vous des émissions religieuses sur les chaînes nationales (TVM / RNM) ? Avec la réponse à cette question, si l'individu répond OUI, nous avons leur demandé quelle émission religieuse ? En plus, nous avons leur questionné la fréquence de cette habitude, et ce qu'il a constaté s'il y avait de changement sur l'organisation de cette émission.

¹⁷¹ Sans les mass – médias, la communication dans les sociétés industrialisées et hautement technologiques est impensable.

¹⁷² Nous avons focalisé les questionnaires seulement sur les émissions religieuses transmises par les chaînes nationales pour la raison que ce sont la RNM et la TVM qui diffusent officiellement des émissions religieuses musulmanes, et ce sont seulement par ce fait que des individus discutent souvent à propos de la place de l'Islam non seulement à Antananarivo mais aussi dans tout Madagascar.

Tableau n°15 : Option sur les émissions religieuses aux médias nationaux

Statuts socioreligieux ¹⁷³	Réponses				Choix			
	Oui	%	Non	%	RNM	%	TVM	%
Chrétiens dominicaux	75	24,11	236	75,88	25	33,33	50	66,67
Chrétiens sabbataïstes	12	24,48	37	75,52	03	25	09	75
Musulmans								
- Sunnites	07	30,43	16	69,56	02	28,57	05	71,43
- Chiïtes	05	22,72	17	77,28	01	20	04	80
Total	99	24,44	306	75,56	31	31,31	68	68,69
Totaux	405				99			

Source : Enquête 2018

Ce résultat d'enquête offre à première vue une idée sur l'attachement des interviewés aux chaînes nationales et sur les émissions religieuses qu'elles diffusent. Chez les chrétiens dominicaux, 24, 11 % seulement suivent les émissions religieuses sur ces médias publics ; dont 33,33% sur la RNM et 66,67% sur la TVM. Chez les sabbataïstes, 24,48% s'y accrochent de façon constante mais 25% seulement parmi eux écoutent la plage religieuse sur la radio nationale et 75% sur la télé. A part les chrétiens, les musulmans sunnites optent plutôt pour la radio que la télé : 30,43% suivent les prières du jeudi à la radio et 71,43% à la télé. 22,72% des chiïtes choisissent plutôt la chaîne nationale, dont une personne seulement opte pour les prières radiodiffusées et 04 personnes la télévision nationale.

D'après ce tableau, moindres sont les individus qui préfèrent les chaînes nationales. 75,56% des enquêtés ont répondu NON à la question posée. Mais pourquoi ? Vu la prolifération des chaînes privées religieuses et surtout respectives à chacune des anciennes religions et des Nouveaux Groupements Religieux (NGR) dans la société

¹⁷³ Sont regroupés selon leur statut religieux et leur catégorie d'appartenance religieuse les politiciens et les dirigeants religieux. Voilà pourquoi, cette manipulation paramétrique et statistique a changé l'effectif cumulé cité dans la population d'enquête (cf. échantillonnage).

tananarivienne, ces individus sont facilement orientés à leurs médias religieux respectifs. Les musulmans, notamment chiïtes ont déjà leur Radio (Radio Voix de la Sagesse : RVS) et c'est là qu'ils auditionnent des émissions religieuses. Et les autres visualisent des projections religieuses sur la page de l'Islam Da'wa Malagasy (IDM)¹⁷⁴ ou sur Muslim Media Malagasy (3M).

Tableau n°16 : Assiduité à l'écoute des programmes religieux sur les chaînes nationales

Statuts socioreligieux	Assiduité				Total
	Occasionnellement	%	Habituellement	%	
Chrétiens dominicaux	60	80	15	20	75
Chrétiens sabbataïstes	10	83,33	02	16,67	12
Musulmans					
- Sunnites	05	71,42	02	28,58	07
- Chiïtes	04	80	01	20	05
Total	79	79,79	20	20,21	99

Source : Enquête 2019

Les téléspectateurs occasionnels sont beaucoup plus que ceux qui prennent l'habitude de suivre des programmes ou messages religieux médiatisés. Les raisons en sont les mêmes que ce que nous avons mentionné juste au – dessus. Mais, il est à mentionner pour les sabbataïstes : 83, 33% questionnés suivent occasionnellement leurs émissions religieuses respectives parce que souvent ils sont retenus par leur engagement au sein de leur société religieuse d'appartenance. En général, les habitués (20,21%) sont les adultes plus de 45 ans.

¹⁷⁴ L'Islam Da'wa Malagasy (IDM) est une association créée en 2017 par des jeunes musulmans et regroupant des jeunes pouvant contribuer au développement de Madagascar et de l'Islam. Cette association s'occupe de la santé, de l'éducation des personnes très vulnérables, ainsi de l'environnement.

Tableau n°17 : Constatation des changements sur les émissions religieuses

Statuts socioreligieux	Réponses					
	Oui	%	Non	%	Non - réponses	%
Chrétiens dominicaux	212	68,16	90	28,93	09	2,89
Chrétiens sabbataïstes	37	75,51	10	20,40	02	4,09
Musulmans						
- Sunnites	15	65,21	04	17,39	04	17,39
- Chiïtes	17	77,27	03	13,63	02	09,09
Total	281	69,38	107	26,42	17	4,20
Totaux	405					

Source : Enquête 2019

Toutes les entités religieuses souscrites dans notre population d'enquête ont constaté des changements sur les émissions religieuses diffusées par les médias nationaux. Chez les chrétiens dominicaux, 68,16 % remarquent des changements sur les horaires de prière. De ce fait, ils ont choisi d'autres chaînes qui leur conviennent selon leurs besoins spirituels. De surcroît, des chrétiens des anciennes églises examinent qu'il y a une inégalité de considération sur le partage des plages médiatiques : « *les musulmans qui prient le vendredi, occupent beaucoup d'horaires pour les émissions religieuses que les autres églises qui prient le dimanche* »¹⁷⁵. Certains de nos enquêtés précisent que depuis 2014, les responsables prennent une partie de la plage médiatique chrétienne au profit de l'Islam. Ce fait a suscité des débats ainsi que des soucis de domination, voire des paniques entre certains dirigeants religieux chrétiens.

De même, les musulmans constatent aussi ce changement. C'est le cas des 65,21% des sunnites et des 77,27 % des chiïtes enquêtés. Pour eux, ce changement leur est bénéfique selon la raison pour laquelle : ce changement est nécessaire pour que toutes les institutions religieuses, notamment les grandes religions puissent éduquer leurs adeptes

¹⁷⁵ Pour plus de précision, par rapport aux autres institutions religieuses, notamment chrétiennes, les musulmans ont deux fois par semaine de diffusion des émissions religieuses à la TVM, l'un de ces plagiats est payé par l'institution musulmane ; alors que de nombreuses églises chrétiennes ne trouvent pas de place pour diffuser ses messages.

ainsi qu'enseigner ou faire connaître aux autres d'autres religions existantes. A cet égard, un ayatollah chiite a dit que : « *c'est en médiatisant les messages et enseignements religieux qu'on puisse persuader les mécréants et accroître le nombre des adeptes* ». Cette affirmation masque des tentatives prosélytiques chiites, voire musulmanes.

5.1.2. Les responsables religieux chrétiens face à la médiatisation de l'Islam

Dans la société tananarivienne, le pluralisme religieux est une évidence. Diverses confessions religieuses s'emboîtent dans les espaces surtout populaires. Pour gagner plus de légitimité, de visibilité, chaque entité confessionnelle a leur façon de persuader les sociétaires. Dans ce cas, certaines entités religieuses pratiquent le porte à porte en distribuant des tracts religieux. Mais le plus trivial c'est d'utiliser les moyens médiatiques. Occuper des plages médiatiques sur les médias nationaux devient un prestige pour les unes, mais aussi un signe de reconnaissance institutionnelle pour les autres.

En comprenant les opinions des responsables religieux chrétiens sur la forte présence des musulmans dans les émissions religieuses, changement de monopole en matière de médias concernant les émissions religieuses, laïcité sauvage, victimisation institutionnelle, amour de l'argent influençant l'islamisation à Madagascar résumant leur réaction. Le tableau suivant, traitant la prépondérance des réponses fournies par les responsables religieux chrétiens en confirment.

Tableau n°18 : Opinions des responsables chrétiens sur l'infiltration musulmane dans les médias nationaux

Items	Effectif des répondants	Fréquence
Démonopolisation religieuse	13	86,66%
Victimisation institutionnelle	10	66,66%
Laïcité sauvage	14	93,33%
Amour de l'argent	12	80%

Source : Enquête 2018

Puisque la majorité de nos enquêtés a constaté un changement sur la participation des institutions religieuses aux émissions médiatiques sur les chaînes nationales, cette fois – ci, notre question s'est tournée vers les responsables chrétiens et musulmans. La question était : que pensez – vous de la forte présence de l'Islam sur les chaînes nationales ? A cela voici comment les autorités chrétiennes conçoivent la réalité : parmi

les 15 enquêtés, 13 individus (soit 86,66%) ont eu des réponses qui touchent la démonopolisation religieuse. 10 ou 66,66% appréhendent une victimisation institutionnelle. 93,33% parlent de la pratique d'une laïcité sauvage de la part de l'institution responsable. Cette pratique est accompagnée de l'amour de l'argent selon les 80% de ces dirigeants religieux.

5.1.2.1. Utilisation des médias et démonopolisation religieuse

La surprésence musulmane sur la scène nationale, d'après certains responsables confessionnels, est une restriction du public à un caractère privé. Ce qui veut dire que tout le monde, quelle que soit son appartenance religieuse doit avoir des droits à émettre des programmes de prières religieuses ou des messages religieux sur les chaînes nationales ou les canaux nationaux.

Encadré n°11 : Propos d'un responsable confessionnel sur l'infiltration musulmane dans les médias nationaux

« les choses publiques sont les choses des peuples, elles appartiennent aux peuples, et ils, si besoin est, ont le droit d'en user selon les lois en vigueur tout en respectant l'égalité entre toutes les religions, mais vu la réalité actuelle, les désordres à propos des horaires d'émissions, ou la suppression même de celles des autres groupes religieux est une réduction de la chose publique au privée, une privatisation des biens publics, voire une islamisation des plages médiatiques et religieux des autres confessions ».

Entretien du 10 Juin 2018

Située, en quelque sorte dans une même considération, les églises chrétiennes ou non, sabbataïstes ou dominicaux, historiques ou nouvelles groupements religieux ont déjà eu leur plage médiatique au sein de la TVM et la RNM. Nos souvenirs d'enfance nous fait rappeler que tous les samedis après – midi, il y avait eu des émissions occupées par l'église kimbanguiste, l'église Zahavahāi, l'église adventiste. Cet après – midi, les Eglises catholiques et protestantes apportent déjà leur part pour occuper les plages d'émissions chrétiennes en plus des émissions dominicales. L'Islam n'a que le jeudi soir à la RNM. Ce qui veut dire qu'auparavant les églises chrétiennes sont mieux considérer que la religion musulmane en matière d'occupation des médias nationaux.

La volonté monopolisatrice des églises historiques reste ambivalente. D'une part, le maintien du monopole de sens est lié aux nombres d'adeptes et à l'ancienneté.

Autrement dit, quand ces institutions réclament leur plage télévisée ou radiophonique, elles revendiquent leur identité historique, imposent comme droit acquis l'accès aux médias publics. Elles veulent imposer la dictature de la majorité religieuse. En tout cas, le propos de la première personne entendue lors de la réunion ecclésiastique révèle qu'il y a « *une tentative d'exclusion implicite des chrétiens au profit des musulmans dans l'utilisation des médias nationaux* ».

Encadré n°12 : De l'occupation médiatique de l'Islam

Alice : *c'est alarmant ce qui se passe à la TVM actuellement, les chrétiens n'ont plus que peu de place dans les émissions dominicales réservées aux églises chrétiennes. La plage médiatique des catholiques et des anglicans sont souvent octroyés ou boudée par l'émission musulmane. En plus, ces musulmans sont mieux considérés que les autres, ils ont deux émissions par semaine, et pendant le mois du Ramadan, ils ont droit à une petite émission journalière tous les après – midi.*

Philippe : *La gestion de notre patrimoine n'est plus comme d'habitude. C'est l'argent qui compte. Les petites associations culturelles n'arrivent pas à payer le frais de l'émission. Pour les églises qui ont la faveur à des émissions gratuites, cette faveur leur est enlevée. C'est l'émission musulmane qui par la suite, a pris le relais. A mon avis, cette pratique sert à diffuser avec une vitesse V l'Islam à Madagascar et à réduire le poids du christianisme historique dans l'arène sociale.*

Mandimby : *Pourquoi octroyer aux musulmans la plage qui est – habituellement – destinée aux chrétiens pour transmettre leurs messages dominicaux ? Au lieu de donner aux musulmans, et si au nom de la laïcité, réserver cette plage aux autres entités religieuses chrétiennes n'est – il pas plus correct que cela ? Les responsables sont – ils corrompus par les dirigeants au sein de l'Islam ? Cette pratique n'est – elle pas considérée comme une voie à l'islamisation, voire au christianocide ?*

Samoela : *De nos jours, toutes les pratiques tournent autour du mot « technique » et « stratégie ». Vu que notre société est faible, pauvre, ne pouvant même pas subvenir aux besoins des travailleurs si nous raisonnons en terme d'entreprise, l'infiltration excessive, si on peut le dire, de la religion musulmane dans la scène médiatique nationale est d'un côté une manifestation de la volonté démonopolisatrice de l'Etat malagasy à travers les personnels de la communication, et de l'autre côté, si l'Etat a la volonté de respecter la laïcité et de mettre toutes les religions sur les mêmes pieds d'égalité. Cette laïcité, je dirais barbare n'est pas correcte et discriminatoire parce que les autres n'ont pas encore leur place adéquate. Ce n'est qu'une manifestation de la tentative dominatrice des musulmans à travers les médias, notamment à la télé.*

Extrait de journal de terrain, 27 Novembre 2015 à Diégo

L'avis des dirigeants religieux arrive jusqu'à une suspicion de l'existence de corruption entre les responsables religieux et les responsables de programmation. C'était

dans le cadre de l'Assemblée générale du FFKM à Antsiranana en 2015 que cette question a été évoquée. Des membres fervents participaient aux débats.

5.1.2.2. De la victimisation institutionnelle

D'autre part, le changement de monopole dont il est question ici n'est rien d'autre qu'une « *propagande religieuse* » et aussi une sorte de « *victimisation institutionnelle* ». Selon nos entretiens effectués auprès de certains agents du média national, le changement des responsables est l'un des facteurs qui a favorisé ce type d'« *exclusivisme religieux* ». Les données qualitatives fournissent que « *les émissions religieuses diffusées dans la radio et télévision nationales ne sont pas automatiques pour les groupes religieux, cela dépend d'un côté de l'appartenance religieuse du responsable et de l'autre côté de sa prérogative personnelle* ».

En plus, le problème financier de certaines institutions religieuses surtout pour l'enregistrement et le montage des programmes télévisés conduit les responsables publics à annuler ou à décaler de semaine en semaine des pages religieuses. Au sein de cette entreprise médiatique, peu sont les bénévoles qui peuvent assurer cette tâche. De même, sa réalisation nécessite des moyens financiers suffisants et des compétences adéquates. Selon nos enquêtes, une émission télévisée requiert au moins 500 000 Ar par semaine. Ensuite, l'inexistence du personnel religieux responsable et chevronné propre à cette émission religieuse, ainsi que l'incapacité de certaines institutions religieuses à utiliser leur propre plage ont conduit les responsables à marchander certaines plages d'émissions religieuses. Ce fait peut être considéré soit comme une « *victimisation* », soit une « *auto-victimisation* » institutionnelles.

5.1.2.3. L'amour de l'argent

La manœuvre faite par une force religieuse financièrement dominante, la démonopolisation des ondes nationales est selon certains individus interviewés, « *l'apanage des groupes religieux voulant des prosélytismes via média mais qui dissimule une autre façon d'instrumentaliser la pauvreté, à commencer par les responsables des médias ; c'est une manipulation institutionnalisée* ».

En fait, le capital symbolique tenu par les églises historiques ne suffit donc pas à maintenir leur monopole de sens, il faut le capital culturel (le savoir – faire), le capital humain (la personne responsable assurant l’occupation des places) et le capital économique (le moyen financier). Par suite, les institutions religieuses ayant le plus de moyen arrivent à exercer une domination de tout genre pour diffuser leur idéologie ou leur croyance. Aux yeux de notre répondant, c’est l’importance de la base infrastructurelle qui commande la superstructure : plus la base financière est solide, plus on a le pouvoir de diffuser l’idéologie à grande échelle. Ce propos d’emprunt marxiste évoque l’idée de l’instrumentalisation de la pauvreté de l’entreprise médiatique au détriment des autres groupements religieux. Ce phénomène d’instrumentalisation ouvre la voie à l’islamisation via mass – média. De ce fait, la démonopolisation religieuse de l’ère ultra – moderne passe par la conjugaison des moyens financiers, puis par l’appareil idéologique (Althusser, 1976) utilisé par l’institution en question. A cet égard, un responsable musulman a répondu : *« nous avons déjà une plage qui nous est réservée pour notre propre émission, mais pour avoir une autre émission spéciale nous devons payer, et cela, comme toute activité interinstitutionnelle réclame l’accord des responsables publics. Mais des fois, nous avons eu, nous aussi des privilèges si le responsable est issu de notre institution religieux ».*

5.1.2.4. Le revers d’une laïcité sauvage

Deux extraits, issus de nos entretiens avec des responsables confessionnels, font apparaître des propos sur la pratique de la laïcité dans le monde médiatique malagasy :

« Au lieu de donner aux musulmans, et si au nom de la laïcité, réserver cette plage aux autres entités religieuses chrétiennes n’est – il pas plus correct que cela ? »

*« Si l’Etat a la volonté de respecter la laïcité et de mettre toutes les religions sur les mêmes pieds d’égalité. Cette laïcité, je dirais barbare n’est pas correcte et discriminatoire parce que les autres n’ont pas encore leur place adéquate. Ce n’est qu’une manifestation de la tentative dominatrice des musulmans à travers les médias, notamment à la télé. »
(Cf. Encadré 11)*

Avec la loi de laïcité, des formes de coexistence religieuse ou confessionnelle envahissent la société malagasy et tananarivienne. Logiquement, en suivant les principes de la laïcité – liberté de conscience et de conviction, non – immixtion de l’Etat dans les

affaires religieuses, non – immixtion du religieux dans les affaires politiques – aucun d’entre eux ne pouvait dominer (Berger, 1967, p.118). Autrement dit, les principes de la laïcité suscite qu’aucun groupe religieux soit mieux considéré que les autres. Les églises chrétiennes et historiques, avec l’empreinte de la modernité religieuse qu’est le pluralisme, et sous couvert de l’article 2 de la constitution malagasy, déclarant la laïcité de la République ne peuvent acquérir comme droit le maintien du monopole des ondes pour les émissions dominicales.

Mais ces propos, au fond ils exigent une laïcité non – exclusiviste, une laïcité qui regarde toutes les confessions sans donner un avantage quelconque à une autre.

Tableau n°19 : Opinions musulmanes sur leur place dans les médias publics

Opinions	Réponses				Total
	Oui	%	Non	%	
Droit suivant l’ancienneté	29	82,85	06	17,15	35
Droit acquis au nom de la laïcité	31	88,57	04	11,43	35

Source : Enquête 2019

L’égalité de considération suivant les principes de la laïcité est plus fort (88,57%) que la priorisation de l’ancienneté chez les musulmans (82,85%). Avec ces résultats, il est à mentionner que malgré l’implantation « immémoriale » de l’Islam, sa présence actuelle dans les médias publics ne relève pas de cette patrimonialité historique mais plutôt constitutionnelle. « *Exclure l’Islam des chaînes publiques c’est anticonstitutionnel* », affirmait une étudiante musulmane que nous avons interviewée.

5.1.3. Les musulmans face à l’utilisation des médias nationaux

Les résultats issus d’un *focus group* chez les musulmans révèle un écart entre sunnites et chiites. Chez les sunnites, les réponses se rapprochent de leur identité historique, tandis que chez les chiites les réponses insistent en quelque sorte sur la revendication identitaire. La présence antédiluvienne dans une société d’accueil implique jouissance de tous les droits que tout le monde peut en user. Participer à la diffusion des messages religieux comme les autres entités religieuses ne doivent pas être un objet de revendication chez les sunnites. Cela doit être un droit acquis grâce à sa fonction dans la construction de l’identité nationale malagasy.

Selon le concept wébérien, diffuser les messages prophétiques de l’Islam fait partie d’une activité traditionnelle parce que sa présence historique avait eu une grande influence sur la société malagasy (cf. Weber, 1995). Sa présence médiatique n’est donc qu’une confirmation de son statut au niveau de la nation ainsi qu’un continuum de sa fonction religieuse compromise par son historicité.

Tableau n°20 : Comparaison des opinions entre chiïtes et sunnites sur leur présence médiatique

Comme toutes les autres religions, l’Islam quelle que soit son obédience occupe une grande place dans les médias nationaux. Qu’en pensez – vous ?	
Malik : Pour moi, en tant que musulman sunnite, prendre part à la transmission des messages du Prophète Muhammad (saw)¹⁷⁶, à travers les médias nationaux c’est déjà une tradition pour nous. Depuis longtemps, on a utilisé la radio nationale malagasy pour que le message influe les gens. Ahmed : A Madagascar, les grandes religions, y compris l’Islam ont droit à émettre des programmes religieux. Par rapport aux nouveaux groupements religieux, ce droit relève de la durée de son existence sur le territoire malagasy. Houssein : moi, je dis que ... puisque l’Islam fait partie des religions historiques de Madagascar, sa présence dans l’île ne peut être séparée de la construction identitaire des malagasy. Donc, moi je pense que c’est normal que l’Islam tient une place importante dans la radio nationale ou la télévision nationale malagasy. Abdoul : la première religion qui est arrivée dans l’île c’est l’Islam. Moi je pense que comme tout le monde, et surtout par cette présence historique, la transmission et le partage de la culture, des modes de vie, de la religiosité musulmane reste un devoir et pour les hommes d’Etat et à nous qui travaillons pour que l’Islam soit connu et vécu par tous les malagasy.	Moustapha : ben, vous voyez, ici à Madagascar, on a adopté la loi de la laïcité. Cela implique que toutes les religions sont égales en droit. Nous en tant que citoyen malagasy comme les autres, c’est à travers les médias que nous pouvons à la fois affirmer et revendiquer ce droit. Haydar : Etre musulman, qu’il soit chiïte ou sunnite c’est être comme ses concitoyens.... Laissez les musulmans vivre comme les autres, exprimer et manifester sa religion comme les autres !!! Donc, ils ont droit à ces moyens de communication, un moyen pour montrer que l’Islam existe. Neidjad : je vois que ça fait trop peu de temps que l’Islam avait une visibilité sur la télé malagasy. C’est nous qui avons insisté en payant nos émissions. Cela nous permet d’exister, de parler, de prêcher aux gens nos religions. Malgré les rumeurs sur l’Islam, nous avons besoin de ces médias pour faire connaître ce qu’est vraiment l’Islam...nous ne sommes pas des terroristes. Swadiq : Moi je pense à la fois en tant que musulman et juriste : on est dans un pays à la fois démocratique et laïc. Exprimer et manifester ses convictions religieuses font partie des principes fondamentaux des droits humains. Les musulmans aussi sont des humains, ils méritent respect et même traitement comme les autres. Laisse – les manifester ses convictions en tant que chiïte ou sunnite.

Source : Focus group du 23 Novembre 2019

Selon la conception chiïte, être sur les plateaux médiatiques pour une mission et émission religieuse relève de la pratique de la laïcité. De ce fait, comme toutes les autres religions, l’Islam a droit aux médias publics. Ce droit est toujours à revendiquer afin de

¹⁷⁶ Cela signifie « Swallallahu Alayhia Wasallam ». C’est la version arabe de « Paix et salutations de Dieu sur Lui. On l’utilise à chaque fois qu’on parle du prophète.

mettre chaque entité sur le même pied d'égalité. La revendication à bon escient de ce droit implique non inclusion. Et en effet, chaque groupe religieux peut affirmer publiquement son identité. Ces propos peuvent être l'interprétation des interventions de Moustapha et de Swadiq.

« *Laissez les musulmans vivre comme les autres !!!* ». Cette phrase exclamative et impérative veut exprimer une pensée revendicatrice, voire une revendication identitaire. Dans cette optique, les médias aux yeux des musulmans sunnites ne sont pas un simple moyen pour la diffusion des messages religieux ; son utilisation évoque un processus dynamique d'affirmation identitaire, « *un moyen pour montrer que l'Islam existe* » (Haydar). « *Payer, insister, permettre l'existence, etc...* » sont des verbes d'action qui exprime les efforts fournis et son fruit au sein d'une institution ou une société. Ces efforts sont considérés comme des stratégies utilisées pour « *faire connaître ce qu'est vraiment l'Islam* ». Ce but ultime de la médiatisation des messages religieux musulmans c'est d'inculquer aux téléspectateurs, c'est de socialiser aux sociétaires l'islamité. Médiatiser un message religieux devient ainsi une stratégie identitaire.

« *Affirmation identitaire* », « *Revendication identitaire* » et « *stratégies identitaires* » sont les concepts et les actions qui récapitulent herméneutiquement les interventions de nos enquêtés dans ce *focus group*.

5.2. Entrisme musulman dans le domaine de l'éducation

Outre l'économie, la communication, l'éducation est aussi l'un des domaines où l'Islam s'infiltrer sous diverses formes. Parmi eux, on peut citer l'infiltration par « *accoutumance passive* », infiltration par « *méthode prosélytique* », infiltration par « *endoctrinement* ». Ces formes ne sont que la manifestation et les résultats des interactions musulmanes avec certains étudiants ou des institutions de socialisation, notamment les écoles confessionnelles.

5.2.1. Infiltration par accoutumance passive

Dans une institution, l'infiltration par accoutumance passive est un processus d'intégration au sein d'un système tout en s'adaptant aux environnements, aux normes, aux valeurs imposées par celle – ci avec une forte dose de tolérance « culturelle » et

« religieuse » sans abandonner ou négliger sa propre culture, sa religiosité dans le but seulement d’atteindre un objectif.

Depuis 2015 jusqu’en 2017, une observation continue a été faite même si on n’était pas encore inscrit à la thèse de doctorat. En ce moment six (6) jeunes turcs ont fréquenté l’Institut Supérieur de Pédagogie Antamponankatso (ISPA)¹⁷⁷, un établissement catholique. Nous avons eu l’occasion de nous entretenir avec eux. Pendant les entretiens, les questions se focalisent sur leur choix de l’établissement, et leur but après avoir puisé des connaissances ou des compétences pédagogiques à la fin des études.

Tableau n°21 : Résumé des entretiens et observations avec les étudiants turcs

Items	Observations
Tenue journalière	- Tenue cool pour les garçons - Robe avec Tchador pour les filles
Tenue durant les études	- Blouse blanche comme les autres étudiants
Comportements habituellement observés	- Isolés, réservés - Passifs aux pratiques religieuses (messes, prières en classe) - Habitues à faire leurs propres prières dans la chapelle de l’établissement avec leur façon musulmane (geste, et souvent des psalmodies coraniques surtout pendant les milieux du jour).
Langue de communication	- Entre eux : Turc - Entre profs et étudiants : Français
Participation en classe	- Faible participation
Choix de l’établissement	- Confessionnelle catholique - Disciplinée - Frais de scolarité abordable - Formation de qualité et pragmatique - Prestige
But après les études ou formations	- Mise en œuvre des acquis dans les établissements Turcs de Madagascar (Fondation Maarif). - Essai de foisonnement des pédagogies turques, musulmanes, malagasy et catholiques. - Atteindre le prestige des catholiques en matière de qualité et de résultat. - Développer une éducation de qualité à Madagascar et faire accroître le prestige des musulmans dans le monde du savoir et aussi de religiosité à partir du modèle catholique.

Source : Observations et entretiens pré-doctoraux, 2015 à 2017

¹⁷⁷ Après avoir demandé dans d’autres institutions, notamment l’IFRP (Institut de Formation et de Recherches Pédagogiques) à Andohalo, c’est seulement l’ISPA (en tant qu’établissement privé confessionnel) qui recrute des étudiants non – chrétiens (Musulmans) au sein de son institution.

Pourquoi pourraient – ils s'intégrer au sein de cette institution ? Malgré les critères¹⁷⁸ de sélection prédéfinie par les supérieures majeures¹⁷⁹ féminines qui sont à l'origine de cette institution, la responsable à cette époque, a recruté des étudiants venant de l'étranger et en plus issus d'une autre religion qu'est l'Islam.

Les entretiens effectués¹⁸⁰ avec la responsable ont fourni quelques idées sur les raisons de ce recrutement : essai d'ouverture aux autres, problème financier au sein du centre parce qu'il y avait d'autres congrégations partenaires qui envoient leurs étudiants ailleurs que d'aller à l'ISPA.

En approfondissant ses raisons, l'ouverture aux autres est une sorte de volonté de mise en œuvre de la laïcité de l'enseignement à Madagascar. Affiliée à l'UCM (Université catholique de Madagascar), cette ouverture, dans une certaine manière, met en lumière sa qualité d'université : être ouverte à tous, sans discrimination de religion, de pays d'origine, de culture et de langue, de race, de niveau de vie, etc.

Face à cela, certains membres de la Conférence Episcopale de Madagascar ont fait des réactions¹⁸¹. Leur réaction porte sur les deux avancées de la Directrice de l'ISPA : l'ouverture et le problème financier. « *Si ce n'est qu'un problème financier qui vous pousse à recruter d'autres personnes qui n'est pas de notre religion, cela peut être résolu d'une autre façon.... Tâchez de connaître l'influence et l'infiltration musulmane dans notre pays et surtout ses éventuelles conséquences* ».

Certes, c'est pour bien discerner les conséquences de cette ouverture qu'une certaine minimisation du problème financière est évoquée. Mais aux yeux des

¹⁷⁸ Auparavant, pour pouvoir suivre des formations pédagogiques au sein de l'ISPA, les religieux et religieuses doivent être présentés par leur congrégation d'origine. Les laïcs doivent être issus de la communauté catholique, peu importe leur niveau d'instruction. Mais la formation dont ils ont besoin doit être conforme à ce niveau, suivant les normes en vigueur qui régissent l'enseignement à Madagascar. Ces recrues doivent ensuite enseigner au sein des établissements catholiques. Mais, actuellement ces critères ont changé selon les modes de recrutements.

¹⁷⁹ L'expression « supérieur majeur » sont des dénominations réservées à des religieux ou religieuses qui gouvernent ou représentent toute une congrégation religieuse dans un pays ; habituellement ils ou elles sont appelés supérieurs provinciaux ou délégués régionaux.

¹⁸⁰ Déjà en 2016, nous avons une sorte d'entretien avec la responsable, et les réponses aux questions posées sont notées dans notre journal de terrain.

¹⁸¹ Ces réactions de certains évêques de Madagascar sont recueillies auprès des religieuses qui sont hostiles à cette présence turque et musulmane dans leur établissement.

responsables, c'est un problème difficile à gérer sans cette ouverture, surtout comme dans toutes les autres universités (publiques ou privées), les frais de scolarité des étrangers sont beaucoup mieux que ceux des nationaux. A certains égards, une instrumentalisation du – dedans est constatée : s'ouvrir aux autres pour en percevoir plus de gains pour alléger la difficulté pécuniaire au sein de l'institution.

Malgré cela, les observations et les enquêtes faites avec ces étudiants turcs ont révélé une sorte d'instrumentalisation du – dehors : s'adapter aux environnements, aux culturels, et aux normes institutionnels, seulement pour pouvoir y puiser tous les nécessaires pour développer une éducation de qualité au sein de la Fondation Maarif (Turque et musulmane) à Madagascar. C'est cette attitude du dehors que nous appelons « *infiltration par accoutumance passive* ». Les étudiants étrangers ne pensent à faire siens les formes de religiosité et normes vécues et partagées au sein de l'institution. Ils sont là conformistes, seulement pour puiser des savoirs – faire (connaissances et techniques pédagogiques), pour augmenter et renforcer leur savoir – être (prestige et éducation de qualité, voire meilleure que les autres dans la société malagasy).

5.2.2. Infiltration par méthode prosélytique

Dans cette voie, des musulmans visitent des écoles privées, là où la majorité des élèves sont issues des familles économiquement vulnérables. En contactant les responsables des écoles, ils y proposent de faire des œuvres de bienfaisance. Certains responsables, avec prudence, considèrent cela comme un cadeau empoisonné. En voici un témoignage :

Encadré n°13: Témoignage sur l'infiltration musulmane par méthode prosélytique

GT : Ici, dans la ville, même à la campagne, des personnes affiliées à un groupe religieux quelconque rend visite à des écoles et y partagent des Bibles ou autres documents religieux, avez – vous déjà eu des incidences ou quelques faits pareils à cela ?

DE : Oui, depuis que j'étais ici, il y en a beaucoup, il y avait eu des témoins de Jéhovah, des mormons qui avaient l'intention d'apprendre l'anglais aux élèves et même des musulmans.

GT : Quel était les intérêts des musulmans quand ils vous ont rendus visite ?

DE : Ils cherchaient 10 étudiants à soutenir, c'est – à – dire, ils voulaient payer tous les frais de scolarité de ces enfants, y compris les fournitures scolaires. Et chaque année, ils veulent aider 10 personnes ou plus comme ils l'ont déjà fait dans d'autres établissements. Donc, ils font ainsi quelque part. Et même, ils ont dit explicitement, ce n'est pas seulement ici que nous avons entamé cette œuvre caritative, il y en a déjà d'autres écoles.

GT : Et qu'est – ce que vous avez décidé ?

DE : Moi, j'ai vu que cela est un piège. J'ai refusé catégoriquement parce que j'ai su déjà leur objectif

GT : Quel est cet objectif ?

DE : Tout d'abord, par cette œuvre, ils font des prosélytismes religieux. Vous voyez, il n'y a pas de chose gratuite. Payer ses frais de scolarité a pour contre – partie l'intégration de ces jeunes à l'Islam, en plus, ils vont amener ses amis aussi à entrer dans la religion musulmane. Moi je ne veux pas en décider seul, il faut l'accord des parents. Mais aussi, si j'ai accepté cela, ce fait aura des effets graves sur le prestige de mon école, c'est pour cela que j'ai totalement nié leur proposition.

GT : l'enquêteur

DE : Directeur d'école

Source : Entretien 19 Mars 2019

Ainsi, l'infiltration par méthode prosélytique s'explique par le fait que les individus ont une volonté d'aider les enfants au sein d'une école. Ces aides gratuites exigent aux enfants d'accomplir par la suite deux missions : poursuivre des études et étendre la religion musulmane par la persuasion de ses amis. Dans ce cas, l'approche persuasive de l'individu est la contre – partie de cette gratuité¹⁸². Ainsi, tout au long de

¹⁸² Dans toutes les sociétés et surtout dans la société tananarivienne, rien n'est gratuit. La culture « domy tapany, handoa erany », littéralement : donner à moitié pour que l'autre en redonne deux fois plus, surgit toute la société, y compris les sociétés religieuses. Tout entre toujours dans le système d'échange. C'est cette façon qui pérennise la pratique du don et contre don.

ses études, l'enfant reste toujours redevable à l'institution religieuse qui lui octroie des moyens pour ses biens intellectuels. Cette pratique vaut un mercantilisme religieux, une marchandisation de la croyance. Le prix des frais de scolarité c'est l'intégration à l'Islam.

En fait, par définition, l'infiltration avec la méthode prosélytique, c'est l'instrumentalisation d'une institution à travers des œuvres de bienfaisance, et qui, en retour, attend ou exige l'acceptation des bénéficiaires à leur offre spirituelle. Si nous analysons bien les propos du responsable d'établissement, la méthode prosélytique va ensuite s'accompagner d'un prosélytisme progressif, c'est – à – dire, soutenir régulièrement dix (10) élèves chaque année ; et par un « *prosélytisme par fréquentation* ¹⁸³ ». Autrement dit, les enfants soutenus par une certaine institution ne sont pas tout simplement obligés de se convertir à l'islam, mais aussi de trouver, de persuader leurs collègues de devenir musulmans. Ces aides octroyées progressivement, à certains égards n'ont donc pas de fins humanistes, mais de fins partisans. La problématique du « *don, contre – don* », selon la pensée maussienne entre toujours en jeu. Le prosélytisme religieux, accompagné de persuasion avec des biens matériels n'est qu'une braderie, ou a fortiori une réification (dévalorisation) de voie et de marché du salut.

5.2.3. Infiltration par endoctrinement

Parler d'endoctrinement c'est parler en quelque sorte de l'emprise mentale d'un enfant. Chez les musulmans chiites d'Antaniavo, un internat est créé pour les enfants et les jeunes qui suivent des études au sein de l'Institut Rassoul Akram. A la fois internat et école religieuse, cet espace s'avère être un lieu de socialisation parallèle (Stéphanie Tremblay, 2014) : une socialisation religieuse et formation intellectuelle.

Le choix des écoles pour leurs enfants est une affaire des parents. Ce choix dépend, généralement dans l'espace tananarivien de l'économie ménagère. Parmi nos 405 enquêtés, 25 parents enquêtés de religions différentes envoient leurs enfants dans des écoles musulmanes : dont 12 parents ont des enfants inscrits à l'école musulmane de 67

¹⁸³ On parle de prosélytisme progressif quand la pratique du mercantilisme religieux est continue de façon systématique, comme nous l'avons expliqué. Chaque année dix (10) nouveaux adeptes sont recrutés moyennant le paiement des frais de scolarité. Et le prosélytisme par fréquentation c'est que à partir d'un contact long au sein du milieu scolaire, ces recrues vont persuader ses camarades de classe pour devenir musulman.

ha et 13 parents à Antaniavo – Antanimena. Pourtant, d'autres résultats révèlent que des parents musulmans choisissent d'autres écoles confessionnelles comme l'ESCA, Notre Dame du Rosaire Antohomadinika, ainsi que d'autres écoles privées non – confessionnelles.

Parmi ces parents, notamment ceux d'Antaniavo racontaient la vie de leurs enfants à l'internat :

Encadré n°14 : Témoignages des parents ayant des enfants à l'internat musulman

P1 : *Ça fait trois ans que mon enfant de sept (7) ans est inscrit à l'internat d'Antaniavo, moi – même je ne sais pas dans quelle classe il est actuellement. Car depuis nous n'avons pas pu nous communiquer vraiment, quand il sort de l'internat, il est toujours accompagné par une autre personne de la Mosquée. Portant, il y est bien à l'aise avec ses amis.*

P2 : *Depuis deux ans, mon enfant est entré à l'internat pour poursuivre ses études. Il est orphelin de père, et moi en tant que mère célibataire n'arrive plus à payer ses études. Là il étudie gratuitement, il doit y suivre les disciplines, et là il y a tout ce dont il a besoin. Malheureusement, il ne peut plus vraiment être en contact avec nous sa famille, il est toujours accompagné par un ou deux jeunes de la mosquée et ne peut raconter ce qui s'y passe vraiment. Pourtant, je vois bien qu'il agrandit humainement comme les autres.*

P3 : *il y a un an que mon enfant a quitté l'internat, il ne supportait pas les éducations données à la mosquée. Il s'est enfui loin. Il a dit que souvent même à minuit on leur donne des morales avec des versets coraniques. Il a souffert de manque de sommeil, et c'est pourquoi, il a quitté... il est parti loin parce que ces gens le recherchent quelque fois ici, à la maison.*

Entretiens auprès de quelques parents d'élèves à leur domicile, 2019

Ces témoignages racontant la trajectoire de leurs enfants au sein de l'internat démontrent tout d'abord le changement de son lien social et familial : entrés à l'internat, ils sont coupés du lien extérieur, et sortis, ils sont toujours poursuivis par d'autres personnes. En d'autres termes, ils sont considérés comme des emprisonnés religieux. Autrement dit, ces enfants ont subis une « violence symbolique »¹⁸⁴. Tous ces faits,

¹⁸⁴ La violence symbolique dont nous parlons ici fait allusion au concept bourdieusien qui explique le mécanisme fondamental permettant d'imposer à l'individu un nouveau système de pensée considéré par l'institution comme légitime et logique par le biais de l'éducation ou endoctrinement.

enclostration et endoctrinement religieux contribuent à leur emprise mentale, psychique et spirituelle.

Ensuite, la faiblesse de l'économie ménagère devient un critère de recrutement pour ces enfants. A cet égard, l'hypothèse sur l'instrumentalisation de la pauvreté se tient encore. Le recrutement ainsi que le développement de l'éducation musulmane s'accroissent au détriment des enfants pauvres matériellement et intellectuellement. La pauvreté dans tous ces états devient un facteur d'exposition au radicalisme musulman. Dans ce cas, la Miviludes (2015), un groupe de recherche *Governance of society*, cite quelques critères de « dangerosité »¹⁸⁵ avec laquelle les enfants à l'internat suite à des endoctrinements, sont exposés au radicalisme islamique :

- Emprise mentale
- Rupture avec l'environnement d'origine (cercle amical, social, familial, etc.)
- Embrigadement des enfants
- Atteinte à l'intégrité physique

Suite à ces entretiens, autre fait récent, médiatisé, suscitant des débats et taxé d'islamophobie a envahi les médias sociaux, y compris les réseaux sociaux : la fermeture de 16 écoles coraniques par le Ministère de l'éducation nationale.

¹⁸⁵ Comme nous l'avons déjà mentionné à maintes reprises, c'est Anne – Sophie Lamine, une des grandes sociologues des religions et de la laïcité qui développe largement le concept de « dangerosité de l'Islam ».

Encadré n°15 : Réaction via réseaux sociaux contre la fermeture des écoles coraniques

La communauté musulmane est assez remontée par la décision du ministre de l'Education nationale Paul Rabary de fermer des écoles coraniques, au nombre de huit (8) pour le moment mais qui risque encore d'augmenter. Des responsables de mosquées de Mahajanga, lieu où il a fait sa déclaration, dénonce la décision du ministre : soit il a reçu des fausses informations soit il ne connaît rien à rien à l'éducation dispensée dans les écoles coraniques. Ses explications sur les raisons qui l'ont amené à prendre cette décision de fermeture sont sans fondements selon les responsables religieux musulmans. Cinq (5) heures hebdomadaire de cours de Coran sont tout à fait normaux d'après eux. Rien dans les cours dispensés dans les écoles coraniques ne montre qu'on veut faire de ces enfants musulmans des futurs islamistes, donc on ne comprend rien à la décision du ministre, s'emportent les responsables.

Ces musulmans accusent tout simplement le ministre Paul Rabary d'être islamophobe. Le fait d'avoir choisi de faire ce genre de déclaration à Mahajanga et le vendredi le prouve selon eux. Paul Rabary est tout sauf responsable d'autant qu'il se targue d'être sociologue alors qu'il sème la zizanie dans la société maintenant, dénoncent ces musulmans de Mahajanga. Un sociologue est censé apporter de l'harmonie dans la société et non créer la bisbille selon ces musulmans.

Source : Islam Da'wa Malagasy, *Paul Rabary accusé d'islamophobe par les musulmans de Mahajanga, samedi 29 avril 2017* | Yvan Andriamanga

Une des réactions issues de la fermeture des seize (16) écoles coraniques, celle – ci porte tout simplement sur l'aspect religieux de l'éducation dispensée au sein de ces écoles. Une réaction – accusation contre le ministre de créer un pseudo – problème. Un conflit inter institutionnel est donc évoqué : un conflit à la fois cognitif et d'objectif. Enseigner le Coran 5 heures hebdomadaires est normal pour les musulmans comme les autres écoles confessionnelles dispensent aussi des instructions religieuses dans la semaine. Aux des musulmans, c'est normal. Les écoles musulmanes, à l'instar des écoles d'obédience religieuse ont le droit de maintenir l'identité musulmane aux jeunes générations à travers les écoles coraniques. C'est pour cela que la socialisation donnée dans les écoles privées confessionnelles est bidimensionnelle : socialisation cognitive et socialisation religieuse.

Sur le plan institutionnel, la décision ministérielle a entraîné un désordre social, une mésentente entre les musulmans et le ministre. La réaction évoquée par les antagonistes justifie à la fois la dimension axiologique de l'identité musulmane ainsi que celle de l'éducation à laquelle le Ministère de l'Education nationale se montre très stricte. Voici ce que dit un ancien directeur au sein du MEN à ce propos :

Encadré 16 : Raison de la fermeture des seize (16) écoles coraniques

« Ce n'est pas l'enseignement du coran qui est problème dans ces écoles coraniques. Oui, il y avait parmi elles des écoles qui n'enseignent que le Coran. Mais la raison de la fermeture se focalise tout d'abord sur les procédures administratives. Ces écoles ne suivaient pas les normes requises pour leur ouverture. Autrement dit, les responsables transgressaient les lois concernant l'éducation à Madagascar. Logiquement, ce qui suit c'est qu'ils n'ont pas d'autorisation d'ouverture.

En plus de cette lacune juridique, les matières enseignées dans ces écoles ne correspondent pas au système éducatif exigé pour chaque école ayant eu leur autorisation d'ouverture. Ce sont seulement les écoles qui ne suivaient pas ce système éducatif qu'on a fermé. Et c'est à ces dernières que les musulmans ont porté plainte. Des musulmans disent que ces écoles dispensent d'autres disciplines que l'enseignement coranique. Mais les inspections effectuées ont confirmé la transgression des normes éducatives exigées par le ministère de l'éducation à Madagascar ».

Source : Enquête auprès d'un responsable du Ministère de l'Education Nationale, Mai 2019

D'emblée la décision ministérielle n'a rien à voir avec l'idée de l'hostilité religieuse mais plutôt une valorisation de l'école, un contrôle et une régulation des offres en matière de discipline et de pédagogie. N'enseigner que le coran aux enfants n'est rien d'autre qu'un endoctrinement, *isolement intellectuel*. Cet isolement intellectuel est l'apanage des sociétés où le marché des croyances est saturé voire pluriel. A part cette pluralité, c'est la concurrence en matière de position sociale paramétrée par le nombre d'adeptes, par les privilèges jouis au sein de la société globale (Jour férié et chômé pour les fêtes religieuses, utilisation des places publiques pour certaines célébrations, etc.). « Dans cette situation de pluralisme religieux, les croyances extrêmes ont une chance de survie faible car elles courent toujours le risque d'être contredite ou désapprouvées par autrui » (Miviludes, 2015 : 6). Et c'est le cas de détournement des finalités des écoles coraniques. Avec leur forte croyance, et face à la multiplicité des antagonistes confessionnels, dévier certains objectifs par la méthode « endoctrinement ». Finalement, la réaction de certains nobles musulmans n'est pas du tout basée sur le maintien des écoles coraniques, mais surtout une « *revendication identitaire* ».

5.3. Amalgame entre religiosité, œuvres sociales et prosélytisme religieux

A l'instar des missionnaires européens, voulant évangéliser Madagascar et qui distribuaient des vivres, construisaient des écoles, donnaient de soins gratuits dans leur terre de mission, les musulmans habitant dans les sociétés fortement christianisées, mais à majorité pauvres apportent aussi leur contribution aux peuples vulnérables. C'est le cas des bas – quartiers tananariviens. Ces aides sociales, vu la pauvreté du pays et donc de la majorité de la population ne sont pas une contribution endogène, mais plutôt exogène. Et cela à travers des organismes étrangers, entre autres le Secours Islamique Français.

Sur le plan religieux, apporter des aides aux démunis fait partie de la *zakat* ou de l'aumône légale, l'un des cinq piliers de la religion musulmane. Donner aux autres, partager des vivres, de l'argent, des vêtements, leur offrir des soins gratuits, des éducations gratuites ; aux yeux des musulmans ces bonnes actions sont les signes de leur religiosité. La gratuité, le partage sont pour eux l'une des grandes manifestations de l'islamité. Lors de nos entretiens, un musulman sunnite a précisé : « être musulman, c'est respecter et mettre en pratique les cinq piliers de l'Islam, un bon musulman ne laisse jamais mourir les autres dans la famine, dans la maladie. C'est pour ces raisons que nous contribuons pour sauver les gens du sud du Kéré, et nos entourages surtout pendant le mois de Ramadan ». L'œuvre de bienfaisance en tant que bon signe d'islamité n'est pas un acte temporaire et circonstanciel, elle fait partie du vécu quotidien. Etre musulman c'est vivre selon les normes religieuses musulmanes au jour le jour.

Tableau n°22 : Sens socioreligieux des œuvres de bienfaisance

Sens donnés aux œuvres de bienfaisance faite par les musulmans	Statuts socioreligieux				Fréquence (%)
	Vétérochrétiens	Néochrétiens	Musulmans	Croyants traditionnalistes	
Signe de religiosité	47	21	29	10	26,41
Manifestation du Fihavanana malagasy	55	35	15	13	29,13
Moyen de prosélytisme religieux	245	31	16	15	75,80
Devoir religieux et civique	201	23	20	20	65,18
Compassion aux peines des autres	178	33	26	18	62,96
Démonstration de la puissance économique musulmane	199	25	0	11	58,02

Source : Enquête 2019

Les enquêtes effectuées ont mis en exergue comment les sociétaires pensent des œuvres de bienfaisance faites par les musulmans ou les institutions musulmanes au sein de la société tananarivienne. Les points colorés dans le tableau démontrent les fortes prépondérances des réponses fournies par les interviewés.

Dans la première ligne, une forte prépondérance est constatée chez les musulmans. A 100%, les musulmans enquêtés répondent que quand ils aident les autres, ce n'est pas une action vaine, voire non – sens ; c'est une « action religieusement logique ». La bonne action est un signal fort de religiosité pour l'Islam. Ces œuvres caritatives sont en relation avec la *zakat*, l'aumône légale, l'un des cinq piliers de l'Islam. La pratique zakataire est une exigence fondamentale pour fonder et pour manifester la religiosité musulmane. Avec cette idée se joignent les deux autres items : devoir religieux et civique (65,18% des enquêtés en parlent), et compassion aux peines des autres (cités par 62,96% des répondants). C'est un devoir religieux au sens où le fait de compatir aux peines des autres est dicté par les livres saints, c'est – à – dire, exigé par Dieu lui – même ; et un devoir civique parce que la non – assistance des personnes en danger est punie par la loi.

Outre les répondants issus des églises historiques ou vétérochrétiennes, les aides apportées aux pauvres comme manifestation du *Fihavanana malagasy* atteignent les fréquences de > à 50%. Chez les nouveaux christianismes, la prépondérance des réponses fournies atteint les 89,74% (soit 35/39 individus). Ce qui signifie que l'entraide n'est pas tout simplement un élément de religiosité, elle est aussi un principe constitutif de l'identité malagasy. Autrement dit, la solidarité, la compassion aux peines des autres ne sont pas seulement des valeurs relatives à la religion ; elles sont aussi des valeurs fondamentales et essentielles pour un « vivre ensemble » d'une communauté ou une société humaine. C'est ce bagage axiologique, hormis la religiosité qui assure la paix sociale, la cohésion sociale et la pérennité d'une collectivité. Parmi ces individus questionnés, il y avait eu ceux qui ont répondu : « *Raha nanao no tsy ambinina, ampisambory fa havana ory* », « *Aza manao ory hava – manana* », « *Voin-kava mahatratra*.¹⁸⁶ Ces sagesse malagasy confirment bel et bien l'unité des sociétaires malgré la diversité religieuse. Dans une optique anthropologico – religieuse, un

¹⁸⁶ Littéralement, si quelqu'un est échoué malgré les efforts fournis, venez à son aide. Evitez de l'écarter, de l'exclure dans vos relations. Le malheur des autres atteint ses entourages.

« *syncrétisme culturel* » entre en jeu, surtout dans les moments difficiles. C'est l'unité de vie, exprimée par le *Fihavanana* qui prime par rapport aux différences d'existence socioreligieuse.

Dans la logique des relations sociales, et nous pensons que cela fait partie des invariants sociologiques dans les pratiques sociétaires, rien est gratuit. Marcel Mauss lui – même a conçu l'idée du « *don / contre – don* », Georg Simmel, lui aussi dans sa *Philosophie de l'argent* a évoqué l'idée d'une marchandisation des rapports sociaux dans les sociétés modernes. Suivant cette optique, 42,86% (soit 16/35) des musulmans ont affirmé que les œuvres de bienfaisance servent aussi d'un prosélytisme religieux. Pour eux, le but de donner est tout d'abord de vivre la religion, manifester la religiosité musulmane. A partir de cela, il y a des convertis comme disait l'adage malagasy : « *ny atao mahatarika* ». ¹⁸⁷

Sur ce même point, une forte fréquence est remarquée dans la réponse des vétérochrétiens. D'après les interviews, bon nombre des enquêtés, responsables religieux et adeptes de ces églises historiques se plaignent de ces pratiques mercantiles.

Encadré 17 : Séduction religieuse des musulmans ¹⁸⁸ vue par la majorité de nos enquêtés

Les musulmans amadouent certains de leurs adeptes par des éducations gratuites, des repas gratuits, des offres d'emploi en faisant de porte à porte ; et ensuite, au fur et à mesure que les gens viennent à eux, ils les astreignent (surtout les femmes) à se vêtir des vêtements musulmans. Voilà pourquoi tous les vendredis, on constate des chrétiens " pauvres " habillés en tchador ou en simple voile ou foulards musulmans qui se ruent vers les mosquées. Habités à recevoir des dons, ainsi que par une certaine pression effectuée par certains individus de l'institution, des bénéficiaires quittent leur religion d'origine et se convertissent à l'Islam. En effet, des églises historiques sont désertifiées, elles n'arrivent plus à satisfaire les besoins sociaux et quotidiens de ses adeptes et ne pouvant pas répondre à ses aspirations tant sociophysiologiques que spirituels.

Extrait d'un journal de terrain : 27 mars 2017

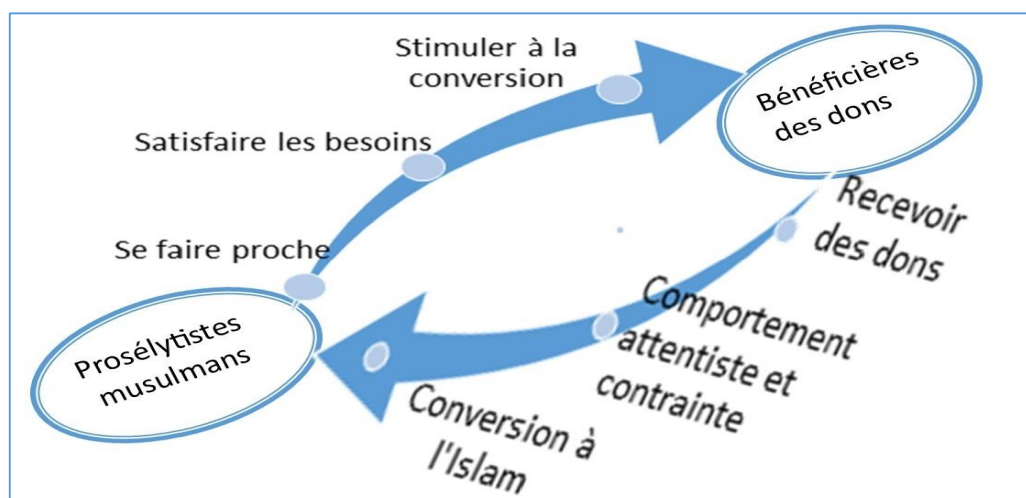
¹⁸⁷ C'est en imitant la vie de l'autre : son comportement, sa façon d'agir et de penser, ses modes de vie qu'un individu qui par influence, est attiré à le suivre dans son mode de vie, d'agir, etc.

¹⁸⁸ Ici, le terme « musulmans », est employé dans le cas où nos enquêtés ne savent pas distinguer de quelle branche s'agit – il. Mais nos observations et nos analyses des faits ont vu que les musulmans racontés dans ce passage, ce sont les musulmans chiites d'Antaniavo dans le centre Rassoul Akram.

A travers l'octroi des biens tant matériels que collectifs, la proposition des offres d'emploi, les musulmans attirent ses bénéficiaires à leur religion. Ces derniers, subissant une certaine contrainte psychologique (dette morale), comportementale (port des vêtements et voile islamique) ainsi que des pressions morales procèdent par la suite à une mobilité religieuse et à une mobilité confessionnelle. Vu que l'offre proposée par les responsables au sein de l'institution, particulièrement pour le triage des attributaires des dons est classante, c'est-à-dire qui ne vise que la classe sociale d'appartenance de l'individu (les pauvres), ces individus cherchent avant tout à satisfaire leurs besoins tout en acceptant passivement la religion musulmane. Dans ce cas, c'est le matériel qui commande la religiosité.

Pour les responsables, le prosélytisme se fait progressivement et dans la proximité. Quand les nouveaux venants deviennent des consommateurs fidèles, c'est là que commencent les contraintes. Manger à la mosquée ou y chercher des vivres devient pour certains un *habitus* hebdomadaire. Habituer les gens aux dons demeure un moyen efficace pour attirer les autres à l'Islam malgré leur religion d'appartenance. En plus, la pratique du « porte à porte », révèle la « proximité » des musulmans avec des individus qui sont dans le besoin. Etre proche des sociétaires escamote des aspirations réciproques : répondre aux attentes des individus avec qui les prosélytistes se côtoient et attendre la conversion de ces abonnés à l'Islam.

Figure 4 : Cycle d'interaction prosélytique



Source : Modélisation du chercheur, Juin 2021

Enfin, 58,02% de nos enquêtés ont remarqué que c'est une démonstration de la puissance économique musulmane, avec laquelle des musulmans aisés profitent de pratiquer l'aumône exigée par leur religion – ils le font tous les vendredis –. D'autres musulmans spéculent de cette de pratique religieuse pour en faire des actes prosélytiques pour plus gagner plus d'adeptes. Nos observations et nos entretiens avec les abonnés de ces dons réguliers ont révélé des différences entre les distributions des vivres et de l'argent dans les mosquées et auprès des maisons ou magasins. Quand les musulmans étrangers (Khojas, Bohras, ismaïliens), généralement indiens partagent des vivres auprès de leur magasin ou foyer, c'est pour la zakat. Mais quand il s'agit des musulmans malagasy, la dotation des repas gratuits (fort visible à Antaniavo) est un premier pas pour les prosélytes de propager et de développer surtout l'Islam chiite. C'est à ce dernier point que la majorité de nos répondants insistent sur la « *juxtaposition entre pratique religieuse et œuvre sociale* ».

De même, l'ampleur des œuvres sociales sont très différentes chez les musulmans selon leur branche d'appartenance. Le FSM (Fikambanana Silamo Malagasy), issu de la branche sunnite, assez faible en matière financière collabore de façon régulière et permanente avec des organismes internationaux tels que : le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD), le Fonds des Nations unies pour la population (UNFPA) ou encore l'Agence des États-Unis pour le développement international (USAID). Et comme nous l'avons remarqué, notre enquête auprès d'un analyste politique et économique a fourni qu'il y a « *une étroite collaboration entre chiites locaux et sunnites étrangers grâce à leur croisement d'intérêt* ». Cette interaction, pouvant être considérée comme « contre – nature » (vu la relation chiite/sunnite à l'échelle internationale), se fait par l'intervention des ONG islamiques étrangères, entre autres le Secours Islamique de France.

Mais pourquoi les musulmans ne parlent pas de cette démonstration de leur puissance économique ?

D'après une simple exégèse coranique, l'économie est relative à la richesse. Le coran cite 78 versets à propos de la richesse. La plupart de ces versets coraniques insiste sur la destination de ces richesses à la *zakat* ou l'aumône, le troisième pilier de l'Islam. Aucun musulman, ni les responsables religieux, ni les autres membres de l'islam n'a parlé

que les œuvres de bienfaisance est une sorte de démonstration de leur puissance économique. Les explications issues des entretiens ont mis en exergue que : « *ni la richesse, ni l'argent n'est pas une condition sine qua non pour le bonheur véritable. A contrario, c'est l'altruisme, la générosité, la charité, la largesse qui procureront le bonheur et la satisfaction tant psychologique que spirituel* ».

Aux yeux des musulmans, et surtout selon l'éthique économique musulmane, la zakat et les œuvres de bienfaisance permettent de « *promouvoir le bien et d'écarter le mal* » (Abed A.A., 1984). Dans ce cas, les œuvres caritatives n'ont rien à voir avec des comportements arrogants ni dédaigneux mais elles visent au – dessus de tout « *la protection des intérêts religieux de l'individu* ».

A cet égard, 58,02% de nos enquêtés (vétérochrétiens, néochrétiens, adeptes des religions traditionnelles) trouvent une ambiguïté sur ce fait. L'ampleur des aides sociales malgré les intentions citées ci – dessus escamote deux faits bidimensionnels. Sa dimension économique semble « *mettre à l'épreuve la puissance de la société d'accueil et certaines institutions religieuses* ». Sa dimension politico – religieuse incite à « *la conversion progressive des bénéficiaires* ». D'où l'ambivalence socioreligieuse des pratiques généreuses au sein de l'Islam observées dans la société tananarivienne.

5.4. Revendication juridique et revendication identitaire

5.4.1. Reconnaissance juridique de l'Islam

Est – ce que les dirigeants religieux musulmans ont revendiqué l'Islam d'être reconnu juridiquement et socialement ? Comment l'Etat malagasy a procédé à légitimer et à légaliser la présence sociale de l'Islam en tant que « *association culturelle* » ou en tant que religion ?

Dans sa publication récente, le juriste IMBIKI Anaclet a mis en exergue la position de l'Etat malagasy, à travers le Président de la République, une certaine reconnaissance institutionnelle envers l'Islam. Voici ce qu'il a dit : « [...] *La Première République a ouvertement pris en considération l'Islam à travers la nomination par le Président de la République, le catholique Philibert TSIRANANA, d'un conseiller des*

affaires comoriennes (geste compris comme une considération officielle de l'Islam et de ses adeptes) auprès de la Présidence de la République » (2014).

Tableau n°23 : Listes des associations musulmanes reconnues par l'Etat Malagasy

N° arrêté	Date	Association culturelle
3943/1969	10 Octobre 1969	Association Cultuelle Musulmane de Tananarive (ACMT)
1523/74	24 Avril 1974	Fikambanana Silamo Malagasy (FSM)
526/91	29 Janvier 1991	Association Djama'at Islamique de Manakara Sud (ADMIS)
027/92	10 Janvier 1992	Ligue Féminine Islamique de Madagascar (LIFIMA)
10006/95	05 Décembre 1995	Association Islamique de Vohipeno (AIV)
2787/98	16 Avril 1998	Association Musulmane Ahmadiya de Madagascar
4554/2011	04 Mars 2011	Djamaat Tawhid
13528/2012	10 juillet 2012	Islah
26051/2012	03 Octobre 2012	Conseil de Communauté de Culte Musulman de Mahajanga
33155/2013	08 Novembre 2013	Agence pour le Développement de la Communauté Musulmane (A.DE.COM.)

Source : Enquête auprès du Ministère de l'Intérieur, Décembre 2017

D'après ce tableau récapitulatif, l'Etat malagasy n'a cessé de prendre en compte la reconnaissance de l'existence des associations culturelles, y compris celles qui sont rattachées à la religion mohammadienne : l'Islam.

Dans le premier cas (propos d'Imbiki Anaclet), c'est le Président de la République, de par son droit de veto qui reconnaît la présence musulmane en terre malagasy. Et cela par voie de nomination d'un « *conseiller des affaires comoriennes* ».

Dans le second cas, c'est l'association concernée qui fait une demande auprès du Ministère responsable avec tous les dossiers y afférents pour que celui – ci y réponde par voie de décret.

5.4.2. Revendication identitaire

Tout d'abord, il nous est important de rappeler ce qu'est l'identité. L'idée de la différence et de l'appartenance commune y est rattachée (Cherqui et Hamman, 2009). Dans le cas d'appartenance à une société plurielle, l'idée d'altérité, de la différenciation

est évoquée. Au sein de cette société, un groupe a sa singularité et celle – ci confirme sa différenciation par rapport aux autres. Mais pour se démarquer des groupes dominants et socialement légitimes, la revendication identitaire en est un moyen requis. C'est le cas d'un groupe religieux minoritaire survivant dans une société fortement christianisée.

Historiquement oblitéré par des chercheurs en sciences sociales, l'Islam revendique des jours fériés et chômés pour célébrer leurs fêtes religieuses spéciales comme on le fait aux chrétiens. Cette revendication peut être aussi considérée comme stratégie de réajustement socio-spatial. C'est – à – dire, cette revendication permet aux musulmans de leur donner un espace de visibilité, une légitimation juridique et idéologique, voire une domination au sein de la société d'accueil.

Encadré 18 : Revendication des fêtes musulmanes

Vous voyez bien, l'Islam à Madagascar est en train de fêter son millénaire. Ce qui est étonnant, on est juridiquement reconnu par l'Etat depuis 1969 et surtout en 1974. Malgré cela nous n'avons pas vraiment de place dans la société. Comme les membres du FFKM, nous sommes plus historiques qu'eux. Ici à Madagascar, on ne célèbre solennellement que les fêtes chrétiennes. On a oublié l'apport de l'Islam dans la culture malagasy et dans la société malagasy. C'est pour cela que pour éveiller la conscience culturelle et historique des dirigeants politiques, nous avons procédé depuis des années à revendiquer notre droit, identité en tant que grande religion historique au sein de la société malagasy. C'est pour cela que nous avons demandé que le jour où nous célébrons l'Aïd – el – fitr et l'Aïd – el – adha, conformément à l'application des dispositions de l'article 81, alinéa 3, de la loi n°2003-044 du 28 juillet 2004 portant Code du Travail, au titre de l'année 2016.

(Entretien avec un responsable musulman, 18 Novembre 2017)

Le premier élément évoqué dans ce propos, c'est l'historicité de l'Islam en terre malagasy. Cette présence millénaire renferme donc l'identité historique de l'Islam. Cette religion, arrivée sur la frontière malagasy est l'un des principes fondateurs et vecteurs de la culture malagasy. Autrement dit, l'Islam fait partie intégrante de la construction culturelle de la malgachéité. Malgré cela, sa présence en tant que religion n'est pas tellement considérée par les autorités locales. D'où la revendication identitaire.

Une simple reconnaissance juridique ne suffit pas à donner place à l'Islam au sein de la société. Une même considération comme toutes les autres religions qui viennent après lui est exigée par les ayatollahs musulmans auprès de qui nous avons puisé certaines

informations. « *L'Islam en tant que grande et ancienne religion doit jouir les mêmes droits que les religions chrétiennes, nous revendiquons cela non seulement pour redonner sens l'apport de cette religion pour notre terre mais aussi pour légitimer notre existence sociale, pour statuer notre place dans l'espace public* ». Sociologiquement parlant, la présence oubliée d'un groupe considéré auparavant comme minoritaire, implique une revendication d'une identité spécifique pour le groupe en question. L'altérité appelle la considération de la différence tant sur le plan juridique que sur le plan religieux. L'histoire antequaire de l'Islam, sa contribution à la construction de l'être malagasy, sont les moteurs qui poussent les musulmans à retrouver place au public malagasy.

Passéistes revendicateurs, penchés à leur héritage religieux et à leur civilisation constructrice, les musulmans suivant la ligne de pensée de Schütz, de Thomas Luckmann et de Bruno Michon, veulent montrer qu'il y a une étroite relation entre construction identitaire, revendication identitaire et activation de la croyance (Ibid.). Le fait de lorgner les droits socioreligieux cherche à pérenniser et à propager par sa visibilité sociale, la religion musulmane. Autrement dit, ce fait devient une stratégie pour une suractivation de l'Islam concurremment avec les autres confessions religieuses. Ce n'est donc pas une revendication « *antichrétienne* », mais plutôt une demande pour mettre en place la souveraineté musulmane comme l'a déjà les églises chrétiennes. C'est une tentative de chercher la victoire de la religion sur et par le droit.

Revendication activée d'une volonté concurrente, avec des buts dominateurs et imposants, voire une stratégie identitaire de panislamique, cette logique des musulmans dans sa manifestation ainsi que dans sa profondeur a suscité des réactions « *anti-islamiques* » et des débats inter et intra institutionnels chez les chrétiens. Des sessions et des réunions ont été organisées tout abord pour faire connaître ce qu'est vraiment l'Islam. Des petits groupes de dialogue et de coopération inter-religieuse ont été fondés pour apaiser la situation comme le cas du groupe *Shalom* au sein de l'Eglise luthérienne. Mais cela n'empêchait pas à des dirigeants religieux d'évoquer leur appréciation ou désapprobation.

Encadré 19 : La revendication, une voie à l'islamisation

Ce qui me semble très scandaleux dans cette décision gouvernementale c'est que : Pourquoi dans un pays où le christianisme est dominant et même la plupart des dirigeants y sont des chrétiens on décrète comme férié et chômé l'Aïd – el – fitr et l'Aïd – el – Adha ? Pour moi, en tant que chrétien, et à plus forte raison en tant que responsable ecclésiastique c'est humiliant parce que dans les pays musulmans comme Iran ou Arabie Saoudite, on ne décrètera jamais des lois privilégiant les chrétiens. Au contraire, ils cherchent comment les éradiquer de leur pays. Ces jours de fêtes sont fériés, chômés et payés uniquement pour les Musulmans.... C'est vraiment étonnant parce que ce n'est pas les musulmans sont minoritaires dans notre pays, il y en a encore d'autres, mais pourquoi cette discrimination juridique ? Pourquoi ne pas décréter les mêmes dispositions juridiques pour les hindous, les bouddhistes ou pour d'autres groupes religieux ?

En plus des revendications identitaires qui se cachent derrière cet arrêté ministériel, moi je remarque à partir de tout cela une forte présence et une forte pression islamique dans notre pays. D'où l'accroissement des lieux de culte, l'incursion des réfugiés musulmans, l'augmentation incessante des marchés et des produits halals. Pour moi, personnellement, ce décret n'est qu'un renforcement de l'islamisation à Madagascar. Il ne s'agit donc pas d'une simple revendication identitaire.

Entretien avec un dirigeant religieux, lors d'une conférence sur l'Islamisation, 28 Novembre 2017.

L'absence de réciprocité diplomatique entre pays d'accueil et pays musulmans, discrimination religieuse en matière de privilège et considération juridique, revendication identitaire et juridique au seul profit de l'Islam, sont les idées essentielles évoquées dans cet encadré. Malgré l'application des dispositions de l'article 81, alinéa 3, de la loi n°2003-044 du 28 juillet 2004 portant Code du Travail, au titre de l'année 2016, concernant les fêtes musulmanes, au lieu de se conformer au droit sur la liberté religieuse, ce décret, intrinsèquement discriminatoire devient problématique sur la question de l'altérité religieuse.

5.5. Interaction musulmane et églises chrétiennes

5.5.1. Collaboration avec les grandes églises

Infiltration ou coopération ou témoignage d'une parfaite coexistence religieuse et pacifique ? La question reste posée. Mais les faits, les réactions et les compréhensions ou interprétations issues des rencontres interreligieuses contribueront à appréhender le fait

en question. Sur ce, parmi les églises historiques dénommées aussi grandes églises, les églises luthérienne et catholique sont les plus touchées par cette question. Pour plus être explicite, on va parler du mouvement Shalom et de la visite du Pape à Madagascar.

Un département de dialogue interreligieux est né au sein de l'Eglise Luthérienne Malagasy en 1997 pour évangéliser de façon diplomatique l'Evangile aux musulmans. Ce département forme les chrétiens dans leur relation avec les musulmans. Ce faisant des rencontres se sont faites pour discuter autour d'une thématique. Et cela dans le but d'éclaircir la foi chrétienne et de comprendre la foi musulmane. En général, les musulmans sont hostiles aux NGR à cause de leur discours infériorisant ou diabolisant. Selon nos entretiens avec le responsable national du *Shalom*, « *les musulmans et chrétiens s'entendent bien. Pourtant, certains problèmes se posent : les hommes musulmans peuvent se marier à des chrétiennes, mais les femmes musulmanes sont interdites de se marier avec les chrétiens. C'est un tabou. Chrétiens et musulmans se respectent dans leur pratique religieuse, sauf dans ce cas de mariage* ».

Dans ce cas, le « vivre ensemble en paix » avec les musulmans est l'objectif du Shalom luthérien. Les interactions sont parfois satisfaisantes, parfois bloquées. Bloquées dans le sens où la société musulmane n'échange jamais leur femme à la société chrétienne. C'est un tabou religieux. Dans le système matrimonial, les musulmans pratiquent à la fois le mariage endogamique et exogamique, sans donner en échange aux autres sociétés religieuses leurs femmes. Cette pratique à sens unique est tout d'abord le reflet d'un manque d'équité dans les échanges matrimoniaux. A fortiori, ne rien donner à l'autre société vaut à un orgueil de sang, une volonté d'islamisation de la société. Les normes sociales qui régissent le mariage ne sont pas entièrement respectées. Importer des femmes au profit de l'Islam et ne jamais donner des femmes au profit des chrétiens.

Avec un entretien semi – directif, et au lieu de poser une question à choix multiple, nos enquêtés au cours de leur dialogue évoque les items contenus dans le tableau suivant :

Tableau n°24 : Opinions sur la coopération catholique /musulmane

Sens donnés à la coopération catholique et musulmane durant le voyage papal	Statuts socioreligieux				Fréquence (%)
	Vétérochrétiens	Néochrétiens	Musulmans	Croyants traditionnalistes	
Signe de fraternité religieuse ou cohésion sociale	95	11	29	20	38,65
Ingérence musulmane	295	35	0	15	85,18
Moyen d'affirmation identitaire pour les musulmans	245	31	31	15	79,50
Devoir religieux	63	06	32	12	27,90
Signe de coexistence pacifique	65	12	25	11	27,90

Source : Enquête 2019

Quand l'item concerne quelque chose de collectif, tels que la fraternité religieuse ou cohésion sociale, devoir religieux, coexistence pacifique, l'effectif est faible par rapport aux items concernant directement les questions musulmanes. 38,65% affirmaient que cette coopération est un signe de fraternité religieuse et de cohésion sociale. 27,90% insistent sur l'aspect religieux de l'interaction : c'est un devoir religieux et devoir du religieux. Même prépondérance pour l'affirmation d'une coexistence pacifique. A contrario, les chrétiens dépassent la moyenne quand on parle des items dissimulant des propos plutôt négatifs sur les musulmans : 85,18 % parlent d'infiltration musulmane et 79,50%, y compris les musulmans pensent à une affirmation identitaire.

Au lieu de parler de l'ingérence ou d'infiltration musulmane, les adeptes de l'Islam répondant à la question pensent à un devoir religieux. Sur ce point, un grand homme de l'Islam a dit expressément devant les journalistes : « *Peu importe la religion, donner un coup de main à un frère est considéré comme un devoir pour le musulman* » (Danil Ismaël).

Cliché 8 : Le Nonce avec des musulmans qui viennent en aide pour l'accueil du Pape



Source : Express de Madagascar, Septembre 2019

Pourtant, les musulmans ont le même avis que les chrétiens en disant que cette coopération est un moyen de manifester leur existence, de montrer aux autres leur identité religieuse. « *Etre musulman, c'est fier de l'être et aussi frère de l'autre* », disait l'un de nos enquêtés. Prendre responsabilité envers l'autre, venir à son aide, permet de réaliser la paix, une valeur chère aux musulmans. Le concept « *être – avec* », un concept fort du « *vivre ensemble* » est significativement religieuse : des liens se nouent. Mais pour manifester, pour réifier cet « *être – avec* » il faut affirmer et confirmer l'existence par des interactions importantes. Autrement dit, c'est dans l'interaction avec autrui que l'autre s'affirme et se confirme.

Collaboration, un geste fort de fraternité, de religiosité, de soutien mutuel, 200 volontaires musulmans viennent en aide aux 10 000 jeunes volontaires catholiques¹⁸⁹. Catholique et musulmans étaient ensemble pour deux raisons : pour maintenir le vivre – ensemble et pour garder le *Fihavanana*. Deux phrases extraites de l'*Express de*

¹⁸⁹ Données recueillies auprès des responsables nationaux des volontaires pour la visite papale.

Madagascar du 07 Septembre 2019 l'expriment : « *Quelle que soit notre confession, on est tous ensemble* » et « *C'est normal, on est tous le fils de ce pays* ».

Cliché 9 : Accolade de fraternité entre le Pape et les responsables musulmans



Source : Express de Madagascar, Septembre 2019

5.5.2. Interaction avec les églises évangéliques

L'Islam a – t – il de relation étroite avec les églises évangéliques ? C'est à partir de cette question qu'on a des données qualitatives issues des discours de nos interlocuteurs.

Lors de l'élection présidentielle en 2018, des groupes de musulmans déclarent « *prêt à soutenir à 100% le candidat Président de l'Apokalypsy ou FAM* » sous la couleur politique masquée d'une forte implication religieuse : la GFFM (Gideona Fandresena ny Fahantrana eto Madagasikara). Dans un court reportage, voici ce que ces gens captés en image ci – dessous : « *Les musulmans d'Antsiranana soutiennent à 100% le Pasteur Mailhol jusqu'à la fin de l'élection. Nous sommes convaincus parce que ses projets de société se focalisent sur le sosialim-bahoaka* ».

Cliché 10 : Des musulmans déclarant leur soutien au Pasteur Mailhol



En passant cette vidéo présentée au journal télévisé de la TVM du 13 Octobre 2018 sous les yeux de nos enquêtés, des réactions sont évoquées :

Encadré 20 : Écho de la déclaration de certains musulmans sur leur soutien à Mailhol

- *Les musulmans veulent s'émanciper d'un président chrétien. Cette position confirme les soupçons qu'on a auparavant. L'Islam collabore avec des nouveaux groupements religieux non pas pour déstabiliser les grandes églises mais plutôt pour affaiblir leur poids au niveau de la société et surtout son immixtion dans le domaine de la politique.*
- *Mailhol ne tient pas compte de la confession de ses supporters. Il veut gagner à tout prix même s'allier avec des faux amis.*
- *C'est une alliance bizarre voire contre nature. Mailhol ne compte que le financement venant des pays pétroliers.*
- *Ce n'est qu'un opportunisme politique pour les musulmans et pour le Pasteur en question. Ce n'est qu'un moyen pour le Pasteur d'acquérir beaucoup d'argent et de gagner le vote des musulmans partisans.*

Source : Entretien 08 Juillet 2019

Par définition, l'entrisme c'est une stratégie de noyautage par le biais de certaines églises dites évangélistes, pentecôtistes, etc. Remarquant le manque d'une base théologique herculéenne de certaines églises évangélistes malagasy, notamment celle à qui appartient le candidat, celui – ci ne serait pas une menace pour l'Islam. Pourtant, la

coalition est baroque parce que les musulmans, en général, sont hostiles aux NGR à cause de leur mauvaise considération dans leur discours, leur pensée. En plus, avec leur nouvelle fédération de nouvelles sociétés religieuses ou *Fiangonana zandriny*, les doubles interactions musulmans / NGR et NGR entre eux ne sont qu'une stratégie d'affaiblir voire de « *démonopoliser* » les églises historiques unies dans le Conseil Chrétien des Eglises à Madagascar (FFKM).

Les résultats quantitatifs, a contrario confirme l'inexistence d'interaction entre musulmans et églises néochrétiennes. 95,51% de notre population d'enquête n'ont jamais constaté ni de rencontre officielle comme celle qui existait entre catholique, ni de collaboration effective. Les 02,49%, composés de politiciens et de responsables religieux soupçonnent de l'existence d'une interaction à double intérêt : « *intérêt financier pour les NGR, moyen de déstabilisation à grande échelle pour l'Islam* ».

A ce dernier intérêt, les procédés utilisés et cités sont : vols de cloche, destruction des statues religieuses, bouffissure ou achat à prix faramineux de la Bible dans les zones plus ou moins enclavés. Une de nos questionnées a témoigné dans ses narrations « *avoir trouvé une grande cloche sous un escalier d'une mosquée de la grande ville quand elle avait y passé pour assister à un mariage. Mais après juste quelques temps, quand les invités commencent à arriver on a enlevé la cloche* ». C'est ce dernier geste, quant à elle, cela confirme l'intrusion de l'islam dans l'affaire de vol de cloche à Madagascar.

Les 2% confirment l'existence d'une véritable interaction. Basée sur le même but de déstabiliser et de transformer le paysage religieux, une autre forme de recrutement est mise en œuvre. Conscients de la religiosité et des aspirations des adeptes de certains NGR : « *les femmes doivent porter des voiles pour couvrir leur tête, on interdit aux adeptes la viande de porc, certains membres aspirent à une suffisance financière et à des emplois décents* » ; c'est avec ces faits que des femmes issues des NGR sont recrutées pour porter des voiles islamiques et qui finissent par les convertir à l'islam. Ces 2% attestent la prolifération de cette pratique à Antananarivo, à Majunga, à Toamasina, à Diégo, à Sainte Marie, etc.

Chapitre 6 : CIRCONSTANCES PROBLEMATIQUES POLITICO – RELIGIEUSES

Religion et politique – depuis leur relation symbiotique de la haute médiévale jusqu’à leur séparation transformée en deux entités rivales depuis les siècles des lumières et surtout la Révolution française de 1789 – ont toujours suscité des discussions, des pensées nébuleuses soit sur leur imbrication au sein de la société, soit sur leur disjonction en entité ou sphère publique et privée. Imitant le système juridique français, l’Etat malagasy à travers ses dirigeants qui intégraient le thème de la laïcité de l’Etat dans l’article 2 de sa constitution, ainsi que les dirigeants religieux et / ou des institutions religieuses sont toujours critiqués par bon nombre de politologues, sociologues, etc. sur leur façon de s’immiscer dans l’une ou dans l’autre. En essayant de clarifier et de considérer la troisième hypothèse, ce chapitre va évoquer des faits socio-politico-religieux qui relatent des pensées subtiles, notamment sur l’intervention de l’Islam (religion ou nation) en terre malagasy.

6.1. Coopération Etat malagasy – Islam

6.1.1. Madagascar et les pays islamiques / islamisés

Le développement de la pauvreté durable à Madagascar devient un phénomène trivial aux yeux du monde. Malgré l’absence des guerres, ni de grand fléau naturel, malgré ses richesses naturelles, minières et endémiques, ce pays a toujours besoin de contracter des accords de coopération bilatérale pour sa survie (y compris le fonctionnement des administrations) et pour certains projets de développements locaux. Aux yeux des politiciens et des analystes politiques, des experts en sciences sociales et géopolitiques, *« un accord fait entre un pays fortement islamisé voire islamique est toujours complexe, ambigu. »*

Deux pays ayant de système culture et religieux très diversifiés, deux pays ayant des intérêts qui pourraient être contradictoires, cette vaste inégalité pousse à poser la question malgré la co – appartenance aux religions monothéistes avec des systèmes politiques tout à fait distincts, comment appréhender qu’une « *dar al-islam* » intervient

diplomatiquement avec une « *dar al-harb* ¹⁹⁰ » ? Des entretiens avec des politiciens ont été effectués pour répondre à cette question. En contractant avec le Maroc, la Turquie, des pays fortement islamisés, que pensez – vous en tant qu’acteurs sociaux de cette intervention?

Tableau n°25 : Vision des politiciens sur les accords bilatéraux avec les pays islamiques

Items	Prépondérance des réponses	
Voie à l’islamisation	20/25	80%
Raffermissment de la coopération Sud – Sud	07/25	28%
Eviction aux interventionnistes capitalistes	09/25	36%
Cela n’a rien à voir avec la religion, c’est de la politique	03/25	12%

Source : Enquête personnelle, 2019

Ce qui est fort dans ces items c’est que la relation diplomatique entre deux pays ayant un système religieux différent est fortement commandée par le système politico – religieux du pays intervenant. Quand un pays appartient à la « *dar al – islam* », c’est l’intérêt à l’islamisation du pays qui soutend les projets de développement. Parmi les 80% répondants, un responsable religieux se considérant comme hostile à l’islamisation et contre la prolifération de l’Islam a donné sa propre vision du fait.

Partant de ce tableau, la valeur modale qui indique la forte tendance sur la constatation des politiciens sur les accords conclus avec les pays islamisés / islamiques est de 80%. Cette fréquence modale est relative à la variable qualitative de voie à l’islamisation. Sur ce, on peut dire que cette tendance est très significative pour dire que les trois (3) autres indicateurs synthétiques ne sont que subordonnés à celle – là. Pourtant, cela ne signifie pas que ces trois variables qualitatives n’ont pas de sens. Empiriquement et géographiquement ces accords raffermissent la coopération Sud – Sud. Ils permettent de se débarrasser de la politique économiciste des grands investisseurs occidentaux.

¹⁹⁰ Dar al-islam et dar al-harb, deux mots différents et antinomiques. Le premier désigne un pays musulman par excellence ou la demeure de l’Islam ; et le second c’est un pays qui n’est pas soumis à la shari’â, la loi divine. Autrement dit, la dar al – harb c’est l’ensemble des pays où la majorité des habitants ne convertit pas à l’Islam.

Même en politique, rien n'est gratuit. Pour un pays étranger, investir dans d'autres pays exige toujours une réciprocité ou un croisement d'intérêt. Ce qui est évoqué par les données qualitatives, c'est la tendance à « *l'islamisation* ».

Tableau n°26 : Accords faits avec des pays islamiques

Pays	Listes des protocoles d'accord
Maroc	✓ Accord sur la coopération dans les domaines de l'exploitation minière et l'enrichissement des minerais ; ✓ Mémoire d'Entente entre l'Union interrégionale des Caisses d'Epargne et de Crédit Agricole Mutuels (UNICECAM) et le Groupe Crédit Agricole du Maroc (GCAM) ; ✓ Projet de Convention de Partenariat entre BOA, Group (BMCE) et le Groupe SIPROMAD ; ✓ Convention de Partenariat entre Banque Centrale Populaire (BCP : banque islamique) et le Groupe SIPROMAD ; ✓ Mémoire d'Entente Attijariwafa Bank Group et la Banque Nationale de l'Industrie (BNI).
Turquie	✓ Accueil des réfugiés politiques ✓ Accord secret fermeture du Lycée Lumière International et le centre d'échange culturel => transfert en faveur de MAARIF. Construction d'un Lycée Maarif à Mahajanga (nationalisation des biens des supposés proches de Fettulah Gulen) <u>4 accords signés le 25 Janvier 2017</u> : ✓ Protocole d'entente en formation en diplomatie, d'échange, d'information et de documents entre les deux pays ✓ Coopération entre TRT et ORTM ✓ Mémoire d'entente en matière de finances ✓ Mémoire axé sur la sécurité nationale signée avec le Ministre de la Défense (un des meilleurs contre-espionnages) <u>3 août 2017</u> ✓ Accord de coopération entre Turkish Airlines et SIPROMAD (Iran)

Source : Investigation personnelle 2017

Parmi les vingt – deux (22) accords cités en annexe VIII avec le pays marocain, cinq (5) protocoles d'accord signé sont cités. D'un seul clin d'œil, cet accord n'a rien à voir avec l'Etat malagasy, sauf le premier qui est l'un des intérêts clés des investisseurs étrangers à Madagascar. Les quatre (4) qui restent sont au profit des grandes firmes privées « *musulmanes* ». Ces derniers ne regardent que les intérêts économiques entre les sociétés contractantes. Ces accords manifestent et confirment ce que nous avons déjà mentionnés auparavant c'est que par ces accords, les musulmans ont pour projet de mettre

sur pied leur domination économique et de contrôler les flux monétaires dans toute l'île à travers le système bancaire.

Encadré 21 : Témoignage sur les stratégies musulmanes de domination sociopolitique

« Alain WAGNER a déjà mentionné les éléments clés qui mènent un pays vers l'islamisation. Tout d'abord, il y a des musulmans proches des gouvernants qui poussaient ses derniers à décréter l'Id al-fitr et l'id al-adha comme jour férié, chômé et payé. Cette pratique est un premier pas vers l'islamisation. En plus, les coopérations contractées avec les pays fortement islamisés comme Arabie Saoudite, Maroc, Turquie favorisent et accélèrent la course vers la domination musulmane. Et vous voyez, dans les quartiers tananariviens, sur les routes nationales, l'accroissement des marchés halals. Pour moi, ces présences croissantes ne sont rien d'autres qu'un néocolonialisme culturel. On pousse implicitement les sociétaires à consommer des produits halals. En plus, dans ces quartiers, on contraint les habitants de façon inexprimée à écouter les psalmodes coraniques amplifiées et diffusées depuis les mosquées. Bref, pour moi, cette pratique interventionniste va changer jusqu'à 180° le paysage religieux non seulement tananarivien mais malagasy ».

Entretien du 02 Février 2019

Selon l'un de nos enquêtés : « Au mois de Novembre 2016, lors du sommet de la Francophonie et lors de la visite d'État du Roi du Maroc accompagné de lourde délégation à Madagascar 22 Accords ont été signés entre la République de Madagascar et le Royaume du Maroc, sans transparence sur le contenu et hors CBI : prêts, dons non remboursables, ... ». Ce propos suscite des soupçons envers ces accords tacites : s'agit-il d'un blanchiment d'argent ? ou d'un accord équivoque corrompant les dirigeants en exercice ? S'agit-il d'une simple instrumentalisation de la pauvreté du pays pour le profit des pays musulmans et les musulmans locaux ? Bref, ces questions posées nous font penser à des questions géopolitiques et aussi de la domination religieuse cachée dans des séductions infrastructurelles et superstructurelles au sens marxiste des termes.

Pour comprendre la face cachée des accords conclus entre l'Etat malagasy et le Président de la Turquie, il faut noter préalablement que des préludes discursifs sont mondialement cheminés avant ces signatures.

Tableau n°27 : Discours d'Erdogan Président turc

Dates	Extraits du discours
6 Décembre 1997	<i>Nous vous conquérons par vos valeurs démocratiques, nous vous dominerons par nos valeurs musulmanes. On ne peut pas être musulman et laïque à la fois.</i> <i>Nos minarets sont nos baïonnettes, nos coupoles nos casques, nos mosquées nos casernes et les croyants nos soldats.</i>
2007	<i>“L'expression “islam modéré est laide et offensante, il n'y a pas d'islam modéré. Il y a l'islam tout court, c'est l'islam du Coran.”</i>
Mars 2017 à Eskisehir (Turquie)	<i>“Là où vous habitez et travaillez, c'est votre patrie. Envoyez vos enfants dans les meilleures écoles. Faites que votre famille habite dans les meilleurs quartiers. Roulez dans les meilleures voitures. Habitez dans les plus belles maisons, mais par-dessus tout, afin d'influer et de peser sur les sociétés d'accueil; n'ayez pas trois mais cinq enfants.</i> <i>Demain, aucun européen, aucun occidental, ne pourra plus faire un pas en sécurité, avec sérénité dans la rue, nulle part dans le monde.</i>

Source : Investigation personnelle, 2017

La première phrase prononcée par Erdogan quand il était encore Premier Ministre de la Turquie est un propos menaçant. Un projet de conquête est évoqué par une attaque idéologique. La démocratie valorisant la liberté d'expression, la liberté religieuse est une valeur autodestructrice du système politique et de la culture démocratique. Autrement dit, une colonisation axiologique est en vue pour une nouvelle mondialisation, une domination de l'occident par l'orient musulman. La liberté sera remplacée par une soumission. Voilà pourquoi il dit : " *On ne peut pas être musulman et laïque à la fois*". Ce qui signifie que l'adoption de la loi de la laïcité facilite la conquête musulmane opérée dans les pays "*dar al-harb*".

Prêt à conquérir le monde héritant les systèmes occidentaux, le Premier Ministre Erdogan détruira le système politique par des moyens religieux et pour des fins religieuses. Il disait : "*Nos minarets sont nos baïonnettes, nos coupoles nos casques, nos mosquées nos casernes et les croyants nos soldats*". Dans cette conquête politico – religieuse, c'est la démocratie qui ouvre la voie à l'implantation de l'Islam et à sa domination. La liberté, l'une des valeurs prônées dans la démocratie devient une faiblesse pour ce système politique. Elle est instrumentalisée pour mettre un nouvel ordre socio – politico – religieux.

Quand il était Président, son discours enfonce dans une auto-appropriation de la société d'accueil. Une auto-appropriation qui passe d'abord par un mieux – être : éducation de qualité, habiter dans les quartiers résidentiels, une vie désirée par son entourage. Les turcs expatriés doivent devenir des familles de référence pour ses entourages. Leur vie meilleure va influencer les autres non seulement à améliorer leur bien – être, mais surtout à les influencer à devenir musulmans. Les représentations sociales des turcs dans leur société d'accueil servent donc d'un élément de prolifération de la religion musulmane selon Erdogan.

Influencée par les modes de vie turque, par leur religiosité, la société qui s'hybridait à l'occidental ne vivra plus en paix. Les nouveaux venus turcs ne se montrent pas seulement comme modèle au sein de la société, leur présence au sein de la société d'accueil entretient déjà une fonction “terrorisante” avec laquelle les natifs ne pourront plus vivre en paix. Le Président disait: “*Demain, aucun européen, aucun occidental, ne pourra plus faire un pas en sécurité, avec sérénité dans la rue, nulle part dans le monde*” (cf. Discours d'Erdogan du Mars 2017 à Eskisehir).

6.1.2. L'ouverture du ciel Malagasy à Turkish Airlines

Egalité et liberté sont considérées comme les valeurs qu'on doit respecter dans un pays à système démocratique. La liberté en tant que valeur permet de défendre la liberté de chaque individu dans son territoire et dans tout son être. Ainsi, la liberté de circulation, en tant que principe démocratique est l'un des privilèges juridiques octroyés par l'adoption de ce système politique. Face à cette liberté de circulation, on peut se poser la question: assimilée à la mise en œuvre des principes de la démocratie, l'ouverture du ciel malagasy à *Turkish Airlines* accordée par l'Etat malagasy joint – elle la pensée erdoganienne d'une destruction axiologique par des valeurs musulmanes importées de la Turquie?

Pour répondre à cette question, nos enquêtes ont témoigné de divers items multidimensionnels sur cet accord ainsi que sur ses suites, voire son impact. Autrement dit, les réponses recueillies ont avancé des atouts et des inconvénients sur cet accord de coopération.

Tableau n°28: Atouts et inconvénients de la coopération avec Turkish Airlines

Dimension de la vie sociale	Atouts	(%)	Inconvénients	(%)
Culturelle	- Ouverture et échange du tourisme	15% 12%	- Déculturation - Non maîtrise des échanges culturels	3% 5%
Politique et économique	- Renforcement des relations diplomatiques - Multiplications des investissements turcs à Madagascar	64,7% 59,2%	- Ce n'est pas cet accord qui va nous enrichir et nous développer. - Banalisation de la démocratie et de la laïcité	25,06%
Démographique			- Immigration mal gérée - Accaparement des terres - M/car, terre d'asile pour les réfugiés	53,2% 55,1% 32,2%
Religieux			- Libre création des mosquées - Croissance des prosélytes et des adeptes musulmans - Des terroristes non – filtrés - Déchristianisation progressive	65,3% 79,99% 12,05% 65, 4%

Source: Enquête 2019

Les atouts politiques sont plus importants d'après les résultats d'enquête. Mais les inconvénients sont beaucoup plus pesants que les avantages. Psychologiquement parlant, avec l'arrivée en masse des musulmans étrangers, des inquiétudes surgissent au niveau des institutions ecclésiastiques chrétiennes. Voici ce que le Cardinal Tsarahazana a prononcé dans la KTO après sa création cardinalice : « *les musulmans font aussi venir des musulmans en masse de Turquie, ce qui est un phénomène qui nous inquiète beaucoup : une à deux fois par semaine, la compagnie aérienne Turkish Airlines débarque des groupes de musulmans qui s'installent dans le pays* ». ¹⁹¹

¹⁹¹ Ce propos est reporté par Amélie de la Hougue, dans son article « Madagascar : L'islamisation en marche », publié le 18/06/2018

Sur le plan démographique et religieux, la présence de la compagnie aérienne Turkish Airlines « *a facilité l'arrivée de prédicateurs de tous horizons* ». Selon la Direction générale de l'immigration malgache, « *20 à 30 prédicateurs pakistanais et indonésiens arrivent hebdomadairement à l'aéroport d'Antananarivo* ». Cette immigration mal gérée, amplifiée par la fragilité territoriale et certaines pratiques liées à la corruption, bon nombre de nos enquêtés insistent sur l'intégration à la fois des réfugiés politiques et des musulmans rigoristes dans l'île. De même, après l'accord fait avec Turkish Airlines, la Gazette de la Grande Ile a évoqué – comme nous l'avons déjà signalé précédemment - : « *Barbus et burqas arrivent en masse* ». Un exode massif est déjà remarqué.

La semaine de la Turquie du 21 au 24 avril 2017, avec l'arrivée de 66 délégations a changé le nombre de rotation de 1 à 3 fois par semaine en 3 à 5 par semaine. Bien que l'ouverture de l'espace aérien malagasy à la compagnie turque permet de faire des *ouvertures et des échanges interculturels(15%)* , *de développer le tourisme (12%), renforcer les relations diplomatiques (64,7%), de multiplier les investissements turcs à Madagascar(59,2%)*; tous ces atouts cachent maints problèmes sur le respect des réalités culturelles et religieuses locales. Le Président turc actuel se veut être le fer de lance de l'Islam politique sunnite.

Les échanges commerciaux et les relations diplomatiques promues, selon l'un de nos enquêtés, “ *constituent une menace pour les institutions chrétiennes, la religiosité regnante et la culture malagasy*”. Avec ces faits, Madagascar à commencer par la ville d'Antananarivo caractérisée par sa nature omniculturophage devient le terrain de bataille des cultures sans frontières. Les échanges dans tous ses états sont toujours surgis par un rapport de force. Les situations de pauvreté tant économique que cognitive produisent un processus de déculturation et de déchristianisation de la société d'accueil. Ce processus se manifeste par trois (3) preuves :

- *Libre création des mosquées (65,3%)*
- *Croissance des prosélytes et des adeptes musulmans (79,99%)*
- *Des terroristes non – filtrés (12,05%)*

Certain dit qu: “ *en termes de relations internationales, la Turquie pourrait constituer un allié économique essentiel pour Madagascar. C’est sur le plan politique et religieux que ce pays pourrait facilement devenir une épine pour nous. Déjà cet Etat avec les autres comme Maroc commence déjà à maîtriser notre économie. Ils sont dans les catégories des islamiques. Ils sont en train de mettre en place leur stratégie d’islamisation.*”

De même, la Turquie, “*enfant terrible de l’Europe*”, selon l’un de nos enquêtés voulait éliminer ses adversaires politiques à Madagascar. Cette volonté d’élimination est renforcée par son initiative d’imposer des valeurs “*du - dehors* “ non avec diplomatie mais avec force: le sunnisme islamique ou l’Islam politique sunnite. Hostile au chiisme, et rival de l’Iran, la coopération erdoganienne avec l’intervention d’Ylias Akbaraly (un chiite khoja)¹⁹², a manifesté la non – application de la rivalité “*Turquie – Iran*” à Madagascar. Ce qui confirme du point de vue politico – religieux leur croisement d’intérêt : le développement de l’Islam en terre malagasy. C’est une relation exceptionnelle par rapport à la situation chiite – sunnite dans le monde.

La dynamique du dehors amalgamé des stratégies de coopération d’ordre économique et diplomatique, la dynamique du dedans poussée par la dépendance permanente de financement étranger sans penser aux résultats nébuleux de celle – ci, ces deux faits intelligemment croisés entretiennent une destabilisation institutionnelle au niveau religieux par le fait que la politique exogène s’enfonce dans la propagation de l’Islam avec une vitesse V ; et la politique endogène avec sa pratique exclusiviste de la laïcité ouvre sa porte à une religion voulant à la fois retrouver sa vivacité à Madagascar et de recoloniser ce pays par une large domination ou bien par une forte influence multidirectionnelle et pluridimensionnelle. Bref, la politique étrangère de la Turquie dissimule une forte orientation et fin religieuses se manifestant par une sorte de recolonisation implicite du pays à mille églises. La croissance furtive des musulmans étrangers sur l’espace tananarivien en est déjà une preuve tangible.

¹⁹² Sur ce point, l’un de nos enquêtés a affirmé avec conviction qu’Ylias Akbaraly a beaucoup contribué pour mettre en œuvre la coopération Malgacho – turque sur l’ouverture de l’espace aérien à Turkish Airlines.

Bref, les enquêtes fournissent que cette coopération n'est pas du tout bénéfique pour la société malagasy aussi bien sur le plan infrastructurel qu'idéologique.

6.2. Interaction Etat et musulmans dans un contexte de pluralisme religieux

6.2.1. Etat et religions : célébration de la fête nationale

Entre l'Etat malagasy et les religions, une pratique exclusiviste reste l'apanage des interactions. Pour la célébration de la fête nationale, seulement le FFKM et le FSM, et l'Eglise adventiste sont mieux considérés. C'est au sein de ces institutions que l'Etat finance les dépenses cultuelles et assistent aux cultes organisés par ces entités religieuses. Pourquoi, il y a exclusion d'entité religieuse même s'il s'agit de la fête nationale ?

Tableau n°29 : Raisons de la pratique exclusiviste

Raisons	Fréquence
Ces religions ne sont que des anciennes religions et dominantes à Madagascar	86,78%
Ce sont les religions les plus visibles dans les œuvres sociales et politiques	74,68%
L'église adventiste représente les NGR	15,07%
Les NGR ne sont pas considérés par l'Etat comme autorité morale respectée et sollicitée en cas de crise.	23,79%
Ces NGR n'ont pas vraiment de valeur à cause de leur leader (non – diplômé et non – convaincant, voire méfiant)	13,46%
Si l'Etat s'occupe de toutes les entités religieuses, ce serait une dépense folle des deniers publics	12,28%

Source : Enquête personnelle, 2019

Sachant que 86,78% est la fréquence modale à laquelle la raison considérée comme la plus forte est attachée : « Ces religions sont à la fois anciennes et dominantes ». La seconde raison, encore plus pesante, « *ce sont les religions socialement et politiquement plus actives* ». A cette seconde raison, un dirigeant religieux a ajouté que ce sont « *les seules religions ou associations cultuelles régies par l'ordonnance 62-117 du 01 Octobre 1962, sauf l'Islam, mais à plus forte raison, ce sont les religions mieux structurées, ayant de doctrine claire même dans les interventions dans la société.* » Les autres raisons ne concernent que les NGR.

Ces dernières raisons avec des faibles fréquences statistiques confirment la prééminence des anciennes religions au sein de la société ainsi que la faible considération de tout le reste. Une personne membre actif du FFKM confirme que « *c'est une pratique administrative habituelle même avec les organismes internationaux, le Ministère de la Santé sous la tutelle de l'UNICEF a sollicité la collaboration des entités religieuses pour lancer la politique de la santé maternelle et infantile, seuls les anciennes églises membres du FFKM, les musulmans sunnites et chiites et les adventistes y étaient présents* ».

D'après ces données qualitatives et quantitatives, les grandes religions sont sur les mêmes pieds d'égalité. Cette égalité vaut une égalité de chance non seulement d'être mieux considérées que les autres, mais aussi une chance d'intervenir dans l'espace social. Cette chance, sans prendre en compte le nombre des adeptes, permet aux autres entités d'acquérir plus de reconnaissance sociale et donc d'affirmer leur identité. A cet égard, la coopération avec une macro – entité pour les institutions religieuses est source de légitimité et aussi facteur poussant à briser les frontières d'exclusion socio – institutionnelle.

6.2.2. Problématique de la liberté religieuse et de la laïcité

La mise sur pied des principes de la laïcité favorise à la fois l'éclatement et le pluralisme religieux, et tous les deux laissent un « *terrain nu* » propice à la prolifération religieuse et provoquent des frustrations intra / inter institutionnelles et sociales. Cette hypothèse avancée nous pousse d'abord à penser sur les principes de la laïcité, sa pratique en terre malagasy, son impact sur les institutions religieuses.

6.2.2.1. Rappel sur les principes de la laïcité

De son étymologie « *λαϊκος* », désignant toute personne qui n'est ni clerc, ni religieux, le concept de « Laïcité » apparaît pour la première fois dans la langue française vers 1871, pour mettre au point la neutralité religieuse de l'enseignement. Cette nouvelle politique éducative, dans l'histoire de la France est issue de la Révolution française. Elle vise à enlever le citoyen de l'emprise de la religion, notamment le catholicisme. C'est aussi une nouvelle organisation de la société ayant pour éthique de base la liberté de conscience et l'épanouissement de l'individu dans toutes ses dimensions anthropologiques, spirituelles, psychologiques, voire religieuses.

D'après la loi française de 1905, cette nouvelle organisation promet la garantie par l'Etat de la liberté de conscience, la liberté d'expression, la liberté de manifester publiquement ses propres convictions mêmes religieuses. Cette loi libère l'individu de toute contrainte morale liée à une institution ou doctrine religieuse. Il est libre de croire ou de ne pas croire. Ne pas assister à des cultes religieux n'est plus une obligation. En matière politique, l'Etat est contraint de ne privilégier aucune religion. Face à cette pratique, croyants et non – croyants sont égaux ; il n'y a pas à classer chaque citoyen selon sa religiosité ou son appartenance religieuse.

Pour Ferdinand Buisson, philosophe et homme politique français, la laïcité est une « *autonomisation de l'Etat à l'égard de la religion* ». Ainsi un Etat laïc est « *neutre entre tous les cultes, indépendant de tous les clergés, dégagé de toute conception théologique... il assure la liberté de tous les cultes* » (Baubérot, 2016). Bref, avec la laïcité individu d'une société est libre de pratiquer la religion de son choix. Ce principe « *caractérise un Etat dans lequel toutes les compétences politiques et administratives sont exercées par des autorités laïques... sans immixtion dans les affaires religieuses* » (Cornu G., 2000 : 502).

Dans son acception sociologique, cette nouvelle politique organisatrice est « *une liberté imposée aux religions et non la répression des religions* » (Baubérot, 2014). Rendre neutre la pratique politique tout en séparant les affaires politiques des affaires religieuses permet à tout un chacun de se comporter selon leur liberté de conscience. Ainsi, la laïcité vise toute sorte de non-discrimination en matière de religion. Aucune institution religieuse n'est donc favorisée. Pourtant, la laïcité favorise le respect de la diversité entre toutes les entités religieuses. Etant « *un remède au désenchantement* » (Pena-Ruiz, 2003 : p. 13), la laïcité est un moyen de mettre en place la « *justice sociale* ». Elle permet l'unification de tout le peuple, peu importe leur religion, leur option spirituelle. De même, puisqu'aucune religion n'est privilégiée, cette nouvelle politique oriente la puissance publique vers la recherche du bien commun.

Sur le plan institutionnel, la laïcité exige la séparation de l'Etat et de l'Eglise, la non – immixtion de l'Etat dans les affaires religieuses et la non – ingérence de l'institution religieuse ou du religieux dans les affaires politiques. L'Etat laïc est constitutionnellement « *indépendant de toute référence spirituelle* » (Beigner B. et Bléry C., 2006 : 37).

Parlant de la laïcité, sa typologie diffère de sa pratique au sein d'un pays : on parle de « *laïcité neutre* » quand l'Etat n'a en aucun cas attaché à aucune religion. En ne pas soutenir une institution religieuses spécifique, peut – être à laquelle la majorité des gouvernants appartiennent et ceux – ci par la suite créent par leur pratique politique des clauses convenables aux religions, dans ce cas la laïcité est « *positive* ». Faute de compétence de la part des dirigeants, et celle – ci va entraîner des conflits religieux pouvant nuire au bien commun, la laïcité est « *négative* ». Quand toutes les entités confessionnelles sont considérées de la même manière et participe à la vie citoyenne, on a une « laïcité inclusive » (Benson I., 2000 : 519)

6.2.2.2. Pluralisme confessionnel et liberté religieuse

La Déclaration universelle des droits de l'homme (1948) dit expressément que : « *toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion* ». Ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que de manifester sa religion ou sa conviction. En plus, la « Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondée sur la religion ou la conviction », adoptée le 25 Novembre 1981 par l'Assemblée Générale des Nations – Unies : « *la liberté de manifester sa religion ou sa conviction a pour limite les lois nécessaires à la protection d'autrui* » (art.4, alinéa 5).

A partir de ces données juridiques, la liberté religieuse, résultante de la laïcité est à la fois un droit naturel et positif. Elle est aussi un droit universel. A cet égard, force est d'approfondir les questionnements et les arguments évoqués, ainsi que les faits qui se manifestent dans la société tananarivienne à propos du vécu religieux au quotidien en rapport avec la trajectoire politique.

Tableau n°30 : Diverses opinions sur le pluralisme confessionnel

Items	Prépondérance
Liberté religieuse	75,47%
Signe de pauvreté	51,12%
Résultant du système démocratique	31,25%
Instabilité dans tous ces états	03,41%
C'est de la politique	06,07%

Source : Enquête personnelle 2019

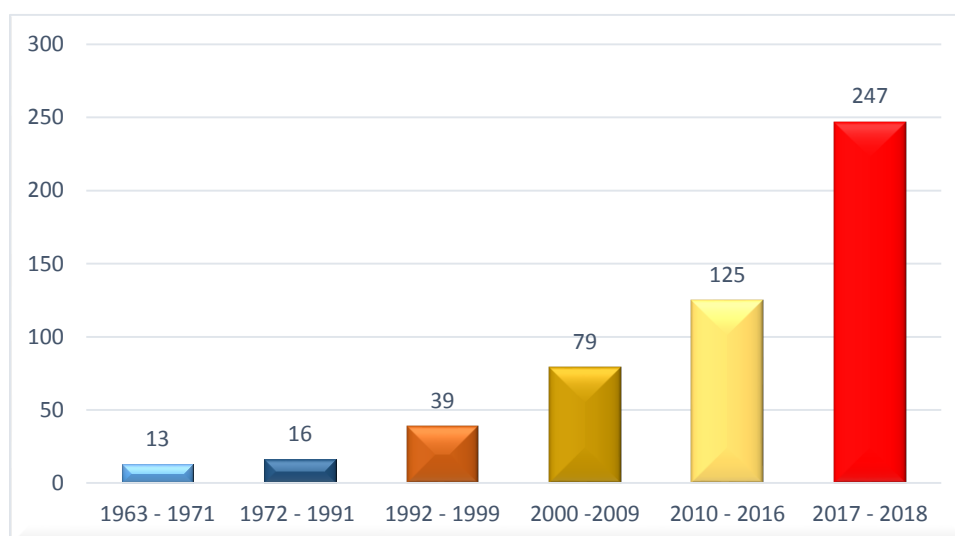
Diverses réponses sont évoquées par nos enquêtés à la question : que pensez – vous de la pluralité confessionnelle dans notre société ? La majorité, c’est – à – dire 75,47%, ont répondu que c’est un droit relatif à la liberté de l’individu. L’individu dans un pays appliquant la loi de la laïcité et signant aussi le respect de droit de l’homme accepte comme fait dérivé de ce droit le pluralisme religieux. Non seulement l’individu a le droit de choisir sa religion, il a aussi le droit de fonder une religion selon son charisme personnel.

Ensuite, 51,12% relient le fait en question avec le contexte malagasy. Douze (12) individus parmi eux ont dit : « *le pluralisme religieux est l’apanage des pays pauvres, plus les gens sont pauvres, plus ils s’attachent à la religion en attendant des miracles* ». Mais en Etats – Unis, il y a aussi des milliers de confessions religieuses ? Le contexte est fort différent. 31,25% affirment que le pluralisme est résultant du système démocratique. Parlant de la démocratisation de la religion relève de la liberté religieuse elle – même. 03, 41% remarquent un signe d’instabilité à large dimension dans le pluralisme. A cette opinion, il y a ceux qui disent : « *la pratique du pluralisme religieux n’est pas le respect de l’autre, mais c’est une politique de déstabilisation : déstabilisation religieuse, sociétale, politique, etc.* ». Mais il y a aussi ceux qui ont répondu que c’est de la politique : « *une politique d’affaiblissement des puissances religieuses ayant de grande envergure* ». Ce qui est à retenir, c’est que quand l’individu jouit de son droit dans la société, il est libre de tout. Ce droit à la liberté est inviolable.

6.2.2.3. Pratique politique et pluralisme religieux

A Antananarivo, comme dans tout Madagascar, si on met en corrélation le nombre des confessions religieuses et la croissance démographique, une corrélation parfaite est remarquable. Les associations cultuelles accroissent parallèlement à l’augmentation du nombre de la population.

Figure 4 : Evolution du pluralisme religieux à Madagascar



Source : Enquête documentaire, 2018

A l'aube de l'indépendance, c'est encore le temps des grandes religions chrétiennes. Une légère augmentation est remarquée durant la deuxième République. Lors de nos entretiens avec certains responsables religieux, « *cette faible croissance est due à l'idéologie athée de la Révolution socialiste ... durant cette période, un athéisme très puissant amplifié par un comportement d'indifférence à la religion a bouleversé le monde juvénile, ce qui signifiait que le régime du Président Didier Ratsiraka a mis en danger la floraison des églises chrétiennes. A ce moment – là, des responsables religieux sont tués (P. Sergio Sorgon à Ambatolaona) ou emprisonnés, ... Hostiles aux institutions religieuses, les dirigeants tentaient de bloquer la création du FFKM qui serait une sorte de voix des sans voix et une institution opposante au pouvoir existant* ».

Ce qui signifie que quand la liberté religieuse est en danger, la pratique religieuse même la création de nouvelles orientations confessionnelles n'a pas d'ampleur sociétale. Autrement dit, le respect du droit de l'individu pour ses convictions religieuses dépendent en grande partie de l'orientation et de la stratégie politique des tenants du pouvoir.

Avec le Professeur ZAFY Albert, un nouveau souffle animait le monde de la religion. Avec une pleine liberté d'expression, une politique qui a rendu célèbre ce Père de la Démocratie, des nouveaux groupements religieux ont vu le jour et ne cesse de se progresser. Finalement, l'Observatoire des Nations – Unies sur la liberté religieuse

compte jusqu'en 2019 trois cents soixante-treize (373) associations culturelles ou associations religieuses à Madagascar.

Depuis l'an 2000, surtout avec l'adoption de la loi de la laïcité dans la constitution de la République Malagasy, une croissance avec une vitesse V des associations culturelles ou groupements religieux est fortement remarquée. Ce qui signifie qu'après la dictature socialiste de la seconde République, la liberté religieuse emporte la victoire et finit par changer le paysage religieux malagasy. D'où le nom « *pays aux milles églises* ». En affrontant cette situation plurielle, les grandes églises changent de paradigme discursif et pastoral. Des responsables des grandes églises confirment qu'« *auparavant ce sont les sectes qui déstabilisaient la religiosité de nos chrétiens et finit par désertifier nos temples de façon clandestine* » et avec les responsables d'autres nouveaux groupements religieux, le ton change : « *l'Islam devient un nouveau concurrent à affronter* ».

6.2.3. La laïcité comme moyen de croissance et de prolifération confessionnelle

« *La religion ne se déploie dans son universalité pratique que là où n'existe pas de religion privilégiée* » (Marx K., 1969 :142). Dans la société tananarivienne, les religions historiques sont les religions privilégiées, tant dans leur intervention dans les affaires politiques que dans la mobilisation de certaines ressources publiques pour leur propre fin pastorale. « *Jusqu'à maintenant, avec la considération du principe d'égalité de toutes les religions, l'Etat n'a pas encore octroyés des dons aux jeunes églises ou NGR. Même si on invite les gouvernants aux festivités, seuls ses représentants sont présents.* Cette phrase d'un interviewé détermine l'application d'une laïcité négative dans le territoire malagasy.

En France, la promulgation de la loi de la laïcité a relégué à la religion une place secondaire. Cela a diminué son influence sociale. Mais vu le retour du religieux dans certains pays occidentaux, Solange Lefebvre conçoit que : « *la prolifération des religions ne se réalise que dans les sociétés qui ont cessé d'être religieux* » (1986 : 66). En comparaison avec la société tananarivienne, le cas est très différent. La société malagasy n'a cessé d'être religieuse. Certains ethnologues et d'autres chercheurs en sciences sociales trouvent que la société malagasy est « *naturellement religieuse* ». Donc la prolifération des croyances ou des religions ne naît pas de l'irréligiosité de la société, mais plutôt d'origine politique.

Suite à l'institutionnalisation de la laïcité dans l'article 2 de la constitution de la République malagasy et après le printemps des églises vétérochrétiennes, c'est – à – dire après l'échec du FFKM dans son engagement de médiateur politique, la statistique religieuse et le paysage religieux notamment tananarivien a complètement changé. *« L'émergence de l'esprit laïc a favorisé des dissidences au sein des groupements religieux comme celle de l'église FPVM. En plus, l'immixtion suivie d'un échec du FFKM dans les affaires politiques, qui n'est pas digne de l'église a semé des conflits entre adeptes, entre dirigeants religieux, entre adeptes et dirigeants religieux. Ces conflits par la suite a suscité de mobilité religieuse ainsi que l'apparition d'un NGR »*. Cette conception d'un chrétien pratiquant et analyste politique met en exergue l'influence religieuse de la laïcité.

Comment une société imbibée de religion et de religiosité conçoit et vit le dépassement moderne de la dichotomie entre le sacré et le profane, c'est – à – dire la laïcité ? (Cf. Harvey Cox, 1968). Les présumées raisons sociologiques de la prolifération des religions dans la ville d'Antananarivo peuvent expliciter la réponse à cette question.

Tableau n°31 : Raisons sociales de la prolifération des religions

Raisons du pullulement confessionnel	Répondants	Fréquence
La fondation de nouvelles confessions dépend de la structure ecclésiale	135	33,33%
Le principe de la laïcité mettant l'accent offre un espace de liberté pour l'expansion religieuse.	299	73,82%
L'irruption religieuse dans notre société est à la fois œuvre des charlatans et fruit des éveils charismatiques	106	26,17%

Source : Enquête personnelle 2019

En proposant trois (3) réponses à la question posée, la fréquence modale des réponses tend vers la confirmation que la laïcité offre « *un terrain nu* » sur lequel toutes les confessions existantes dans la ville d'Antananarivo, voire dans tout Madagascar peuvent s'étendre (73,82%). Mais cette réponse n'écarte pas les autres réponses. Notre recherche précédente a révélé une forte déprotestantisation et décatholicisation de la

société. Cette dynamique religieuse s'explique par la différence de structure entre ces deux grandes religions historiques¹⁹³. Ainsi, 33,33% ont confirmé que la fondation de nouvelles confessions dépend de la structure ecclésiale. Et 26,17% conçoivent que l'irruption religieuse dans notre société est à la fois œuvre des charlatans et fruit des éveils charismatiques. Et qu'en est – il de l'Islam tananarivien face à la laïcité ?

6.3. Islam dans le contexte de pluralisme religieux

Les dirigeants musulmans au sein de la Comité de la Lune et certains intellos locaux estiment que les musulmans sont actuellement environ de 20 à 25% de la population malagasy. En parlant de l'Islam comme « *un nouveau concurrent à affronter* », est – ce que ce chiffre qui pèse sur le plan religieux ou s'agit – il d'un effet de représentations ?

6.3.1. Représentations tananariviennes et socioreligieuses de l'Islam

Un reflet de la mentalité collective, peut – être amalgamé de stéréotypes, une connaissance triviale ou connaissance de sens commun, une vision sur les modes d'être, etc. (Mannoni P., 2015), les représentations sociales portent sur tous les objets sociologiques qu'il soit simple ou complexe. Considérant l'Islam dans sa complexité, ses représentations tananariviennes évoquent des jugements pré élaborés ou des prérequis. Ces représentations couvertes de concept conventionnel ou consensuel, ne pouvant même pas décrire ce qu'est vraiment l'objet en question, influent tous les systèmes sociaux y compris le système religieux. Idées reçues, inculquées dans la mémoire collective, l'incompatibilité ou écart entre réalité et représentations sociales devient un élément réducteur voire mentalement destructeur de ce qu'est l'Islam.

¹⁹³L'Eglise protestante, par son système presbytérien synodal, un système quasi démocratique met en exergue comme principe la *liberté chrétienne*. Ce système est spécifié par l'exercice du pouvoir dans la structure : le pouvoir y est délégué de manière non – autoritaire, les laïcs tiennent une place importante dans l'organisation. Avec cette grande marge de liberté chrétienne, l'entretien avec un responsable religieux au sein de la FJKM a précisé qu'aucune loi n'oblige les chrétiens de rester ou de ne pas changer de religion. Ils sont libres d'opter leur confession selon leur conviction.

Les catholiques, au contraire sont régis d'un système presbytérien épiscopal. Ce système est très rigide, son hiérarchie est assez marquée et à ne pas remettre en question. L'exercice du pouvoir et le fait d'être appartenus à l'Eglise catholique doivent suivre les règles prescrites dans *le Code de droit canonique* et l'enseignement des Magistères. Les baptisés et les intégrés officiellement dans cette Eglise resteront toujours et à jamais catholiques. Bref, le type de relation qui se tisse entre les responsables et les membres est une relation *clericocentriste*.

Tableau n°32 : Diverses représentations sociales de l'Islam

Connaissances et observations sur les musulmans (es)	Répondants	Fréquence
Habitus alimentaire spécifique	311	76,79%
Style vestimentaire modeste et digne	109	26,91%
Terroriste / Violent / dangereux	348	85,92%
Lieu et façon de prière spécifique	21	05,18%
Religion orientale nantie de culture arabe	75	18,51%
Polygame	12	02,96%
Religion monothéiste (non – chrétienne)	205	50,61%
Pieux / Ramadan	45	11,11%
Non réponses	02	0,49%

Source : Enquête personnelle 2019

Trois types de représentations sont évoqués dans ce tableau : représentation forte > à 70%, représentation moyenne $\geq$ à 50% et représentation faible $\leq$ 30%. Ces représentations quelles que soit sa typologie met en exergue les réalités sur l'Islam et les préjugés ou fausses conceptions sur les pratiques musulmanes. En ce qui concerne les réalités sur la religiosité musulmane, la prééminente représentation se focalise sur le respect de l'interdit. 76,79% priorisent dans leur cognition sur les musulmans leur habitus alimentaire. L'islam est une religion à observances ; le respect des interdits, avec la forte attention au respect des tabous religieux, devient le signe d'un véritable musulman.

Les concepts évoqués par les répondants révèlent diverses identités sociales de l'Islam. Son identité spécifiquement religieuse est d'être monothéiste et non – chrétienne selon les 50,61%. Cette identité, au quotidien se voit par leur style vestimentaire modeste et digne (26,91%), par la piété et la pratique annuelle du jeûne de ramadan (11,11%), par leur lieu de prière ayant une architecture spécifique (05,18%).

Culturellement parlant, ces modes de vie sont des héritages historico – religieux de l'Islam. Les modes vestimentaires, certaines observances religieuses, la pratique polygamique (02,96%) sont des styles de vie d'origine arabe.

Tout cela signifie que les représentations socio – religieuses de l'Islam dans le monde tananarivien prime la vie musulmane dans son extériorité que dans son intériorité.

A certains égards, ces concepts présentés ne sont pas le tout pour l’Islam et pour les musulmans. C’est – à – dire, beaucoup sont les choses, les manières de vivre et de croire que l’on peut encore citer sur l’Islam.

Mais la majorité, les 85,92% de nos enquêtés allèguent trois (3) concepts stéréotypes à propos de l’Islam : « *terroriste, violent et dangereux* ». Pourquoi ces étiquetages ? Pourquoi on dit que l’Islam est terroriste, violent et dangereux alors qu’à Madagascar on vit dans une cohabitation religieuse où règne la coexistence pacifique ? Cette stéréotypisation ne va pas de soi. Elle dépend de l’environnement de l’individu et de sa trajectoire cognitive.

Tableau n°33 : Moyen pour acquérir les connaissances sur l’Islam

Moyens cités	Répondants	Fréquence
Etude en classe	201	49,62%
Mass-média	385	95,06%
Lecture et recherche personnelle	75	18,51%
Echange avec des pairs	06	01,48%

Source : Enquête 2019

Dans ces réponses issues d’une question à choix multiple posée aux 405 enquêtés, voici les données les plus importantes. 49,62% ont approfondi leur connaissance sur l’Islam de façon formelle. Ces individus l’ont acquis au cours de leur formation diplômante depuis les études secondaires. La fréquentation de l’école leur permet d’accroître leur stock de connaissances sur l’Islam. Mais, l’effet médiatique est aussi une variable à ne pas écarter. Définis comme « *appareil idéologique* », les médias exerce une fonction manipulatrice, innovante et peut - être destructrice sur l’individu. La plupart des représentations médiatiques, notamment dans le volet infos ne parle que des violences, des terrorismes musulmans. Amalgame entre musulmans et islamiste a été donc de mise. Bref, les maux dits sur l’Islam sont généralement issus des influences psychologiques des médias. La stéréotypisation est donc a priori fonction des médias.

Ainsi la majorité de la population connaît la qualification généralisante « *Silamo mahery fihetsika* », musulman violent. Cette qualité ne s’applique pas tout simplement

aux musulmans mais à tout ce qui se comporte violemment dans la société. Cette représentation sociale est une sorte de cliché mental favorisé par l'influence médiatique et produit chez les sociétaires une généralisation gratuite. Mais en approfondissant les unes médiatiques ou journalistiques nationales et internationales, l'existence des actes terroristes dans les chaînes étrangères et les informations sur la présence musulmane à Madagascar met cet « *Islam terroriste, violent et dangereux* » entre mythe et réalité.

Tableau n°34 : L'Islam à Madagascar selon les industries d'informations

Date	Titre	Journal/médias source
06/12/2015	Madagascar, nouvelle terre d'accueil des terroristes ? les écoles coraniques sous surveillance	Zinfos974
06/02/2016	Terrorisme à Madagascar : la France préoccupé par la sécurité de ses ressortissants	Madamaxi
01/07/2016	Madagascar : la menace djihadiste prise au sérieux. Les terroristes musulmans chez nous	Mouvement des citoyens Malagasy de Paris
30/08/2016	La menace terroriste frappe aux portes de Madagascar	Afrique (journal en ligne)
13/09/2016	Blanchiment des capitaux et terrorisme : Madagascar, un « pays à risque »	Les Nouvelles
15/09/2016	Madagascar : un présumé terroriste arrêté	BBC Afrique
27/09/2016	Madagascar, « terre fertile » pour l'islam radical	FranceTV
14/10/2016	Madagascar est un terrain de transit lié au financement du terrorisme, selon un responsable malgache	French.china.org.cn
19/10/2017	Madagascar, une nouvelle terre de conquêtes des islamistes	Le Figaro
18/11/2017	Madagascar : une nouvelle base arrière du terrorisme ? France et Etats – Unis s'inquiètent	Madaction
11/02/2019	Terrorisme : un Français arrêté à Antananarivo	L'INFO.RE
05/03/2020	A Madagascar, « l'Eglise est confrontée à l'islamisation du pays	Aleteia

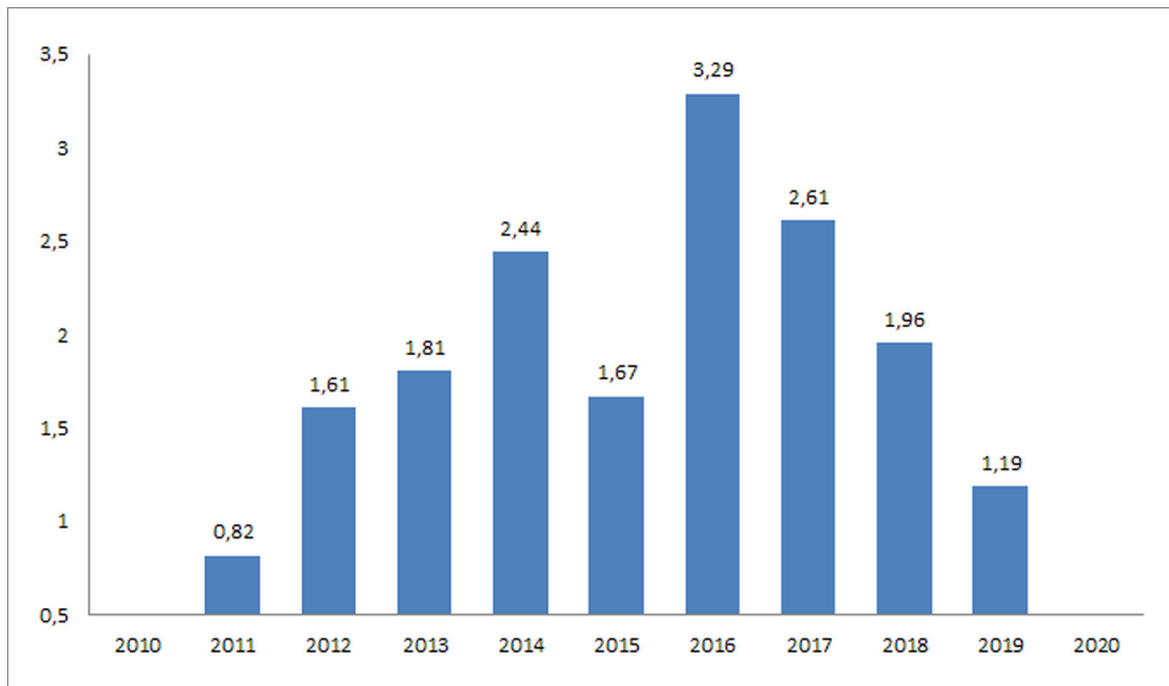
Source : Recherche personnelle, 2020

Langage récent dans les médias et les réseaux sociaux : « *mitodika amintsika ny mason'izao tontolo izao* ». ¹⁹⁴Depuis 2015, la question terroriste liée à la propagation de l'Islam à Madagascar fait couler beaucoup d'ancres. Un fait qui préoccupait beaucoup plus les étrangers que les dirigeants malagasy si nous portons une simple analyse sur les titres d'articles. L'Islam se présente comme une menace pour toute la société, y compris

¹⁹⁴ Littéralement, les yeux du monde tournent vers nous

les institutions ecclésiales. Le terrorisme islamique, évalué très inquiétant – si on rapporte un peu la façon de parler des reporters – influe la psychologie des sociétaires. En d’autres termes, le mot « *inquiétant* », lié à des effets de pratiques religieuses extrémistes, stéréotypées de pratique musulmane, entretient de pensée négative ou bien une stigmatisation sur les adeptes de l’Islam.

Figure 5 : Evaluation des indices de terrorisme à Madagascar



Source : tradingeconomics.com, consulté le 04 Janvier 2021

Politiquement parlant, c’était dans la première phase de la quatrième République que l’indice de terrorisme à Madagascar a été plus remarquable. En 2016, après la signature de l’accord de coopération avec *Turkish Airlines*, de nouvelles informations sur la montée de l’Islam a été constaté tant dans les journaux locaux qu’étrangers. Ce fait a donc suscité des réactions – actions. Des organismes nationaux et internationaux se sont mobilisés pour scruter les modes d’actions des terroristes (financement terroriste et blanchiment d’argent). Cette mobilisation, en quelque sorte est donc considérée comme paramètre de déstabilisation sociale issue de la montée de « *soupçon de terrorisme islamique* ». Tout cela enrichit, vérifie et falsifie les représentations socioreligieuses des tananariviens des musulmans et de leur religion. La violence liée à la religion musulmane reste dans certains cas comme une simple représentation mentale, un préjugé consensuel révélé ou amplifié

par la communication journalistique. La représentation journalistique de la dangerosité du terrorisme sur la terre malagasy favorise la victimisation psychologique des musulmans et la réticence voire la répulsion envers les adeptes de Muhammad.

6.3.2. Pratiques confuses entre diplomatie, islamisation et laïcité

Au niveau institutionnel, plus précisément dans la relation entre musulmans et gouvernants, relation diplomatique entre pays étrangers et investisseurs nationaux, les richissimes musulmans, notamment chiïtes sont toujours à la tête des lobbyings et des têtes à têtes diplomatiques, politiques et échanges commerciaux.

Depuis une décennie une interaction entre Etat et musulmans politiciens et commerciaux ont dominé l'arène politico – religieux malagasy. Durant nos entretiens, des faits liés à cette interaction sont évoqués. Un ancien candidat au présidentiel pointe de doigt cette pratique. *« Des musulmans de grands calibres soutiennent financièrement des candidats à l'élection présidentielle ; en contrepartie ces sponsors politiques exigent du dirigeant élu de les protéger en cas de poursuite judiciaire ».*

Encadré 22 : Dénonciation sur les interactions entre dirigeants et riches musulmans

« A Madagascar, les dirigeants sont très corrompus. Et les premiers agents corrupteurs ce sont des grands commerciaux et des propriétaires de grandes firmes. Dans les situations politiques difficiles ce sont ces grands riches membres de la communauté chiïte, généralement des khojas qui financent soit l'Etat soit les armées pour protéger leur profit, leurs richesses. En plus ces riches, avec leur double nationalité française et malagasy profitent de cette naturalisation ainsi que la fragilité judiciaire malagasy à accaparer des terres tout en imposant leur dictature par leur argent. Avec cela, l'Etat n'a rien à faire. Au moment des interventions parlementaires, ces riches octroient une somme d'argent au député pour bloquer le problème. Et ce qui est très grave encore, avec leur nomination au titre de Consul honoraire, ces grands chiïtes profitent de leur privilège diplomatique pour en faire des richesses à travers les économies souterraines. Et ce sont ces économies souterraines qui font leurs richesses et avec lesquelles ils peuvent aider financièrement bien les dirigeants malagasy ».

Extrait de Journal de terrain 29 Mai 2018

Comme il est déjà évoqué précédemment, c'est la bourgeoisie musulmane qui contrôle l'économie et assure dans certain cas la stabilité politique et financière du pays. Cette pratique ou stratégie est extrinsèquement non – religieuse. Elle n'a aucune relation avec leur religion d'appartenance. Mais intrinsèquement, ces interventions diverses ont profondément des fins religieuses. *« Plus ces bourgeoisies chiïtes maîtrise le circuit économique malagasy tout en*

s'alliant aux dirigeants politiques par la corruption ou par trafic d'influence, ces derniers pesés par des dettes morales et financières finit par tolérer d'abord les erreurs de ces bourgeoises puis par accepter leur stratégie même par voie anti – constitutionnelle ». La croissance furtive de l'Islam a en quelque sorte suivie ce sillon tracé par ce croisement d'intérêt.

Economiquement dominant, diplomatiquement avantageux, et politiquement imposant, foncièrement impérialiste et religieusement émergeant l'Islam par l'intervention de ces chiites bourgeois commence à devenir une force imbattable sur le terrain religieux tananarivien. Ceci fait, c'est parce que la fragilité économique du pays et le problème financier invincible des dirigeants politique deviennent un instrument de déstabilisation institutionnelle au détriment de la non – ingérence et de la laïcité. *« Aucune religion doit être privilégiée, l'Etat et les institutions religieuses s'interdisent de toute immixtion dans leurs domaines respectifs »* (cf. art.2 de la constitution malagasy). Est – ce donc dans le respect de la laïcité que le Président en exercice a ôté la Bible lors de son investiture ? Voici ce que nos enquêtés ont répondu à cette question.

Encadré 23 : Le choix d'ôter la Bible au moment de l'investiture

Georges : *C'est une affaire très diplomatique, au moment de la propagande, des grands musulmans ont fait des investissements pour soutenir le Président, le Prince du Dubaï en est un exemple. C'est pour respecter ses invités musulmans qu'il a, à mon avis ôté la Bible et je ne sais plus sur quel livre sacré il a fait son serment.*

Dimby : *Voyez bien la conjoncture actuelle ! L'Islam ne cesse de se propager et de s'accroître dans nos pays. Et les musulmans se préparent déjà pour la future élection présidentielle du 2023. Et voyez aussi, ce qui est incontestable, le Président élu est sous pression des musulmans par ses dépenses financières lors de la propagande. C'est pour cela qu'il nous a déjà préparés psychologiquement pour cette prochaine élection. C'est pour cela qu'il n'a pas utilisé la Bible pour ce moment.*

Fara : *Ce choix est ambivalent, le Président élu se met entre le bon accueil de ses invités musulmans et le respect de la constitution.*

Bakoly : *le Président se montre à être modèle dans le respect de la laïcité et on verra si c'est vraiment le cas...j'ai même de doute sur cela en voyant ces invités d'honneur.*

Entretien du 26 Mars 2019

Des pratiques confuses entre islamisation, relation diplomatique, et respect de la laïcité sont remarquées dans ces propos. Ce fait problématique circonstanciel a manifesté du bout de doigt la pression de la présence musulmane et la pression tacite des musulmans pour la célébration. Autrement dit, la laïcité y est instrumentalisée pour cacher ces

relations nanties d'accords équivoques. Ainsi, face à sa religion d'appartenance et à ses bourgeois chiites qui lui sont proches, et ses invités, le Président n'est pas taxé de religieusement discriminateur. Il est l'ami « *namana* » de tous comme il prononce très souvent dans son discours.¹⁹⁵ Dans un langage sociologique, cette pratique n'est qu'un maquillage factuel et diplomatique.

6.3.3. Impact institutionnel et psychologique de la croissance musulmane

6.3.3.1. L'Islam, une menace pour certaines institutions religieuses

L'islam ne devait pas être regardé uniquement comme une religion « mais comme tout un système d'organisation sociale, plus facile à concilier avec la civilisation qu'à supprimer ou à remplacer » (Mismar 1892 : 134). L'Islam dans son contenu c'est l'ensemble du temporel et du spirituel enveloppé dans un système complexe à domination religieuse. C'est cette mélange de la politique avec la religion, du droit religieux avec les droits civils / privés / publics, entre le croire et le vivre, etc. qui provoque des pensées nébuleuses envers l'Islam. En plus, les effritements religieux et politiques du monde citadin d'Antananarivo, accrus par le phénomène musulman avec sa puissance multidimensionnelle, vont susciter des comportements ou des actions / réactions au niveau institutionnel.

Dans le milieu protestant comme dans les milieux catholiques, les responsables institutionnels ont organisé des réunions – formations en invitant des spécialistes pour faire connaître ce qu'est vraiment l'Islam. Dans la sphère luthérienne, un département fut créé et ouvert pour des formations pour le dialogue chrétien – musulman, pour renforcer la capacité de « vivre ensemble » dans un milieu où il y a cohabitation religieuse, c'est le cas du Shalom. Ces institutions réunies dans le conseil chrétien des églises, avec une assemblée générale à Diégo ont fait de même.

Vu la prolifération très rapide de l'Islam, les comités rassemblés en ce moment dénoncent des non – respects de la loi 62/117 régissant les cultes à Madagascar, des activités prosélytiques et soupçonnées d'antireligieuses : vol des cloches, destruction des

¹⁹⁵ Dans la plupart de ses discours, le Président actuel, Andry Rajoelina commence sa prise de parole par la mention du « Ry malagasy namako ».

statues religieuses, violences envers les hommes d'Eglises, achat et incinération des Bibles. Comme recommandations judicieuses post-réunion, des décisions – actions sont prises.

Encadré 24: Décisions du FFKM face à la prolifération de l'Islam:

Au niveau de l'Etat:

- *Demande d' application de la loi 62/117 régissant les cultes à Madagascar*
- *Demande de contrôle minutieux des activités faites par des étrangers à Madagascar et leur investissement*
- *Intervention auprès des institutions politiques pour demander des explications sur la création de 2000 mosquées.*
- *Demande d' utilisation des médias publics*

Apport du FFKM au niveau des membres

- *Consolidation de l'oeuvre évangélisatrice*
- *Explication de la différence entre chrétiens et musulmans aux Chrétiens et aussi de l'Islamisation*
- *Prospectus pour des chaînes de prière*
- *Améliorer la relation avec les dirigeants religieux musulmans*
- *Changer les procédure de dialogue interreligieux*
- *Eduquer les chrétiens à ne pas être amadoués par les autres religions*

Extrait du journal de terrain, 28 Novembre 2016

En ces moments, des discussions sur l'abrogation des lois sur la laïcité dans la constitution de Madagascar sont évoquées. Certains mêmes ont suggéré de changer l'article de la constitution : *“le peuple Malagasy constitue une Nation organisée en Etat souverain laïc”* en *“ Madagascar est un pays chrétien”*. En plus, ces volontés d'intervenir auprès de l'Etat reflètent déjà une psychologie vécue face à la réalité religieuse en question et à la fragilité juridique de l'Etat Malagasy.

Le manque de contrôle juridique de la part de l'Etat, une intervention anti – constitutionnelle, des réactions d'égo-ethnocentrisme religieuses, l'exclusion des autres confessions non – chrétiennes avec des langages faussant la théologie ecclésiastique, la prononciation du langage *“ady amin'ny silamo”* (lutte contre la prolifération de l'Islam) par certains assistants, des soupçons affligés envers l'Islam, toutes ces réactions expriment l'existence des troubles institutionnelles face à l'invasion inopinée de l'Islam. Ce sont aussi des troubles psychologiques dégagées par certains individus pour

manifester leur peur de l'Islam, leur hostilité. Du coup, l'ensemble des frustrations individuelles devient des nébuleuses institutionnelles.

A cet égard, la mise sur pied de la loi de la laïcité est considérée comme facteur de domination pour certaines religions, un facteur d'éclatement institutionnel, un facteur de multiplication confessionnelle pour devenir concurrent et conquérant des grandes églises. La déconfessionnalisation vécue de la laïcité paraît impuissante pour gérer le pluralisme religieux ; la reconfessionnalisation est donc sollicitée. Tous ces ennuis institutionnels sont l'expression d'un sentiment ou d'une pensée anti – islamique, voire islamophobique. Les peurs, les spoliations, les repulsions religieuses correspondent à l'alter – religiophobie, à l'islamophobie.

6.3.3.2. La peur de l'Islam: entre crise religieuse et crispations identitaires

Après les entretiens auprès de notre population d'enquête, tout en analysant la suite logique de leur ligne de pensée, des schèmes de menace se révèle par l'enquête minutieuse des qualitatifs que ces individus évoquent dans ses dires. Des événements causant des débats interinstitutionnels et interindividuels sur les enjeux des décisions ministérielles, voire étatiques envahissent les cercles religieux et politiques. Parmi ces incidents, on peut citer: la communication de l'ordonnance décrétant comme férié, chômé et payé des deux fêtes musulmanes (Eïd al – fitr et eïd al-adha), l'acoord de coopération avec *Turkish Airlines*, l'absence de la Bible au moment de l'investiture du Président de la République, l'octroi d'une vaste superficie aux arabes dans le Bas – Mangoky.

Tableau n°35: Classification sémantique des réactions face à l'Islam

Sentiment envers l'Islam	Champ sémantique lié aux sentiments évoqués par les enquêtés
- Peur de l'Islam	<i>Effrayant, terroriste, inassimilable, violents, menace, danger, embrigadement, incitation à la guerre,</i>
- Sentiment de repulsion	<i>Ambigü, concurrent religieux, lutte contre l'Islam, expulser à l'extérieur, discrimination</i>
- Haine	<i>Déplaire, blasphémateur, misogynes, massacrer, combattre, enfermées, je n'aime pas l'Islam, animosité</i>
- Respect mutuel	<i>Modèle religieux, égalité, tolérance</i>

Source: Enquête 2019

Cette classification démontre que les sentiments négatifs considérés comme anti-islamique ou antireligieux sont beaucoup plus pesants que les considérations positives envers l'Islam.

Avec les représentations mentales de l'Islam favorisées par la médiatisation des actes terroristes, des traumatismes collectifs et des sentiments douloureux, voire des paroles et des sentiments phobiques se sont succédés dans les verbatims évoqués par la majorité de nos enquêtés. Or, islamophobie, peur de l'Islam, haine envers les musulmans sont des concepts profondément connexes. Est – ce que ces comportements sont liés à la forte imprégnation à la civilisation blanche (occidentale) qui est toujours considérée comme supérieure à d'autres? Quelle différence y a – t – il entre peur de l'Islam et peur des colons?

Tableau n°36: Données sur les psychologies des enquêtés envers l'Islam

Don envers l'Islam	Effectif	Fréquence
- Peur de l'Islam	375	92,59%
- Sentiment de repulsion	221	54,56%
- Haine	103	25,43%
- Respect mutuel	55	13,58%

Source : Enquête 2019

Ce tableau manifeste que pour beaucoup (92,59%), l'Islam fait peur. Cette peur comme nous l'avons évoqué c'est la séquelle des représentations médiatiques, de ce qu'on a au sens commun de l'Islam. Les musulmans trouvent chez ceux qui ont peur de l'Islam une non – compréhension, voire une confusion entre l'Islam en tant que religion et islamisme en tant qu'idéologie extrémiste. Malgré cette peur « socialisée¹⁹⁶ », 54,56% c'est – à – dire presque la moitié ont de sentiment de répulsion envers l'Islam, 25,43% haïssent l'Islam. Ceux – ci ont en général des mauvaises relations avec certains musulmans. Et enfin, 13,58% à majorité musulmane et chrétiens – loin de toute généralisation gratuite –, allègue le concept de « *respect mutuel* » envers l'Islam et les autres religions.

¹⁹⁶ Socialisée dans le sens où elle affecte la grande majorité des sociétaires.

Chapitre 7 : LA RELIGION AU PLURIEL : LA LUTTE DES PLACES

Lutte des classes (Marx) ou luttes des places ? Certaines institutions religieuses s'examinent comme meilleures et plus considérées par rapport aux autres. Cette perspective autoclassante, rabaissante dissimule des comportements ou des idéologies exclusivistes ainsi que de complexe de supériorité. C'est cette attitude classante que nous approfondissons dans ce volet tout en examinant la vérifiabilité de la seconde hypothèse.

7.1. Pluralisme confessionnel et Islam dans d'autres localités malagasy

Le pluralisme religieux est un phénomène omniprésent à Madagascar. C'est un phénomène, comme nous l'avons évoqué, multifactoriel. Au sein de la société, chaque entité religieuse a sa façon de s'intégrer et de se multiplier. Les activités prosélytiques sont différentes selon les zones et populations cibles. Dans les zones portuaires et les zones touristiques, on constate presque les mêmes agissements. Mais ce qu'ils ont en commun c'est l'instrumentalisation de la pauvreté pour des fins partisans.

Tableau n°37 : Faits socioreligieux affiliés à l'islamisation dans d'autres lieux

Localités	Faits religieux constatés	Conséquences
Tamatave	- Les mosquées se multiplient - Beaucoup de jeunes sont attirés par des musulmans et se marient avec eux, leurs enfants (mâles) doivent suivre la religion de leur père (Islam) - Ceux qui ont de niveau de vie très bas sont les plus attirés - Les étudiantes / élèves se flirtent avec des musulmans et attirés par leur argent. En entendant cela, beaucoup se mettent à la suite de leurs collègues - Les musulmans salarient des jeunes (garçons et filles) issus des familles modestes pour porter des vêtements musulmans. - Des gens sont invités aux festivités, au repas à la fin du Ramadan ou l'Eid al – fitr.	- Certains dirigeants religieux s'inquiètent de la grande influence musulmane et craignent que les chrétiens (surtout les jeunes) quittent leurs églises - Les sociétaires ont peur des violences parce que dans cette ville, ce sont les enfants des musulmans riches qui sont très agressifs et font ce qu'ils veulent. - La plupart des néophytes musulmans disent que les églises chrétiennes ne font que de ramasser l'argent des pauvres au lieu de les aider tandis que les musulmans leur en donnent beaucoup.
Sainte Marie	- Recrutement des jeunes pour porter des vêtements musulmans (porter un képi pendant 6h : 5 000 Ariary, vêtements pendants 12h : 10 000 Ariary, et 15 000 Ariary	- Pour attirer les sociétaires, ils utilisent le système machiavélique : <i>tous les moyens sont bons.</i>

	tous les vendredis) et la plupart des recrues sont des délinquants du village. - Ils font des œuvres de bienfaisance dans des Fokontany - Ils construisent des mosquées - Les femmes y sont les plus attirées, et en mettant au monde des nouveaux – nés, les mâles sont obligatoirement des musulmans. - Au début et à la fin du Ramadan, ils abattent au moins 14 zébus, et ceux – ci sont partagés aux gens d’alentour. - Présence des réfugiés	- Certains sociétaires déjà intégrés à l’islam s’inquiètent parce qu’une fois intégrée, on ne peut plus y sortir. C’est facile d’y entrer que d’y sortir.
Majunga	- Forte présence comorienne et des musulmans indo-pakistanaïs - Cohabitation religieuse très pacifique - Distribution des PPN pour les pauvres pour attirer petit à petit leur attention à la religion musulmane - Donner des cours gratuits aux étudiants pour amadouer les jeunes - L’annulation de la fête de la bière et la restriction de la vente des viandes de porc et de l’élevage porcin par le Maire de Majunga a suscité des rumeurs à propos de l’adoption de la ville comme ville musulmane - Multiplication des écoles coraniques	- Inquiétude au niveau de certains responsables religieux face à des manipulations politiques pour des fins religieuses - Peur de violence pour certains migrants - Peur de perte de travail pour ceux qui vivent des boucheries à cause d’une rumeur sur l’halalisation des boucheries et des gargotes. - Contestations pour certains habitants par la pratique anti – constitutionnelle (adoption de la ville en ville musulmane)
Tuléar	- Multiplications des mosquées dans les périphéries de Tuléar, pour deux raisons : à court terme, c’est la propagation de l’Islam, et à long terme : pour occuper une place dans le territoire (place politique, économique et sociale). - Les plus attirés par les musulmans sont les pauvres.	- Absence de développement local

Source : Enquête personnelle 2017, 2018 et 2019

Ces villes portuaires et touristiques de Madagascar ont chacune leur spécificité historique et géographique relative à l'intégration musulmane et chrétienne dans la Grande Île. Porte d'entrée pour les comoriens, Majunga est historiquement habité par des musulmans. Grâce à la présence du port maritime, Tamatave est devenu centre d'intérêt pour les grands commerçants étrangers et pour les touristes. Il en est de même pour l'île Sainte Marie.

Communément, dans ces localités s'abritent des musulmans difficilement identifiés selon leur obédience sectaire. Au niveau de leur société d'accueil, des œuvres de bienfaisance sont toujours de mise pour séduire les autochtones, notamment les plus démunies à suivre leur religion. Ces pratiques prosélytiques, avec ces diverses formes servent donc à déboussole¹⁹⁷ religieusement les sociétaires qui sont toujours dans la nécessité. En d'autres termes, les œuvres issues d'un acte soit – disant zakataire¹⁹⁸ reflète l'identité ou la domination économique des musulmans dans leurs sociétés d'accueil.

Par rapport aux autres religions qui introduisent leur spiritualité dans les villes malagasy, la présence musulmane sème des inquiétudes tant au niveau social qu'au niveau religieux. Des craintes de l'avenir face au comportement des jeunes qui se confrontent à des pratiques jugées comme marchandisation de la croyance gênent les institutions religieuses d'obédience chrétienne. Si les jeunes sont les plus touchés, la population religieuse diminuera ultérieurement. Malgré la forte présence chrétienne, la fragilité économique des habitants tend à céder la place aux riches et qui va jusqu'à l'imposition de leur religion par tous les moyens. D'où la citation de nos enquêtés : « *ils utilisent le système machiavélique : tous les moyens sont bons* ».

En plus des pratiques prosélytiques, la construction des mosquées est très remarquée dans toutes les périphéries des villes. Nos enquêtes la confirment. Ces nouvelles constructions, faute de contrôle juridique ou par la corruptibilité des dirigeants locaux ne suivent pas les règles prescrites régissant les cultes à Madagascar. « *La mosquée*

¹⁹⁷Subissant des pratiques prosélytiques, de nombreuses personnes se trouvent dans la difficulté de connaître la vraie croyance. Avoir des aides régulières venant de l'Islam c'est mieux que d'être appartenue dans une communauté religieuse qui n'a rien à donner. Des individus sont donc dans l'embarras de choisir la religion qui leur est convenables.

¹⁹⁸ Un acte zakataire est un acte avec lequel les musulmans réalisent leur aumône légale exigé par le troisième pilier de l'Islam.

construite à Andakana – Ambohidratrimo¹⁹⁹ n'est pas conforme à ce qui est écrit dans la demande, dans la lettre l'objet indiqué c'est demande d'une construction de centre commercial, mais finalement ce qui est bâti c'est une mosquée ». Ce propos d'un conseiller communal nous fait penser à des irrégularités sur la construction des édifices cultuels.

Ce qui est important, c'est ce qui se passait à Majunga : « *abrogation de la fête de la bière, restriction des boucheries haram (non – halal) et de l'élevage porcin dans la ville de Majunga* ». Le magistrat de la ville, d'origine musulmane tentait de fonder une ville musulmane à Majunga. Une pratique politique entravant tout d'abord la liberté des citoyens majungais non – musulmans dans leurs activités génératrices de revenu (AGR), tels que les bars qui sont des AGR très rentables grâce au climat et à la destination touristique de la ville. La limitation des ventes de produits non - halal porte atteinte à la liberté religieuse des non – musulmans, notamment sur leur habitude alimentaire. Le projet de fonder une ville musulmane est une pratique politique anti – laïcité par cette forte connotation religieuse. Cette pratique exclut les autres religions. De même, cela ne respecte pas l'égalité qu'on doit à toutes les religions. Autrement dit, c'est une volonté de compromettre la constitution au détriment de la majorité chrétienne. Et c'est là qu'on parle vraiment d'une lutte des places par voie politique, par une pratique semi – verticale et à sens unique²⁰⁰.

Enfin, derrière l'Islam suit toujours une image stigmatisante : la violence. En général, les enquêtes effectuées portent une plainte sur les violences commises par des jeunes, une sorte de délinquance juvénile. Mais ce qui est remarqué c'est que ces jeunes sont issus d'une même idéologie religieuse. A cet égard, une suspicion des musulmans extrémistes est évoquée. Peut – être aussi, une peur liée à un amalgame entre Islam et

¹⁹⁹ Sur le plan administratif, cette localité n'appartient plus à la ville tananarivienne, mais vu la complexité géographique dont nous constatons ensemble la difficulté de déterminer où s'arrête vraiment Antananarivo, nous avons encore choisi cette localité pour nos enquêtes et surtout pour quelques observations. La raison en est que cet endroit est périphérique de l'aéroport d'où sortent des nouveaux migrants. Et dans les enregistrements aéroportuaires, ce lieu fait partie d'Antananarivo. C'est ainsi qu'il y a d'autres références à des milieux périphériques de la grande ville dans cette recherche.

²⁰⁰ Semi – verticale et à sens unique c'est – à – dire unilatérale. La décision du Maire de Majunga n'est qu'une initiative personnelle qui ne sort pas des décisions parlementaires, et ne regarde que les avantages des musulmans à titre de privilège honorifique. C'est dans ce sens que nous avons parlé de décision semi – verticale et à sens unique, voire anti – laïque.

islamisme, une vision stéréotypée de l'Islam. Nonobstant, cette peur invite à une lutte contre la perte de sa religion, une lutte pour maintenir sa religion comme religion de prestige.

7.2. De la conscience des inégalités religieuses

Sur le plan historique, structurel, doctrinal, liturgique, éthique religieuse, etc. toutes les religions sont intrinsèquement inégales. Avec ces inégalités, chaque institution religieuse, chaque sujet religieux se trouve toujours dans une situation antinomique par rapports aux autres. Nombreux sont donc la manifestation ou les facteurs de cette inégalité.

7.2.1. Trivialité de l'inégalité religieuse

Malgré l'effet juridique de la laïcité sur chaque religion, l'égalité entre les religions ne se réfère que dans leur mode d'existence sociale. C'est une égalité théorico – juridique et non canonico - confessionnel. L'égalité religieuse réside donc dans la considération de chaque institution comme une entité libérale, privée ne dépendant pas de l'Etat et n'est pas privilégiée par l'Etat. Sur ce, la loi relative régissant les cultes à Madagascar, l'ordonnance 62-117 du 10 Octobre 1962, article 39 dit expressément que : *« la reconnaissance par l'Etat de l'existence juridique et de la personnalité morale de ces Eglises entraînent l'application du principe constitutionnel de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. »*

Au niveau démographie religieuse, les nombres d'adeptes ne sont pas égaux. C'est de cette inégalité démographique que dépend aussi la force sociale de chaque société religieuse. De même, les dirigeants religieux sont très disparates dans leur niveau d'instruction. Selon une approche genre, les Eglises chrétiennes sont généralement dominées par la féminisation des pratiques religieuses. La féminité des Eglises chrétiennes signifie une forte indifférence religieuse chez les hommes. Or, chez les musulmans, une pratique fortement masculine est remarquée. La raison en est que l'existence de l'écartement des femmes dans les lieux de cultes permet de donner plus de considération et de visibilité des hommes chez l'Islam.

Tableau n° 38 : Panorama des inégalités religieuses à Madagascar

Critériologie	Eglises	Nouveaux Groupements religieux	Islam
Orientation doctrinale	Monothéisme (croyance en un Dieu Tri-personnel)	Monothéisme (mais à forte tendance christologique)	Monothéisme hermétique
Dogmes	Ayant de fondement scripturaire précis	Pas de dogmes précises, tout vient de l'expérience du dirigeant, donc très subjectif	Il n' a qu'un seul Dieu et Mahomet et son prophète
Adeptes et rites d'intégration	Ayant reçu le Baptême. En général, l'appartenance à une religion est un héritage familial	Membres par mobilité religieuse, rebaptisés à titre de négation des contenus de la foi précédente	Ablutions et profession de la shahada
Lieu de Cultes	Eglises / Temples	Eglises ou appartements (loués)	Mosquées ou appartements (loués)
Niveau d'instruction des dirigeants et autorités	Licence en théologie (au moins) Les candidats doivent suivre des formations d'au moins 4 ans avant leur ordination	Formation pastorale de courte durée ou étude en théologie (pour les dissidents des églises protestantes, aucun diplôme requis pour certains dirigeants des NGR (intuitions)	Imam : celui qui préside les prières, il doit être majeur et maîtriser la lecture du Coran (étudiant le Coran et la tradition prophétique ou <i>hadits</i>)
Structure	Episcopaliennne (Catholique, Anglicanes) Synodale (pour les réformés : FJKM et FLM)	Congrégationalistes	Sans structure ecclésiale (une religion sans Eglise)
Finance	Quête régulière et denier de culte	Versement des dîmes	Zakat (aumône)
Liturgie	Bien organisée, suivant des normes préétablies	Pas de normes établies, trop émotionnelle, dépend de l'émotion du dirigeant (changeante)	Suit des normes établies
Poids social	Intervention ou interpellation dans le domaine. Considérées comme autorités morales légitimées par les dirigeants politiques	Pas trop de visibilité dans les actions sociales et politiques	Forte imprégnation sociale (éducation, santé, cantines, sponsors politiques au moment des propagandes)
Interaction religieuse	Regroupement au sein du FFKM, ouvert au dialogue interreligieux	Hostiles envers leurs Eglises souches et concurrentes (regroupés dans la CEVAM) ²⁰¹	Généralement hostiles aux NGR

Source : Recherche personnelle, 2020

²⁰¹ CEVAM : Confédération des Eglises Evangéliques et des Associations cultuelles de Madagascar.

Unis dans le monothéisme²⁰² mais différenciés par les modes de croire, ces trois (3) grandes divisions d'orientations religieuses de la ville d'Antananarivo sont complètement inégales. Ce tableau permet de caractériser et de jauger le taux d'ecclésialité, de sectarisme et d'islamité. En se focalisant sur la dernière ligne, malgré l'ouverture au dialogue interreligieux, des comportements et des discours hostiles aux autres religions, aux sectes on entend parfois la dénomination « *vakivakim-piangonana* »²⁰³. Ce concept leur est attribué à cause de leur discours anti – ecclésial²⁰⁴ et anti – social, de la déstabilisation mentale issue de leur discours (endoctrinement) et d'autres pratiques d'exorcisme.²⁰⁵ L'emprise psychologique, l'exorcisme par des pratiques démoniaques constituent des nébuleuses sociales.

C'est surtout avec ces pratiques que certains musulmans taxent les chrétiens (avec une vision généralisante de pseudo – religion, du paganisme). La maxime « *Ny anaram-piangonana samihafa fa Andriamanitra iray ihany no ivavahana* »²⁰⁶, malgré cela ne sert que de bloquer les discussions en matière d'inégalités religieuses. Mais finalement, face à l'orientation doctrinale sur laquelle se base l'identité confessionnelle de chaque entité, le « *Andriamanitra iray ihany* » ne veut rien dire. Le Dieu en qui on croit est différent. Même au sein des NGR, il y a des groupes anti – Christ. Chez l'Islam, Allah est un Dieu, il n'est que Dieu, on ne reconnaît pas sa paternité comme chez les chrétiens. S'il a un Fils, il est humain. L'inégalité religieuse est dogmatiquement basée sur ce monothéisme diversifié²⁰⁷.

²⁰² Chrétiens et musulmans sont considérés comme monothéistes. Mais cette considération n'est pas théologiquement valide. Le monothéisme chrétien est un monothéisme au pluriel par la croyance chrétienne en un Dieu tri – personnel et celui des musulmans est un monothéisme que nous considérons hermétique. Il n'y a qu'un seul Dieu, il n'a pas le visage ou l'identité d'un père et il n'a pas de Fils. Toute connotation paternaliste et pluraliste sur Dieu /Allah n'est pas de l'Islam.

²⁰³ Cela a une forte connotation très péjorative et fait référence au « *tongo-bakivaky ka sady maharary no mahamenatra* ». Le concept ne parle pas vraiment de dissidence mais plutôt de la mauvaise image évoquée par la dissidence.

²⁰⁴ Le concept anti – ecclésial est utilisé au sens où les NGR quittent leurs Eglises souches pour nier les organisations et les ordres vécus au sein de ces églises.

²⁰⁵ Des pratiques aberrantes, antireligieuses sont parfois publiées dans les journaux, par exemple : « un tel pasteur a fini par exorciser une femme après un rapport sexuel ». Et le problème c'est que dans ces articles, cette pratique s'avère être une condition importante pour la délivrance de certaines femmes.

²⁰⁶ Littéralement, ce sont les noms d'Eglises d'appartenance qui sont différents mais on prie en un seul Dieu

²⁰⁷ Ce qui confirme ce que nous avons déjà mentionné dans la note précédente, le monothéisme est diversifié selon les croyances.

Tableau n°39 : Reconnaissance de la diversité

Arguments sur la diversité	Fréquence
Les rites, les bibles utilisées, les langues sont différents	78,45%
On est différent même dans la relation avec l'Etat	39,51%
Si on n'est pas différent, on ne nie pas le baptême reçu dans d'autres Eglises	46,58%
Si on est égal, on ne se craint pas	26,17%

Source : Enquête 2019

La majorité des répondants (78,45%) basent leur réponse sur les aspects matériels de la religion. Autrement dit, bon nombre des sociétaires prennent conscience que les religions sont matériellement ou empiriquement inégales. Cela est marqué par la diversité des rites, des livres sacrés, etc. Ensuite, 46,58% des répondants trouvent qu'il y a une différence sur les rites d'intégration. Cette diversité confirme les divergences dogmatiques et aussi les démarches théologico – herméneutiques au sein de chaque institution confessionnelle.

39,51% insistent dans leur réponse sur la relation avec les institutions étatiques. Cette idée manifeste en quelque sorte un manque de considération de la part de l'Etat par rapport aux autres religions. Selon ces répondants, « *l'égalité entre les religions fait partie du droit privé et civil, si les religions sont égales, l'Etat et ses institutions invitent aussi les NGR à faire des prières au moment des grandes festivités* ». De la part de l'Etat, les membres des NGR se considèrent comme n'ayant reçu aucun privilège. Ils ont le sentiment d'avoir perdu leur place aux yeux de la société globale.

« *Si on est égal, on ne se craint pas* », cela résume les propos des 26,17% des enquêtés. Ce qui signifie qu'il y a une sorte d'inquiétude institutionnelle et /ou populaire face aux autres religions. D'après les observations effectuées, les affrontements se manifestent en général par des provocations discursives, par des effritements des rumeurs sur certaines pratiques religieuses (infusion démoniaque, endoctrinement finissant par des troubles mentaux, etc.). Bref, face aux inégalités, des adeptes des religions (à commencer par les dirigeants) se concurrencent, se soupçonnent et se craignent.

7.2.2. Diverses formes d'exclusion ou discrimination par inégalité religieuse

Langages discriminatoires voire diffamatoires, exclusion sacramentelle, conflit intrafamiliale, pratique blasphématoire, d'autres pratiques révélant des ségrégations religieuses sont toutefois remarquées au sein de la société tananarivienne. Des discussions provocatrices dans les milieux de travail, à l'école et même à l'Université, des débats servant à des ethnocentrismes religieux étreignent les sociétaires. Des discriminations directes et indirectes sont toujours constatées dans des institutions d'obédience religieuse ; entre autres les écoles (surtout au moment des inscriptions)²⁰⁸.

Dans la société tananarivienne, des insultes se sont échangées à l'égard de la religion de l'autre, à titre d'illustration, certains disent aux adeptes de « *Vahao ny oloko* »²⁰⁹, en faisant des jeux de mots « *Vahao ny voloko* ». Souvent, des blagues portant sur la croyance d'une personne. Dans les réunions multiculturelles, les blagues²¹⁰ sur les prêtres et les religieuses sont souvent évoquées. Envers les musulmans, il y a ce qui dit que : « *je n'ai jamais choisi d'être musulman. Si tous les vendredis en mangeant des haricots, je n'arrive pas à faire votre prière à la courbette, parce je pète tout le temps et on est obligé à faire des ablutions avant de la recommencer !!!! (Rire de fou)* ». Abaissement, violences verbales sont des types de formes d'exclusion confessionnelle, pour manifester qu'on est complètement inégal.

²⁰⁸ Sur ce point, il est à mentionner que les écoles rattachées aux grandes Eglises ont peu d'ouverture aux nouveaux groupements religieux et aux musulmans. La raison c'est que ces Eglises exigent la forte présence de ses chrétiens au sein de ces institutions que ceux des autres. Et cela dans le but de maintenir l'identité religieuse.

²⁰⁹ C'est un NGR célèbre par des « miracles » faits en son sein et auquel de nombreux individus, surtout des petits gens se côtoient pour changer leur pauvreté en grâce, ses malheurs en bonheur.

²¹⁰ Habituellement, les personnes religieuses ou les religions elles – mêmes sont devenues des sujets de blague pour diverses raisons : à côté des passes – temps, ces blagues veulent dire qu'on est fort différent en matière de pratique religieuse. Et à cause de cette différence, les unes sont meilleures par rapport aux autres. C'est par cette considération que les blagueurs, souvent ils ne racontent pas les choses rigolos de leur propre Eglise.

Tableau n°40 : Expressions utilisées pour des discriminations confessionnelles

Religions attributrices	Religions indirectement cibles	Expressions utilisées
Chrétiens des vieilles églises	NGR	Manangana sekta : « Former une secte ». Phrase attribuée directement à des individus qui prennent leur coin pour faire des discussions au moment des réunions. Mais attaque indirectement les sectes qui s'écartent de leur coreligionnaire. Ry Folony isan-jato (Les 10%) : un nouvel argot ironisant les devoirs des adeptes de payer les 10% de leurs gains à la fin du mois Ry Ariary zato am-pandriana : encore nouvel argot qui signifie « rêveurs ». Les membres des NGR sont des rêveurs. Ils rêvent devenir riches en priant. Fiangonana Zandriny : littéralement « églises cadettes ». Dans la culture malagasy, les cadets n'ont pas droit à la parole. Ce sont toujours les aînés qui sont mieux considérés. Cette dénomination imagine une sorte d'auto-infériorisation et auto-exclusion par les NGR eux – mêmes.
Chrétiens	Musulmans	Silamo mahery fihetsika (musulman violent). Termes utilisés pour qualifier les barbus, les brutaux. Mais cette phrase révèle indirectement une hostilité envers les musulmans, mais aussi une stigmatisation de l'Islam. Bory satroka (un homme en képi) : un nom donné auparavant par les ouvriers de certains indiens musulmans, devenus généralisés pour désigner les musulmans Saïd : un nom musulman attribué à tous les musulmans pour ne pas parler de leur religion
Musulmans	Chrétiens	Espèce de mécréants : les mécréants sont ceux qui ne sont pas musulmans, donc y compris les chrétiens. Ils sont considérés comme des non – croyants. C'est en fait une expression pour qualifier les individus avec qui certains musulmans ont de reproches.

Source : Recherche personnelle 2019

Les recherches entreprises fournissent qu'entre chrétiens, les ironies affectant la religiosité de l'autre sont très fortes et nombreuses. En général, ce sont les jeunes habiles à création des argots qui donnent ces noms. Tous ceux qui se comportent inadéquatement à une situation quelconque, la population tananarivienne trouve des expressions d'infériorisation religieuse pour conscientiser l'individu ou le groupe d'individus. Ce sont donc des expressions qui disent indirectement l'hostilité de l'interlocuteur envers l'autre religion ; et de même ces expressions rehaussent implicitement sa propre identité religieuse. Au moment où il y a discrimination religieuse, quelle que soit sa forme, c'est une exclusion, une action pour montrer la supériorité d'une religion par rapport aux

autres. Les expressions utilisées veulent dire tacitement que les autres sont socialement disqualifiées (Paugam).

Mais l'exclusion ne vient pas seulement des autres. Il y aussi une auto – exclusion ; d'où l'appellation « *Fiangonana Zandriny*²¹¹ », une auto – proclamation par les NGR eux – mêmes. Ce nom pouvant aussi désigner petites églises ou petites institutions religieuses rappelle leur fondation très récente. Pourtant, cela révèle une attitude de complexe d'infériorité et une auto – exclusion. Défavorable à cette auto – désignation, certains membres des vieilles églises disent que : « *les églises historiques n'ont pas de cadettes ; ce ne sont que des vakivakim-piangonana, des dissidents* ». Pourrait – on dire que cet aspect de désignation n'est qu'un effet pygmalion ? S'autoréaliser malgré la petitesse. A contrario, une vision anthropologique issue de la vie familiale malagasy confirme que cette auto – désignation dissimule aussi une sorte de lutte des places. Les zandry (cadets) doivent être à côtés des zoky (ainés) et méritent protection. Les zoky doivent toujours accompagner et supporter leur zandry.

Face aux musulmans, les désignations sont très variées. Soit elle est basée sur la façon de se comporter (brutal, barbus, etc.), soit elle vient des styles vestimentaires (bory satroka), soit par un simple nom musulman. Selon nos enquêtés, la désignation par « *Bory satroka* » rappelle le comportement scrupuleux de certains indiens. Et « *Saïd* », c'est un musulman tout court désignant un homme qui ne mange pas le porc.

De façon direct, le langage musulman : « *espèce de mécréant* » exprime la bassesse de l'esprit des non – croyants²¹². Une auto – affirmation de la supériorité est caché dans la formule même. Les musulmans se considérant comme meilleurs que les autres, avec cette proclamation silencieuse de sa suprématie veulent revendiquer inconsciemment leur place au sein de la société. Du point de vue religieux, les formes de

²¹¹ Habituellement appelés sectes, les nouveaux groupements religieux changent souvent d'appellation. A Madagascar, les Eglises historiques s'appellent souvent entre elles « Eglises – sœurs », mais pour écarter toute connotation péjorative issue des dissidences, les dissidents eux – mêmes ont choisi d'être appelés « *Fiangonana Zandriny* », elles sont des cadettes au sens où elles sont des églises nouvellement implantées et créées.

²¹² Aux yeux de l'Islam, et selon les récits coraniques, les mécréants sont ceux qui ne sont pas de l'Islam.

lutte des places sont multiples : bavardages antireligieux, infériorisation, stigmatisation, etc.

7.3. Islam et christianisme : la quête de position sociale

7.3.1. Le marché religieux et le maintien des clients confessionnels

Utiliser des termes commerciaux dans le domaine de la religion n'est pas du tout adapté ; comme si l'on mélange le sacré avec le profane. Mais en s'adaptant à la modernité économiciste, les marketings religieux, le business concernant les biens de salut, la marchandisation de la croyance font partie des pratiques religieuses des sociétés ultra – modernes. Tout se base sur l'argent comme l'explique Georg Simmel dans sa philosophie de l'argent. La multiplicité des offres spirituelles atteste l'existence d'une pluralité de marchés religieux. Dans son acception profane, les marchés sont toujours en concurrence pour gagner plus de revenus et de clients

Dans ce cas, comme l'Islam est un système très complexe au sein duquel s'imbrique le temporel et le spirituel. Tous les aspects la vie quotidienne sont commandés par le Coran ou plus précisément par les prescriptions juridico – morales évoquées dans le livre saint. Ainsi l'Islam n'est pas seulement une religion, il est aussi une politique, une idéologie, une civilisation, une culture. La peur de l'Islam (Helly D., 2015) ne réside pas dans son aspect religieux mais dans sa dimension totalisante et totalitaire. L'Islam dominant constitue une menace pour les autres religions : une menace sur l'économie confessionnelle, d'une part par la mobilité religieuse et qui reste toujours un phénomène indéniable face aux dictatures culturelles ; et d'autre part, une menace pour l'avenir de la religion chrétienne subissant soit la dictature de la majorité, soit la dictature bourgeoise musulmane.

En effet, pour maintenir sa position sociale, des concurrences interreligieuses envahissent les espaces sociaux dans le but de gagner plus d'adeptes pour l'un et de maintenir ses clients confessionnels pour l'autre. Avoir plus d'adeptes est signe de légitimité et de puissance sociale, une position sociale considérable. Mais pour atteindre ce but, ou pour maintenir sa position actuelle, on recourt à des multiples moyens.

Tableau n°41 : Moyens de conquête et de maintien de position sociale

Moyens énumérés	Effectif	Fréquence
Solidarité interconfessionnelle	217	53,58%
Prosélytisme de tout genre	235	58,02%
Matraquage médiatique	301	74,32%
Lobbying politique	102	25,18%
Discours inférieurisant	123	30,37%
Dialogue interreligieux	75	18,51%

Source : Enquête personnelle 2019

Dans la société tananarivienne, les technologies modernes servent des moyens pour capter l'attention des téléspectateurs, des blogueurs, etc. Pour avoir plus de visibilité sociale et pour gagner plus d'appréciation sociale, la transformation du message en massage²¹³ communicationnel contribue à séduire ses fans. 74,32% de nos répondants attestent l'utilisation presque généralisée des médias tant dans le monde chrétien que dans le monde musulman.

Le matraquage médiatique, un moyen publicitaire, et aussi un moyen de prosélytisme religieux fascine les sociétaires à accepter leur offre. Cette pratique prosélytique dissimule une conquête des autres clients religieux (pour les 58,02%), une destruction de l'image sociale des autres institutions religieuses²¹⁴. Ceci par le fait que le matraquage médiatique à vocation prosélytique dans sa conquête confessionnelle proclame des discours inférieurisant (30,37%) pour désorienter l'attachement spirituel de bon nombre d'adeptes déjà appartenus à des groupes religieux quelconque.

Ces discours inférieurisant vont toujours dans le sens où une minorité religieuse est en quête de légitimité sociale. Non seulement inférieurisant mais aussi déboussolant, psychologiquement auto-embourgeoisant et institutionnellement dévalorisant (pour le

²¹³ En communication journalistique, au fur et à mesure qu'on manipule les téléspectateurs ou les auditeurs par un message ou par un système de matraquage, le message n'est plus message ; avec cette façon d'agir, il devient psychologiquement parlant « un massage ».

²¹⁴ C'est cette pratique qui est courante quand on essaie d'attendre des discours religieux.

groupe d'appartenance d'origine), ces discours agissent à la fois comme une catharsis²¹⁵ aux anciennes croyances et comme une ouverture à la religion nouvellement adhéree. Autrement dit, le matraquage médiatique et le discours infériorisant exerce une fonction cathartique chez l'individu et lui accède à une autre communauté. Ce passage est atout pour le nouveau groupe, il permet de lui gagner une reconnaissance sociale par l'accroissement des adeptes ; mais il est aussi une perte pour l'ancien groupe religieux d'appartenance dans le sens où l'abandon est toujours signe d'inefficacité du groupe.

Le sentiment d'infériorité et / ou de minorité d'un groupe religieux nécessite un autre recours jugé efficace : la solidarité interconfessionnelle (53,58%). Malgré l'éclatement et les concurrences interreligieuses dans l'espace tananarivien, l'unification interreligieuse à titre d'œcuménisme sectaire est un moyen d'acquérir une autre forme de position sociale. Statués au sein de la Confédération des Eglises Evangéliques de Madagascar et des Associations cultuelles de Madagascar (CEVAM), des NGR pensent concurrencer le Conseil chrétien des Eglises (FFKM) par cette œcuménicité. Or, la concurrence entre deux institutions chrétiennes permet à l'Islam de se développer rapidement.²¹⁶

²¹⁵ Ici nous avons évoqué le concept « catharsis » au sens où dans les discours des églises dissidentes, l'attachement ou leur vécu religieux dans les anciennes croyances ne sont qu'une accumulation d'une vie pécheresse avec laquelle Dieu n'intervient pas par ses grâces. Mais avec ces nouvelles entreprises confessionnelles, Dieu purifie les fautes commises dans les anciennes pratiques et tout devient grâce pour les néophytes.

²¹⁶ Plus il y a plus de discordes au sein des adhérents d'une même idéologie ou pratique religieuse, la persistance de ces conflits assimilés à des faux témoignages religieux conduit d'abord à l'auto-infériorisation confessionnelle et cela va permettre aux autres « concurrents » d'avoir beaucoup de chance pour gagner de légitimité sociale. En termes de sciences entrepreneuriales, les conflits interchrétiens constituent un avantage concurrentiel pour les musulmans.

Encadré 25 : Les concurrences interinstitutionnelles chrétiennes

A Madagascar, les religions au lieu de former une unité opaque ne cessent de s'éclater et de se concurrencer. La base c'est la question d'argent pour l'institution et pour les responsables. Mais cela ne suffit pas et cela ne peut être que passager, voire limité par la croissance et la force des concurrents religieux. Vous voyez bien actuellement, les religions minoritaires ou les sectes, elles n'ont pas de poids social par rapport aux grandes églises unies au sein du FFKM. Pour atteindre ce niveau, en toute connaissance de leur intérêt unique (pour être mieux considéré au sein de la société, pour avoir une légitimité sociopolitique), il se met à battre le FFKM par la création de la Fédération des églises évangéliques à Madagascar. Deux institutions chrétiennes rivales, concurrentes ne témoignant pas de leur foi mais précipitées plutôt à trouver leur place au niveau de la société malagasy, comment pourront – elles à s'unir pour faire face à l'invasion musulmane ? Mais ce qui est encore très grave mais qu'on ne le dit pas (peut – être les preuves sont insuffisantes), chez nous à Antananarivo, il y a des sectes (entre 3 et 4) qui sont financées par l'Islam (je ne sais pas de quelle branche s'agit – il) pour entretenir des manœuvres déstabilisatrices dans notre société.

Entretien avec un responsable religieux, 01 Mai 2018

Le marché religieux tananarivien est donc subdivisé en trois (3) grandes institutions selon ce propos : le camp des anciennes églises regroupant la majorité de la population croyante, le camp des nouvelles associations cultuelles où se rassemblent les églises à minorité d'adeptes et la communauté musulmane. Le but des réunifications c'est d'avoir un poids social et « *d'affaiblir l'influence sociopolitique du FFKM* » selon quelques individus enquêtés. Ce projet d'affaiblissement est déployé par une coopération « *contre – nature* » avec l'Islam faite par une minorité de groupes religieux soupçonnés d'être allié de cette religion mohammadienne.

7.3.2. Des persuasions jugées hérétiques

Hérésies, un concept presque connu des chercheurs, notamment théologiens désignant les idées, théories ou pratiques qui heurtent les idées communément admises. Les hérésies dans le champ de pluralisme religieux, là où il y a une explosion institutionnelle suivie des concurrences religieuses, ces idées servent à affaiblir la domination d'une religion souche et à raffermir les religions dissidentes. En d'autres termes, les hérésies sont des conceptions erronées contre une doctrine religieuse ou aussi théorie scientifique visant à l'abandonner dans le but d'en adopter et proliférer une autre.

Dans une société fascinée du pluralisme religieux, les hérésies sont omniprésentes. Des tiraillements scripturairement mal fondés, des inventions surnoises, des attaques tronquées, cristallisent les hérésies dans le paysage tananarivien. Vu la masse populaire citadine, à majorité pauvres et non – pratiquants, n'ayant même pas de niveau d'instruction suffisante, c'est – à – dire inadéquat au foisonnement culturel et religieux du milieu, et les hérétiques de par leur faible connaissance composée d'un manque d'étude exégétique, amadouent ces démunis par des musiques folkloriques, par des persuasions pleines de fausses promesses afin de les convertir dans leur bercail.

Encadré 26 : Une conversion basée sur la satisfaction des besoins quotidiens

C'est depuis longtemps que j'attends à faire ce témoignage. Après avoir entendu les enseignements de Pasteur X, je commençais à suivre les chaînes de prières. Totalement convaincue de cette religion, je sens maintenant les erreurs qu'on m'a faites vivre dans mon ancienne tombe (église). Là durant 30 ans, je n'ai rien gagné, ma vie n'a jamais changé. Là il n'y avait que des rituels. Les prières sont très monotones. Il n'y avait pas vraiment de spiritualité. Après ma conversion dans cette église, au moment des prières collectives je peux adresser directement au Seigneur tout ce dont j'ai besoin et il m'a exaucé. Auparavant, c'était nul. On vivait dans une église hérétique, c'est pour cela qu'on n'a jamais eu la grâce. On nous fait prier le chapelet, comme si c'était cette femme était le Dieu qui donne la grâce. On nous fait porter des fleurs pour décorer les grottes ; or c'est complètement une idolâtrie. Ce sont ces pratiques idolâtriques qui ont bloqué nos vies. C'est cela qui nous a appauvri. C'est ce qu'a dit ce Pasteur X. Maintenant je suis convaincu que même dans les religions il y a des arnaques, des faux prophètes ; même ceux qui se considèrent comme vrai sont des idolâtres.

Extrait de journal de terrain, Novembre 2019

Ce qui nous intéresse dans ce passage c'est le côté hérétique. Le point fort qui a suscité cet individu à une mobilité religieuse. L'individu qui a fait le témoignage est tombé dans une erreur fatale qu'on peut considérer comme une « *hérésie d'origine cognitive* ». « ... il n'y avait que des rituels. Les prières sont très monotones ». La religion est toujours composée des rites et des symboles. La participation aux célébrations sabbatiques et dominicales est un rite caractéristique des chrétiens. Le fait d'être en collectivité nécessite une organisation rationalisée. Le respect des règles minutieuses, les codes vestimentaires, le port des objets sacrés (par exemple les livres saints), constituent déjà des rituels (Cf. Mendras H., 1996 : 99).

Or ce qui est aussi à remarquer, c'est que soit l'individu témoignant, soit le pasteur, tous les deux sont tombés dans une autre hérésie typifiée de « *hérésie praxéologique* ». « ..., au moment des prières collectives je peux adresser directement au

Seigneur tout ce dont j'ai besoin et il m'a exaucé ». La vie au sein d'une collectivité n'exige – t – elle pas une forte participation à l'action collective ? Peut – on insérer les désirs narcissiques dans les actions collectives même si cela fait partie des rituels ? Quelle est la fonction collective de ce geste personnel ? N'est – ce pas un amalgame entre espace collectif et espace individuel ? Cette hérésie d'ordre sociologique met en exergue non seulement l'imbrication mais l'infiltration permanente de l'individuel sur le collectif. Tant que l'individuel avec sa manifestation égoïste est phagocyté par le collectif, cela va entraîner des désordres mentaux et psychologiques chez l'individu. D'où l'ennui²¹⁷ qui le conduit à une mobilité religieuse.

Mais ce qui est au centre de la conviction du témoinnant c'est l'attaque des pratiques liées aux dogmes et cultes mariales. Cette attaque vise à diaboliser les pratiques des Eglises anciennes (plus précisément catholique) et a fortiori à mettre en place la position sociale de l'Eglise du prédicateur. Inférioriser l'autre pour que se manifeste et soit maintenue le statut social d'un quelconque groupe religieux. Semer des attaques fait partie des stratégies de lutte des places. Avec ces techniques de leadership religieux, dispositions établies mentalement pour des fins mobilisatrices, et après avoir instrumentalisé la faiblesse spirituelle et la pauvreté de l'individu, le Pasteur jugé comme catalyseur de mobilité religieuse agit prestement et taxe la religion souche de son néophyte d'hérétique. Et cela pour accroître son quota social. Ainsi, les discours infériorisant chrétiens versus chrétiens offre une opportunité ou laisse un « *terrain nu* »²¹⁸ pour le développement d'une autre religion non – chrétienne. Le conflit inter institution chrétienne affaiblit voire dévalorise le christianisme. Et quand musulmans et chrétiens s'affrontent, les débats se focalisent sur deux thèmes fondamentaux : le Dieu Trinité et la divinité de Jésus.²¹⁹

²¹⁷Le concept « ennui » est utilisé selon la pensée d'Arthur Schopenhauer pour parler des insatisfactions que subit l'individu au sein de son groupe religieux. Et c'est cet ennui qui le pousse à un autre désir pour chercher ce qui lui plaît en matière religieuse.

²¹⁸ Laisser « un terrain nu » pour les autres groupes confessionnels signifient que au fur et à mesure que les chrétiens se concentrent dans leur conflit de légitimité sociale, cela permet aux autres d'accélérer sa vitesse de se propager. Bref, les conflits interchrétiens constituent un avantage concurrentiel pour l'Islam.

²¹⁹ Ce type de débats confirme les incompatibilités théologiques entre chrétiens et musulmans.

Tableau n°42 : Face à face musulmans versus chrétiens

Attaques musulmanes	Attaques chrétiennes
1- Attaque aux dogmes de la Trinité et christologiques : Dieu n'a jamais dit dans la Bible que je suis le Père, le Fils et le Saint Esprit 2- Les chrétiens adorent la créature au lieu d'adorer le créateur éternellement 3- La Bible dit : « Maudit soit l'homme pendu au bois. Tous ceux qui sont sur la croix sont maudits 4- Comment le vin était le sang de Jésus alors que Jésus était vivant à côté de ses disciples ? De même pour le pain qui était sa chair ou son corps, est – ce que ce ne serait plutôt « ceci représente mon corps et mon sang ? En effet, la loi mosaïque condamnait le cannibalisme et de manger le sang des animaux !	1- Questions aux musulmans : Donnez – nous les éléments qui prouvent que Jésus – Christ était musulman (avec des versets) ⇒ « <i>Musulman veut dire celui qui se soumet à Dieu. Selon (Jean 5, 30) : je ne puis rien faire de moi – même : selon que je j'entends, je juge, et mon jugement est juste, parce que je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé</i> ». Chaque personne qui dit je cède ma volonté au Dieu Tout – Puissant en arabe est appelé musulman 2- Le Dieu Allah est – il le Père et le Dieu dont parle Jésus ?

Source : Débats interreligieux 2019

La question qui se pose c'est que : « est – ce que les musulmans connaissent leur religion, et le Christianisme de A à Z et à l'inverse est – ce que les chrétiens connaissent leur religion et le christianisme de A à Z » ? Dans une première intuition socio – anthropologique, sans entrer dans les analyses théologiques, les discussions semblent très fondamentalistes radicaux, soit pour l'un, soit pour l'autre. L'attachement au fondement scripturaire en est la preuve. Peut – on connaître Dieu de A à Z ? Jean Paul Sartre, le philosophe célèbre de l'athéisme français même a pensé que : « *Dieu est impensable* ». Unis par l'adhésion au monothéisme, ces deux religions professent un monothéisme très différent. L'erreur dans les débats c'est que les portes – paroles ont oublié l'essentiel de la religion. « *La religion consisterait en un système de croyances et de pratiques relatives à un nescio quid, impénétrable aux sens comme à la raison ; elle se définirait par son objet qui serait... le mystère, l'inconnaissable, l'incompréhensible.* » (Cuvillier A., 1972 :1102).

Les débats exposés dans le tableau se présentent comme une « question pour un champion ». Hormis les erreurs en matière de religion, les façons de se provoquer révèle une caractéristique concurrentielle. Augmenter les questions à poser pour se montrer fort

envers l'autre. Et répondre de façon décontextualisée voire hors sujet signifie faiblesse dans la façon de s'attaquer.

Les formes et les contenus des questions posées manifestent l'expression d'une culture religieuse encloîtrée. Ce n'est pas à titre de curiosité qu'on les pose mais une contre – attaque de l'un envers l'autre. Autrement dit, les débats dissimulent un conflit d'identité religieuse, ainsi qu'un sentiment d'affirmer l'orthodoxie de la religion d'appartenance de chacun. Les efforts fournis dans les débats, les émotions, les façons de s'affronter s'avèrent être une façon de s'auto affirmer, une quête de légitimité envers les interlocuteurs, une recherche volontaire d'une considération positive par les pièges et la pertinence des questions échangées.

Echanges interconfessionnels, réactivation des cognitions religieuses, auto-gentrification de la religion d'appartenance, débats à sens unique, simple contre – attaque pour des fins légitimatrices, tous ces concepts résument en quelque sorte le paysage religieux tananarivien. Après les débats, deux individus des groupes « antagonistes » sont convoqués pour expliquer leur conviction personnelle.

Encadré 27 : Conviction des débatteurs

- Le musulman : *Moi, je n'ai qu'une vérité. L'Islam est la seule religion qui détient la Vérité. Et que cette vérité soit propagée dans le monde. Que le monde devienne musulman. C'est le seul moyen de créer un bon vivre – ensemble dans notre société actuelle. C'est la seule religion qui peut effacer les maux des sociétés occidentalisées. Si tout le monde accepte que l'Islam est la meilleure religion, et que l'on se soumit à Allah en vivant selon la shari'â, comment ne penser déjà à un paradis sur terre ?*
- Le chrétien : *Moi, je vois que tout le monde est jaloux envers sa religion d'appartenance. Etre chrétien c'est tout d'abord être fier de l'être. Moi en tant que chrétien, la religion qui conduit au bonheur, n'est pas une fabrication humaine. Une vraie religion n'est pas violente, ne force pas les autres à la suivre.*

Débats interreligieux 2019

Bref, chaque sujet religieux ne veut être déclassé socialement en raison de sa religion d'appartenance. La lutte des places commence par valoriser sa religion avec fierté. Sans cette fierté, une religion n'aura jamais sa place dans la société.

7.3.3. Croisade pacifique musulmane

7.3.3.1. La peur de l'Islam

Face à la difficulté et à la vicissitude de la vie citadine tananarivienne, la majorité des sociétaires vit dans la peur : la peur issue de l'insécurité, la peur de perdre ses héritages matériels (maisons, terres), la peur d'être dominé dans la société. Ces deux dernières décades, la peur de l'Islam surgit aussi les citadins. Suite à la médiatisation des attentats terroristes le 11 Septembre 2001, l'Islam devient un sujet très subtil à l'échelle mondiale. Mais dans une société où règne encore le pacifisme religieux, pourquoi avoir peur de l'Islam alors que celui – ci peut être encore considéré comme minorité religieuse ?

Dans la ville d'Antananarivo, l'Islam a ses multiples représentations sociales et mentales. Dans les bas – quartiers, on a des musulmans prosélytes. Dans les milieux plus ou moins aisés on a des musulmans richissimes. Dans la partie Nord des bas – quartiers, des musulmans qui amassent des terres en les remblayant. Territorialisés, classés, par leur pratique quotidienne, les musulmans ont beaucoup changé le paysage physique et religieux de la société tananarivienne. Ils ont changé le site par des grandes constructions immobilières, par la mise en place des complexes hôteliers, par l'implantation des lieux de culte et aussi par la croissance des jeunes qui s'habillent à la musulmane. Ces changements ont influencé la psychologie des sociétaires et des acteurs sociaux, y compris les responsables religieux.

Tableau n°43 : Les faits suscitant des peurs de l'Islam pour les tananariviens

Catégories de personnes ou institutions	Faits en question	Fréquence
Les sociétaires	- Accaparement des terres par des riches musulmans	65,41%
	- Accord de coopération avec Turkish Airlines	31,01%
	- Présomption de présence terroriste islamique	61,32%
Responsables religieux	- Intégrisme religieux	51,03%
	- Forte coopération de l'Etat avec l'Islam	47,32%
	- Islamisation	78,12%
	- Le poids du libertinage moral	35,06%
Musulmans entre eux	- La présence des arrivistes qui ne suivent pas vraiment les traditions musulmanes et les enseignements y afférents.	45,13%

Source : Enquête 2019.

La grande crainte des tananariviens face à l'Islam c'est leurs habitudes à accaparer tous les terrains battus ou mis en valeur mais non - régularisés. Mais certains agents responsables, face aux argents octroyés par des bourgeois musulmans, notamment khojas ne regardent plus avec rigueur humaniste les biens pour ses compatriotes. L'un de nos enquêtés même a dit : « *là où les khojas sont socialement et politiquement influents, il y a toujours corruption derrière* ». Ces pratiques sont souvent en parallèle des coopérations musulmanes avec l'Etat. Face aux problèmes financiers permanents de l'Etat malagasy, avec les attitudes néopatrimonialistes et kleptocrates des dirigeants, les musulmans investisseurs locaux en profitent afin d'imposer aussi leur domination dans tous les domaines y compris la religion.

En plus, la présomption de la présence terroriste²²⁰ dans leur localité est encore un autre problème. 61,32% de nos répondants en parlent. Cette présence terroriste est généralement racontée à la une des journaux. Certains disent que les terroristes s'intègrent facilement notre territoire par le biais de *Turkish Airlines*.

Sur le plan religieux, en relation avec les réponses des sociétaires, la présence des musulmans intégristes et / ou fondamentalistes est favorisée par l'accord de coopération dans le transport aérien, ainsi que par la fragilité territoriale. « *Le territoire malagasy est considéré comme un passoir.* » Mais le poids du libertinage moral inquiète beaucoup les dirigeants religieux. Des lois morales, dépendant fortement de la théologie de la création est affaibli, voire négligé par la loi musulmane : la loi du mariage. La morale chrétienne insiste l'unicité du mariage alors que l'islam prône la polygynie, ainsi les hommes deviennent roboratifs.

Entre eux, les musulmans se craignent aussi. Les musulmans malagasy, officiellement reconnus sous la dénomination du FSM ont des problèmes de relation et de coopération avec les jeunes qui viennent de poursuivre leurs études à l'étranger. « *C'est leur orientation religieuse par rapport à la tradition qui fait problème* », affirmait l'un de nos enquêtés. En plus, « *il y a certains individus qui veulent politiser à fond l'Islam* ». 45,13% de nos enquêtés (composés de chrétiens et de musulmans) révèlent qu'au sein de l'Islam à Madagascar, il y a discordance. Cette discordance entraîne des peurs de perdre la place de l'association, de certains dirigeants ou même de prestige de l'Islam au sein de la société malagasy.

7.3.3.2. Stratégies musulmanes de lutte des places

Des chercheurs en sciences sociales, politiciens, responsables religieux, des simples sociétaires attestent la multiplication de la population musulmane dans l'espace sociétal tananarivien. Une croissance exponentielle et territoriale de l'Islam est donc fortement remarquée. Avec le nombre croissant des musulmans et malgré le pluralisme religieux dans la ville à mille églises, les adeptes de la religion mohammadienne

²²⁰ Comme nous l'avons déjà mentionné, cette présomption de présence terroriste est fortement évoquée par des journaux internationaux. Mais dans un aspect empirique, comme nous l'avons déjà mentionné, le port des niqab et burqa en confirme déjà.

cherchent à dépasser le cadre strict de la religion pour entrer et pour avoir plus de visibilité dans l'espace public. Pour cela, nos enquêtes ont fourni que des instrumentalisations de toute sorte se sont engagées par les ayatollahs musulmans. Autrement dit, l'entrisme musulman dans l'espace public se matérialise par : *l'intégration, l'inclusion et la participation* dans la vie politique et publique.

La mise en œuvre de ces trois (3) concepts se manifeste comme la suivante. Mise en avant des « *musulmans pluriels* » qui se passe d'abord par une revendication d'une identité malagasy. Asphyxiée par la corruption, les administrations responsables de l'octroi de la nationalité malagasy arrivent à « *donner en trois (3) jours une nationalité avec carte identité nationale, alors que les tributaires ne savent pas où mettre les pieds sur la ville et ne savent même pas parler la langue autochtone* »²²¹. De même, une revendication de l'identité malagasy musulmane, identité ethnique musulman, et une identité malagasy musulman – politicien est évoquée dans la sphère publique. Cette demande vaut une envie d'avoir le même statut social que les chrétiens œuvrant dans la vie publique et politique où la religion chrétienne, notamment celle des grandes Eglises historiques, est considérée comme gage de valeur morale. Voulant la même position sociale que les grandes institutions chrétiennes, les musulmans cherchent à dorer le blason de l'Islam malagasy.

En parlant de la stratégie intégrative de l'Islam au sein de la société tananarivienne, et en profitant de sa situation plus peuplée et multiculturelle, les musulmans entrent en alliance avec les chrétiens dans les moments forts (exemple : la collaboration musulmane pour la visite apostolique du Pape François). Sa stratégie inclusiviste se manifeste dans son infiltration à la vie sociale à travers les œuvres de bienfaisance, des actions auprès des démunis ; et cela pour gagner la notoriété et la légitimité dans l'espace public. Et sa stratégie participative est remarquée par la participation des figures publiques musulmanes dans la vie politique pour acquérir un bon

²²¹ Un agent de police travaillant au service de migration a confirmé lors de nos enquêtes que par pression des hautes autorités, il était obligé d'accorder une nationalité malagasy à des nouveaux venus contrairement à ce que prescrit la loi.

statut social (En 2016, près d'un tiers des places dans la chambre basse sont occupées par des musulmans)²²².

Dans ces trois approches, la société citadine, avec sa grande envergure, et sa nature laïque ou laïcisée est beaucoup plus marquée par la manifestation ostentatoire de l'appartenance à l'Islam qui est conjuguée avec la quête de légitimation sociale de tout de genre.

²²² Cette information est fournie par un membre de l'Assemblée Nationale (député) de cette époque. Leur intégration dans le monde politique n'est pas interdite par la loi. Le principe de la laïcité en confirme. Ce n'est pas leur entrée dans le monde politique qui est douteux mais la façon dont ces députés musulmans vont construire avec leur politique. Autrement dit, leur entrisme politique a pour but partisan.

Le panorama religieux de la ville d'Antananarivo ne cesse d'évoluer. L'Islam, relégué à la sphère privée en tant que religion, confronté à des religiosités polymorphes et à des pluralismes confessionnels devient un sujet au cœur de la société tananarivienne, et dans les institutions religieuses. Auparavant exclue des pensées, des considérations collectives, cette religion mohammadienne se fait visible actuellement et continue à affirmer sa présence dans l'espace public à travers diverses infiltrations.

La fragmentation des religions chrétiennes, la pauvreté flagrante, la fragilité sociétale, l'importance grandissante des sources financières mobilisées par l'Islam, et l'intervention musulmane dans les actions sociales permettent à l'Islam dans toute sa multidimensionnalité à se présenter comme un nouvel acteur social très potentiel au sein de la société tananarivienne. Par cette intégration sociale et multiforme, confirmée par nos enquêtes comme un processus d'affirmation d'identité collective musulmane, l'Islam dans toutes les circonstances de la vie citadine se veut être comme initiateur des choses novatrices et positivement reconstructrices pour les tananariviens. Et cela a pour but de renforcer sa légitimité vis – à – vis de la société (Dubet et Wiervorca, 1995).

Les musulmans, généralement non – identifiables dans son appartenance religieuse (sunnite ou chiite) cherchent à saturer l'espace public par des œuvres de bienfaisance, par des interactions avec d'autres entités religieuses et politiques, par la médiatisation à grande échelle des messages religieux. Cet effort de se faire voir dans la société avec ses réclamations de droits relatifs aux fêtes religieuses est en quelque sorte une opposition à des regards stigmatisants et aussi une revendication d'un « *repositionnement* » social (Goffman, 1963).

L'espace tananarivien, par sa caractéristique multiculturelle et pluri religieuse se présente comme un terrain de bataille où chaque institution religieuse cherche à avoir le monopole de sens et de domination. Ce fait, considéré comme une sorte de lutte des places (selon le concept de Vincent de Gaulejac). Cette lutte est généralement favorisée par l'adoption de la loi de laïcité qui défend la liberté religieuse et prône la prééminence du droit de l'individu au libre exercice de sa religion. C'est cette loi en « *laissant un terrain nu* » pour la prolifération des religions, a donné à l'Islam une dynamique qui le permet de se construire et d'imposer sa domination dans la société tananarivienne.

Or, cette dynamique n'est pas seulement endogène. L'Islam, malgré les potentialités économiques des grands bourgeois musulmans est alimenté d'une dynamique exogène. Vu la conjoncture socioéconomique de Madagascar, et habituellement de la ville d'Antananarivo, des pays fortement islamisés apportent leur contribution dans la reconstruction du pays ; mais cette pratique dissimule la volonté de dominer ou de recoloniser la société dans toutes ses dimensions.

Toute intervention musulmane dans l'espace tananarivien, malgré la complexité géographique de celui – ci s'oriente à définir socialement et idéologiquement l'identité musulmane. Toute revendication musulmane, conjuguée avec l'intervention des pays islamisés et les interactions entre l'Etat malagasy (pays islamisés – Etat malagasy et /ou bourgeois musulmans – Etats malagasy) est implicitement considérée comme un refus de la dimension privée de la religion musulmane (Conti B., 2012 : 123). Mais en général, tout cela se passe par l'instrumentalisation de la pauvreté des sociétaires et de la fragilité de l'Etat (fragilité en toute dimension). Ainsi, peut – on dire que l'Islam est une religion soupçonnée et ses stratégies longuement énumérées ne recèlent – elles pas une volonté d'appropriation l'espace public ? C'est avec cette question que s'ouvre une nouvelle partie de notre recherche.

TROISIEME PARTIE :

PLURALISME RELIGIEUX ET ISLAM TANANARIVIEN :
SPIRALE D'INSTRUMENTALISATION RELIGIEUSE ET
PROCESSUS D'APPROPRIATION DE L'ESPACE PUBLIC

Après avoir étudié comment l'Islam arrive à avoir une envergure socio – superstructurelle dans le monde tananarivien, voire dans tout Madagascar, nous allons mettre en exergue dans cette dernière partie que ces hypothèses avancées sont considérées comme des instruments pour une nouvelle conquête pacifique et solidaire avec le pays d'accueil sous différentes formes, ainsi que comme des stratégies identitaires pour une quête de légitimation sociale et institutionnelle (Chebel M., 2002 : 123 – 134).

Jetée dans l'oubliette par des chercheurs occidentaux et chrétiens, l'identité musulmane survécu jusqu'à nos jours n'est que le résultat de la religiosité passée transmise de génération en génération malgré la domination chrétienne, la forte occidentalisation religieuse et culturelle de la ville. Du point de vue historique, la réalité religieuse tananarivienne d'aujourd'hui se situe entre le déclin du christianisme et « *Le retour de l'Islam* » (Lewis B., 1985). Mais comment comprendre ce retour, cet éveil face à l'émergence continue des nouveaux groupements religieux et chrétiens ?

Sans négliger les interactions entre politique et religion dans la société malagasy, nous avançons la thèse d'une « spirale d'instrumentalisation et processus d'appropriation musulmane de l'espace tananarivien ». Avec ses aspects multidimensionnels pouvant répondre aux différentes situations où se trouve l'individu ou l'institution, l'identité musulmane se forme au sein des réseaux d'interaction (Gutnik, 2002 : 119). Autrement dit, l'identité naît de l'interaction. En parlant de « stratégie identitaire », il s'agit des « mécanismes de défense », des « séquences de comportements » destinées à faire face à toute sorte de crainte de dévalorisation de soi ou d'une institution quelconque (Malewska - Peyre, 1987 : 87). A cet égard, non seulement l'individu qui use des stratégies pour maintenir – construire son identité, mais aussi les acteurs collectifs, telles que sont les institutions religieuses, les mettent en œuvre pour avoir plus de visibilité sociale.

Ainsi la présente partie va parler largement de la dynamique musulmane tananarivienne sous différents aspects, mais qui se présente comme une pacifique nouvelle croisade et qui finit par entretenir un désordre institutionnel dans le monde tananarivien. Ensuite, nous essayons de sociologiser les représentations de l'Islam tananarivien par des procédures herméneutiques, les situations auxquelles l'Islam est présent permettent aux institutions, aux religieux de trouver un autre visage de l'Islam. Ces portraits sociologiques manifestent donc la considération mentale et sociale de l'altérité religieuse. Et enfin, nous répondrons aux questions : « comment étudier l'Islam tananarivien à travers ces expériences de terrain et selon les exigences méthodologiques. Et puis, comment gérer cette situation religieuse dans une société toujours en mutation » ?

Chapitre 8 :

DE LA DYNAMIQUE MUSULMANE DANS LA VILLE D'ANTANANARIVO

Les recherches qualitatives effectuées pour l'étude de l'Islam tananarivien ont montré une prégnance généralisée de cette religion dans tous les domaines de la vie sociale. Malgré les problèmes successoraux et dogmatiques qui subdivisent l'Islam en sunnite et chiite, la dynamique musulmane tananarivienne converge dans une situation de concurrence ou de lutte des places entre musulmans (chiites – sunnites) et entre l'Islam et les Eglises chrétiennes. Pour éviter toute forme d'absolutisme sociologique, il nous est d'emblée nécessaire de concevoir cette dynamique de manière minutieuse et explicite.

8.1. Processus de mondialisation de l'Islam

8.1.1. Les enjeux de la géopolitique islamique

Comme toutes les religions monothéistes, l'Islam a une volonté mondialisatrice de ces vécus religieux. Le processus de cette mondialisation est tout d'abord conçu à partir de la géographie musulmane. Cette géographie, divisant le monde en *dar al – islam* et en *dar al harb*, dessine les chemins de l'expansionnisme musulman. Cette division musulmane du monde ou cette territorialisation est l'un des paramètres qui explique pourquoi l'Islam s'intègre dans les pays religieusement et culturellement occidentalisés afin d'y mettre en œuvre sa domination.

Parlant de la géopolitique, on se réfère aux conditions géographiques influençant la situation et l'action des groupes humains, des Etats, des groupes religieux, ainsi que leurs relations (cf. Dumont G-F., 2009 : 47). Divers paramètres cernent l'intégration et la survivance musulmane dans un espace déterminé. Les modes de vie citadins, l'histoire et la situation économique de l'espace en question, le vécu religieux au quotidien, les cultures partagées entre les sociétaires sont des paramètres qui conditionnent le développement de l'Islam dans la ville d'Antananarivo.

8.1.1.1. Paramètres diplomatiques

Ce volet permet de comprendre la théorie islamique des relations internationales. La diplomatie musulmane, comme nous l'avons évoqué, est basée sur la division du monde en sacré et profane. Les habitants du monde sont divisés en deux (2) catégories bien distinctes : « *les touchés par la foi (musulmane) et les infidèles enracinés dans le refus* » (Arkoun M.,

1983 : 8). Ces derniers, composés des gens du livre, issus des religions monothéistes et des païens polythéistes ne sont, aux yeux de l'Islam, soumis à la loi divine. Contrairement au monde sacré ou la demeure de l'Islam (*dar al – islam*), l'autre partie du monde, la *dar al – harb*, comme sa signification l'indique reste la demeure de guerre – malgré la considération spéciale accordée aux monothéistes –. De ce fait, en tant que détenteurs de l'Ecriture talmudique ou biblique, ces monothéistes sont désignés comme des *ahl al – kitab* et autorisés à vivre sous certaines conditions.

Cette division du monde en demeure de l'Islam et en demeure de guerre entretient une certaine contrainte socioreligieuse envers les *ahl al – kitab* dans la mesure où leur liberté religieuse est limitée par la *shari'â* musulmane. Dans son acception juridique, la *dar al – islam*, symbole d'unité ou d'universalité, idéal d'Etat islamique dominera par une guerre missionnaire la *dar al – harb* et ce dernier sera sous l'emprise de l'Islam (cf. Hamidullah M., 1935). Sur ce point, Djalil a trouvé que cette pratique ne suit pas les écrits coraniques.

« Le Coran ne divise pas le monde en territoires où règnent la paix et la foi de l'Islam et en territoire sur qui pèse la menace de la guerre missionnaire, mais la tradition fait remonter à l'époque du Prophète la conception dar al – harb. Ayant étendu son emprise à l'ensemble des tribus de l'Arabie, le Prophète va s'intéresser aux pays situés autour de la péninsule Arabique et envoyer des messages à leurs dirigeants, les invitant à embraser l'islam, sous peine d'invasion de leurs territoires » (6)

Terminée par une invitation – menace, et là où l'Islam est dominant ou cherche à dominer un territoire, cette idée dissimule que les *dars al – harb* sont en état de guerre latente avec les musulmans. Tout en étant un principe classique de droit islamique, la guerre contre les infidèles est licite (Cf. *ibid*).

En étant en conquête sur les territoires à domination chrétienne, la pratique de ce droit est considérée comme l'un des facteurs exogènes qui favorisent l'implantation de l'Islam dans un territoire *dar al – harb*. Avec cette dynamique du dehors, l'Islam là où il s'implante, n'est jamais ce qu'elle apparaît socialement, et ce qu'il prétend être. Sa vraie essence sociétale se trouve au – delà de toute apparence. Avec le soutien des organisations islamiques internationales, l'Islam s'infiltré dans diverses institutions internationales. Cette infiltration a pour objectif de représenter l'Islam afin de le mobiliser pour diverses causes. Or ce qu'il y a de commun entre les grandes institutions ou organisations religieuses internationales notamment musulmanes c'est de financer le prosélytisme religieux par la diffusion des livres, par la

construction des mosquées, par des œuvres de bienfaisance. Cette pratique est généralement remarquée chez les musulmans saoudiens de tradition wahhabite.

Certains juristes musulmans, suivant les études de la diplomatie musulmane évoquent une troisième catégorisation de territoire sur lequel certains dirigeants ont conclu un certain pacte : la *dar al – ahd* ou *dar al – sohl* (terre de pacte ou terre de trêve). Sur cette terre, les souverains musulmans peuvent faire des transactions d'ordre politique, commercial ou militaire avec les non – musulmans. Or le *dar al – ahd* n'est qu'un aspect provisoire ou une situation passagère ; ce territoire ou cet espace de pacte ou de trêve tôt ou tard sera compris à la *dar al – islam* (Ibid.).

Ces données géopolitiques de l'Islam en confrontation avec les données géopolitiques malagasy constituent un poids sur la société malagasy. Le caractère géographique rattaché à l'« iléité » ou l'« insularité » du territoire malagasy révèle sa fragilité. Avec cette fragilité territoriale, ainsi qu'avec la pluralité des routes maritimes qui conduisent vers Madagascar, amplifiée par une malléabilité des polices de territoire à la corruption, nos enquêtes ont fourni que des musulmans statutairement non – identifiés circulent dans des zones enclavées de l'île. En plus, la vulnérabilité économique, culturelle, structurelle, le manque de compétence et d'intégrité des agents de l'Etat ou des fonctionnaires sont des facteurs favorisant toute sorte d'infiltration qui menace la société malagasy.

Considéré comme une terre de pacte islamique, *dar al – hard*, l'espace malagasy, y compris le territoire tananarivien est propice à l'expansion musulmane. La propagation de la menace des islamistes radicaux est déjà annoncée par des journaux nationaux et internationaux. L'immensité du territoire enterrant des tonnes de minerais de pierre précieuse, l'insécurité patente et liée à des activités terroristes, la propension au syncrétisme religieux et culturel des malagasy, l'œcuménisme exclusiviste du FFKM, l'éclatement entre les institutions religieuses chrétiennes, la pauvreté flagrante de la majorité de la population ouvrent la voie à l'infiltration et à l'expansion musulmane. Ce fait est aussi favorisé par des accords politiques et diplomatiques signés par les dirigeants malagasy avec les dignitaires musulmans (locaux ou internationaux), entre autres l'ouverture du ciel malagasy à la compagnie *Turkish airlines*, des accords de coopération avec le Roi de Maroc, etc.

8.1.1.2. Paramètres démographiques

Depuis la présence musulmane en terre malagasy, et confirmé par la thèse de Delval (1967), les musulmans s'installaient dans l'île par une vague de migration : depuis le Nord, le Nord – Ouest jusqu'au Sud – Est ; et du Sud – Est aux hautes terres centrales (Kasanga, 1955). C'est le mouvement migratoire du dehors et du dedans qui favorisait l'implantation dans toute l'île et aussi à Antananarivo. Des karanas, des arabes, et d'autres musulmans de l'Afrique de l'Est s'implantaient dans les côtes.

La centralisation des administrations à Antananarivo a favorisé une dynamique migratoire interne. Cette dynamique a engendré divers faits démographiques citadins : le cosmopolitisme, la surpopulation dans des quartiers, la croissance des catégories vulnérables de la population, la territorialisation de la population selon leur classe d'appartenance. La ville devient pluriethnique et pluri-nationalité, voire multiculturelle et multi religieuse.

En principe les migrations précoloniales et postcoloniales sont de nature économique. Les musulmans étrangers installés dans la ville d'Antananarivo s'intéressaient aux activités commerciales, à la création des entreprises et actuellement aux grands investissements de toute sorte et surtout dans la construction des complexes immobilières. En plus, la concentration étrangère dans la ville, notamment musulmane s'explique par une facilité de déplacement vue la fragilité territoriale et de l'espace aérien (à commencer par l'aéroport), par l'intérêt économique du territoire citadin, par l'intérêt religieux manifesté par la présence d'une population majoritairement pauvre et facile à attirer par des activités prosélytiques.

Par le caractère multi ethnique et multi nationalité de la ville d'Antananarivo, ainsi que par une forte occidentalisation des modes de vie, l'individualisation des rapports sociaux y gagne de terrain (Cf. Solofomiarana Rapanoel, 2005 : 32). Les sociétaires mêmes disent : « *samy mandeha, samy mitady* » ; littéralement chacun pour soi. Un adage malagasy dit aussi : « *manan-karena olona Antananarivo fa mahantra olom-pantatra* ». Ce qui veut dire que la ville des milles est démographiquement surpeuplée, mais peu y sont connus. Le surpeuplement citadin a entraîné la croissance des besoins en habitat, en emploi, en nourriture, tout ce dont la population a besoin. La satisfaction de ses besoins pousse l'individu à un esprit de concurrence avec ses sociétaires.

Plus cette concurrence est fortement pesée sur chacun, l'individu se détache peu à peu de sa communauté et commence à faire face à des options multiples y compris l'option confessionnelle. Avec sa désintégration sociale s'ouvre une autre forme d'intégration pour lui. La rupture avec sa communauté d'origine transforme son statut, son identité par l'influence de sa nouvelle orientation. L'individuation de la trajectoire sociale et religieuse est l'apanage de la démographie religieuse tananarivienne. L'individu est face à un émiettement confessionnel (Hervieu – Leger, 2001). La caractéristique démographique de la ville, avec les différences influences étrangères et locales propose à l'individu de multiples offres culturelles, confessionnelles, comportementales. C'est à travers ces propositions que l'Islam avec toutes ses potentialités tente d'amadouer la population, à commencer par la majorité vulnérable.

8.1.1.3. Paramètres économiques

L'une des raisons de la migration musulmane à Madagascar c'est l'intérêt économique dans l'île. Population vulnérable, politique instable, dirigeants corrompus, ce sont des faits grandement remarqués dans notre terrain de recherche ; mais sur ces faits que l'économie des musulmans étrangers trouve son développement. De nos jours, les activités bancaires, les entreprises potentielles, presque tous les secteurs d'activités sont dominés par des chiites étrangers. La pratique de l'import – export y est quasiment facile. En plus, la dynastisation des activités économiques s'avère être très manifeste au sein des chiites musulmans, quelle que soit les branches d'appartenance de chacun.

Avec une population à majorité rurale, les paysans malagasy n'arrivent pas à subvenir aux besoins de ses compatriotes. Faute de politique stable, permanente, productrice et efficace, le manque de productivité du monde paysan contraint les dirigeants à importer des vivres à l'extérieur. Ainsi le monde tananarivien jouit généralement des produits importés. La situation économique citadine post – indépendance est intrinsèquement inégale avec sa croissance démographique. Pour faire face à ce problème de ravitaillement alimentaire et des nécessaires citadins, ce sont en majorité, les indiens d'obédience musulmane qui envahissent l'économie urbaine avec leurs activités commerciales à grande envergure. Les natifs locaux n'occupent que la maigre part du commerce citadin en s'infiltrant dans une économie informelle pour la survie de leur propre famille et des familles vulnérables qui consomment les produits vendus informellement.

En plus de la création des grandes firmes nationales, le secteur banque, immobilier, communication, transport, hôtellerie, secteur carburant et énergie sont entre les mains des chiites richissimes. Autrement dit, la survivance de l'économie malagasy dépend de la production des produits et des valeurs ajoutées de ces bourgeois musulmans. Ces derniers exercent invisiblement et incognito une domination économique dans la capitale malagasy et dans tout Madagascar sans dévoiler ou manifester leur identité religieuse. Cette domination, pourtant se voit à travers les concurrences marginalisant les produits et entreprises locaux. Et ceci dans l'imaginaire des opérateurs économiques malagasy cachent une volonté de domination religieuse. Actuellement, la société tananarivienne subit de façon sereine une halalisation de l'habitude alimentaire par l'implantation des marchés halals, même des grandes surfaces halals.

8.1.1.4. Paramètres religieuses

La vie citadine, y compris le vécu religieux, est confrontée à diverses dynamiques. Traditionnellement, la singularité malagasy présumée issue de son insularité est son accueil chaleureux des étrangers. Ce comportement chaleureux est propice à toute forme d'infiltration. En plus, la complexité territoriale avec sa large superficie, la mauvaise gestion de l'espace et de l'immigration amplifiée par le taux élevé de la corruption administrative, la fragilité structurelle et l'accroissement des conflits intra et inter institutionnels même dans le cadre religieux, tout cela entraîne l'emboîtement du champ religieux et finit par changer le panorama religieux de la ville. Par sa caractéristique religieusement hétérogène, la ville tananarivienne est en perpétuel changement de par son autoconfiguration spatiale issue de multiples interventions externes et internes. A vrai dire, la religion y est l'un des facteurs qui aide à une nouvelle restructuration panoramique et à une nouvelle forme de relations sociales.

Face à la dynamique géopolitique et géostratégique, l'espace tananarivien devient un champ de compétition entre Islam, vétérochrétiens et néochrétiens. Cette compétition n'est qu'une reproduction des modes de vie se trouvant dans des lieux où il y a une forte croissance démographique. Et face à une situation de multiplicité confessionnelle, concurrence et éclatement sont récurrents. Pourtant, face à l'Islam les églises chrétiennes ont changé de paradigme, notamment les Eglises historiques. Des discours anti – islamiques sont souvent remarqués. Auparavant, chez les grandes églises, les discours anti – sectes sont souvent prononcés. Ce changement, assimilé à une « pseudo transformation », s'avère être une rupture

à une déliaison ou à des discordes structurelles et dogmatiques. En plus, ce changement paradigmatique est l'appréhension des menaces pesées sur les institutions religieuses.

Parlant de menace, l'espace tananarivien n'a encore enregistré aucune violence religieuse. Mais ce qui est évident c'est que certaines institutions et une frange de la population tananarivienne se sentent menacée : menacée généralement de perdre leurs propriétés foncières par des accumulations foncières faites par des musulmans bourgeois qui cachent leur identité religieuse dans leurs activités marchandes ou entrepreneuriales ; et menacées de perdre sa clientèle religieuse par de fortes œuvres caritatives pouvant acheter les âmes de ses bénéficiaires.

8.1.2. Relations internationales connexes au sujet de l'Islam à Madagascar

Les grandes religions monothéistes telles que le judaïsme, le christianisme et l'Islam ont une place importante dans l'histoire mondiale. Ainsi, ces grandes religions, de par son envergure n'échappent pas à l'étude des relations internationales. De même, des faits religieux, comme l'évangélisation, les migrations musulmanes, sont inséparables de l'histoire politique de chaque pays. En France, la Révolution française ayant pour origine la forte domination catholique sur tous les domaines de la vie a suscité la séparation des affaires politiques et religieuses, et qui finit par la promulgation de la Loi de la laïcité en 1905²²³. En Afrique, le phénomène migratoire musulman est au fondement de divers Etats africains. A Madagascar, l'arrivée des missionnaires a contribué au changement des pratiques politiques après le règne de Ranavalona I. Avec la conversion du Premier Ministre Rainilaiarivony et de Ranavalona II au protestantisme, cette religion fut officiellement proclamée comme religion d'Etat.

L'intégration de ces religions dans un pays a occasionné petit à petit des interactions entre religieux et politiciens, voire interétatiques. Parlant de relations internationales, en général, on pense aux relations d'interaction et aux relations d'interdépendance (Devin G., 2013 : 7). Dans ces relations se dissimulent un certain rapport de forces et de contraintes systémiques. Les relations existantes entre les pays islamisés avec lesquels les dirigeants malagasy ont conclu et signé des accords de coopération sont souvent accompagnées des effets

²²³Historiquement parlant, c'est la promulgation de la loi de la laïcité en 1905 a fait régresser la pratique religieuse en France. La religion n'y est plus obligatoire. Elle s'est placée au second degré de la vie sociale. Ainsi, elle est assimilée à une pratique privée. En plus, ce fait a mis fin à la société féodale française. La France en tant que fille aînée de l'Eglise (en tant que catholique) devient actuellement islamisée. Hakim El karoui a finalement écrit que l'islam est une « *religion française* » (2018).

d'imposition modifiant l'ensemble des relations et des accords conclus ainsi que des effets de compétition. Dans cette compétition, les manœuvres politiques ne sont pas à écarter. En effet, les échanges effectués, les flux migratoires, communicationnels, commerciaux, etc. donnent naissance à des effets émergents ou pervers résultant de la situation d'interdépendance (Boudon, 1979 ; cité par Devin, *ibid.* : 8). Avec les pays islamisés, la politique d'islamisation est cachée derrière les accords de coopération. Bon nombre de nos enquêtés, notamment politiciens en parlent.

Sur ce point, diverses constructions issues de la relation diplomatique et mal – aisées apparaissent et contraignent les sociétaires. La Turquie, avec la collaboration du bourgeois chiite dans le transport aérien a par exemple modifié le nombre de vol fait par *Turkish Airlines*, les vols cargos frets se trouvent être anormalement élevé avant le Covid – 19. Des donations et des accaparements de terre aux et par des étrangers naturalisés malagasy (ou non) suscitent des haines sociales, voire même des comportements islamophobiques (le cas du Groupe FILATEX et consorts à Antananarivo). Le poids des politiques étrangères sur un pays pauvre oblige ce dernier soit à rompre les procédures établies, soit à rechercher de nouvelles régulations. A cet égard, l'autorité politique locale reste souvent soumise à la volonté politique des pays coopérants.

Des accords de coopération effectués avec des pays islamisés accroissaient l'angoisse de la population malagasy envers l'Islam. Ce qui veut dire que les accords ont suscité une certaine psychose sociale voire institutionnelle. Les réalités constatées et diffusées par des journaux quotidiens malagasy confirment que des coopérations, entre autres l'ouverture de la ligne *Turkish Airlines* permet d'augmenter l'entrée des musulmans d'origine arabe (Pellerin M., 2014 : 11). Ce qui signifie à la lumière de la sociologie de Balandier que la dynamique exogène de la société tananarivienne –malgré sa célèbre culturalité pour l'accueil des étrangers – entretient des conflits dans les imaginaires sociaux. Ainsi, face à la montée de l'Islam, issue de cette dynamique, cette religion est considérée imaginativement comme une religion soupçonnée²²⁴. Les relations internationales non – modérées deviennent dans certaines manières un moyen de réaliser certains objectifs inhérents aux accords signés.

²²⁴ Selon les entretiens avec certains individus, le soupçon infligé à l'Islam concerne divers domaines. L'Islam tananarivien est tout d'abord soupçonné d'accumulateur des terrains moyennant la potentialité économique des grands investisseurs. En plus, l'Islam sans exception d'appartenance religieuse suscite des troubles confessionnelles par ces pratiques propagandistes à avoir plus d'adeptes, etc. Mais le plus effrayant c'est leur

Ainsi, la recherche de l'intérêt national avec des pays islamisés génère des conflits et des menaces pour la société malagasy. Malgré que la recherche de cet intérêt national est considérée comme le principe directeur de toute coopération interétatique, la mission de la diplomatie étrangère, dans la logique des alliances c'est d'ajuster les intérêts des nations concurrentes (Kissinger, 1996). La société d'accueil, de par sa fragilité ou sa situation nécessitante n'arrive pas à orienter la politique étrangère. Par une politique de soumission, sans considération d'un minimum de réciprocité diplomatique, l'intervention des pays investisseurs s'avère être polémique dans la mesure où elle impose des objectifs non – conventionnels et non – adéquats aux accords effectués. C'est le cas de la coopération erdoganienne à Madagascar. Une politique de destruction massive par une politique de bouleversement axiologique commençant par un néocolonialisme culturel et religieux. Le Président turc disait : « *Nous vous conquérons par vos valeurs démocratiques, nous vous dominerons par nos valeurs musulmanes. On ne peut pas être musulman et laïque à la fois. Nos minarets sont nos baïonnettes, nos coupes nos casques, nos mosquées nos casernes et les croyants nos soldats.* » (loc. cit., p. 188).

Au lieu d'être un facteur de paix (Lindeman, 2010) et de développement, l'autre se présente comme diplomatiquement allié, mais au fond il est reconnu comme un vecteur de troubles ou de conflits, un concurrent politique. Son intervention politique dissimule des objectifs religieusement partisans. La diplomatie avec les pays islamisés entretient des relations "contre nature" dans diverses coopérations: le cas du financement sunnite pour les chiites tananariviens. Vu la faiblesse des autres institutions religieuses ainsi que celle de l'administration tananarivienne, cette coopération focalisée sur des bases infrastructurelles suscite des sentiments de crainte, de menace et même de déséquilibre institutionnelle.

8.2. La problématique de l'altérité religieuse

Dans ce volet, nous nous souvenons de la célèbre citation du philosophe existentialiste français, Jean Paul Sartre qui dit que « *l'enfer c'est l'autre* ». Dans sa conception de la liberté, l'autre devient un obstacle pour l'exercice de ma propre liberté. En matière religieuse, c'est la laïcité dans son acception juridique qui a prôné la liberté religieuse, l'égalité entre les religions

infiltration dans le politique qui va finir par une accession au pouvoir pour en créer un Etat islamique, voire totalitaire surtout en matière de religion.

et celle des citoyens. Mais quel est vraiment l'enjeu de cette « idéologie démocratisante et démocratisée » sur la scène socioreligieuse dans un contexte de pluralisme confessionnel ?

8.2.1. L'instrumentalisation de l'Islam et dans l'Islam

8.2.1.1. Le paradoxe pratique zakataire et prosélytisme religieux

Les musulmans étrangers avec leurs investissements contribuent grandement à la croissance économique non seulement de la ville mais du pays en général. Malgré la politique de la lutte contre la pauvreté, un grand écart se dessine au sein de la société, une minorité religieuse riche et musulmane face à une majorité pauvre et chrétienne. Ces musulmans investisseurs, avec leurs performances économiques non – négligeables ainsi que leurs stratégies de satisfaire les besoins fondamentaux des sociétaires (Fusco, 2007), ont su envahir la grande ville malagasy de façon inédite et furtive.

La flagrante paupérisation citadine qui se manifeste généralement par l'insatisfaction des besoins matériels et spirituels est résultante de l'absence d'une justice sociale. Aux yeux de l'Islam, le concept de « justice sociale », considéré comme remède à la misère sociale, est relatif à la religiosité. Pratiquer la justice sociale dérive du système zakataire²²⁵. L'aide sociale, la gratuité dans toutes ses formes, c'est – à – dire toute manifestation de répartition des richesses à laquelle les plus vulnérables, les plus démunies de la société ont droit est un acte religieux très important. Selon l'exégèse coranique, les catégories sociales vulnérables jouissent une partie de la création des richesses des travailleurs (Sourate 70, 24). Et ce système zakataire devient finalement un moyen prosélytique pour bon nombre de prédicateurs musulmans, vu son aspect mercantile.

Par la pratique de cette justice sociale et en s'inspirant de la sociologie wébérienne, la pratique ou l'éthique économique musulmane s'avère être une pratique anticapitaliste. L'économie musulmane ne vise pas essentiellement la production maximum de plus – value. Par ces doctrines faisant appel à l'entraide, l'Islam vise plutôt l'élévation de niveau de vie de

²²⁵ Le mot Zakat signifiant aumône légale implique œuvre de charité envers ceux qui sont dans le besoin. Reconnue et encouragée par le coran, la pratique zakataire peut être à la fois considérée comme droit des pauvres et devoir des riches ou devoir de tout ce qui peut donner.

chaque individu qu'une réduction de la pauvreté (Hajjy A., 2014 : 117). A cet égard, cette doctrine sociale islamique dissimule une approbation de l'assistanat.

Depuis Montesquieu jusqu'à nos jours, maints sociologues ont contribué à analyser l'influence des religions sur la vie sociale des individus (De Laubier, P., 1987). Les forces religieuses ou les groupements religieux, face à une urbanisation galopante et incontrôlée de la ville d'Antananarivo ont diverses manières de susciter une religiosité nouvelle ou bien un retour à la religion chez les sociétaires. Face à la pluralité de l'offre spirituelle et à la pauvreté des citadins, un nouvel éthos gagne du terrain : la manipulation. Dans la pratique, cette manipulation est assimilée à une instrumentalisation de la pauvreté des individus.

Vu la situation de la majorité de la population tananarivienne, des acteurs religieux, chrétiens et musulmans fascinent les vulnérables, les démunies par non seulement des formes d'évolution spirituelle mais aussi et surtout par des solutions toute faites pour surmonter les problèmes sociétaux, entre autres : problèmes financiers, malnutrition, chômage, frais de scolarité, etc. Ces propositions vont asservir progressivement l'individu afin de stimuler sa rationalité²²⁶.

Sur le plan psycho cognitif, des individus, soumis à des bourrages de crâne ou endoctrinement (Enseignement coranique, cours, prières, etc.) vont perdre progressivement ses habitudes religieuses d'alors. Tous les vécus religieux, mis de côté sont remplacés par une nouvelle religiosité : une nouvelle connaissance, nouvelle expérience, nouvelle appartenance, nouvelle pratique. En conséquence, les individus ont un rétrécissement des champs de connaissances religieuses extérieures à l'Islam. Et une altération de la personnalité, du comportement et de l'esprit critique est donc de mise.

Sur le plan comportemental, les néophytes musulmans ont en général un comportement de soumission passive envers les pratiques religieuses. Accaparés progressivement par l'Islam, fortement attirés seulement par la satisfaction des besoins physiologiques – repas journalier pendant le mois de ramadan –, la plupart de ces individus, alourdis par le poids de leur pauvreté

²²⁶Cf. Notre publication lors du Colloque international sur « Les problématiques de la gouvernance urbaine/locale et les phénomènes d'urbanité : urbanités plurielles à Madagascar, dans l'Indianocéanie, en Afrique et en France », les 5 et 6 juin 2018 à Antananarivo. Le titre de la publication c'est : Dynamique musulmane et religiosité éclatée dans la ville d'Antananarivo.

matérielle entretiennent généralement des comportements passifs ou conformistes voire sans conviction totale envers cette religion. Une soumission et une dépendance commandée par les besoins primaires, loin d'une profonde religiosité ou *dîn* selon le terme musulman, n'exerce pas une forte emprise sur l'individu nouvellement recruté. Les connaissances religieuses, les endoctrinements effectués à ces bénéficiaires d'aide sociale – les nouveaux musulmans – ne changent pas leur comportement. L'appartenance provisoire à l'Islam leur sert d'un moyen de salut terrestre par la satisfaction de certains besoins.

Pour certains individus ayant plus ou moins de conviction, les mécanismes de manipulation aboutissent à de nouveau paradigme communicationnel et comportemental. A titre d'illustration, la façon de se saluer doit être dite en arabe, les styles vestimentaires suivent les règles musulmanes, des habitudes culturelles, voire mondaines sont abandonnées (alcool, cigarettes, exhumation, etc.). Sociologiquement parlant, toutes les manipulations adressées à l'individu lui poussent à faire « un choix rationnel » sur sa pratique religieuse. D'après Boudon, cette théorie du « choix rationnel est traduite de façon exacte par « modèle de l'utilité espérée ». Sur le plan religieux, ce modèle fait de l'acteur social un individu mu par le souci exclusif de satisfaire ses préférences par les moyens qui lui paraissent les plus adaptés. Ici, la rationalité inclut des caractéristiques (égoïsme d'une part, conséquentialisme et instrumentalisme, de l'autre) qui ne sont nullement des ingrédients obligatoires de la rationalité²²⁷.

De plus, ces manipulations se présentant comme modèle d'interaction est une pratique prosélytique revêtant à la fois la rationalité du commerçant confessionnel et celle de l'individu en situation quelconque cherchant à satisfaire ses besoins tant au niveau spirituel que matériel. En fait, les stratégies manipulatrices du religieux dissimulent une relation dialectique de *dominant* (le commerçant confessionnel, manipulateur) et de *dominé* (l'individu manipulé). A travers cette relation, les interactants cherchent à trouver une cohérence entre les besoins de l'un et de l'autre afin que leur rationalité mène à une finalité espérée : le recrutement pour ce qui est dominant, la satisfaction des besoins pour le nouvellement converti. Autrement dit, la manipulation en tant qu'action sociale réalisée par l'individu, pour la produire, se rapporte au comportement d'autrui (Demeulenaere, P., *Op cit.*, 77). Dans le chapitre « *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* » de ses *Essais de sociologie de la religion*, Weber (1988 : 266) parle de

²²⁷ BOUDON, R. « Rationalité du religieux selon Max Weber » in *Année Sociologique*, cf. <http://www.cairn.info/revue-l-annee-sociologique-2001-htm>. Consulté le 25 Avril 2014, à 11h35mn.

« rationalisation » (*Rationalisierung*) pour qualifier divers processus cognitifs : la recherche de la cohérence – et plus généralement de la crédibilité – dans l’explication des phénomènes, mais aussi la recherche de moyens adaptés à des buts eux-mêmes inspirés par des besoins fondamentaux.

8.2.1.2. Dynamique polymorphique, nouvelle croisade et désordre institutionnel

Les musulmans étrangers avec leurs investissements contribuent grandement à la croissance économique non seulement de la ville mais du pays en général. Malgré la politique de la lutte contre la pauvreté, un grand écart se dessine au sein de la société, une minorité religieuse riche et musulmane face à une majorité pauvre et chrétienne. Ces musulmans investisseurs, avec leurs performances économiques non – négligeables ainsi que leurs stratégies de satisfaire les besoins fondamentaux des sociétaires (Fusco, 2007), ont su envahir la grande ville malagasy de façon inédite et furtive.

La flagrante paupérisation citadine qui se manifeste généralement par l’insatisfaction des besoins matériels et spirituels est résultante de l’absence d’une justice sociale. Aux yeux de l’Islam, le concept de « justice sociale », considéré comme remède à la misère sociale, est relatif à la religiosité. Pratiquer la justice sociale dérive du système zakataire²²⁸. L’aide sociale, la gratuité dans toutes ses formes, c’est – à – dire toute manifestation de répartition des richesses à laquelle les plus vulnérables, les plus démunies de la société ont droit est un acte religieux très important. Selon l’exégèse coranique, les catégories sociales vulnérables jouissent une partie de la création des richesses des travailleurs (Sourate 70, 24). Et ce système zakataire devient finalement un moyen prosélytique pour bon nombre de prédicateurs musulmans, vu son aspect mercantile.

Par la pratique de cette justice sociale et en s’inspirant de la sociologie wébérienne, la pratique ou l’éthique économique musulmane s’avère être une pratique anticapitaliste. L’économie musulmane ne vise pas essentiellement la production maximum de plus – value. Par ces doctrines faisant appel à l’entraide, l’Islam vise plutôt l’élévation de niveau de vie de

²²⁸ Le mot Zakat signifiant aumône légale implique œuvre de charité envers ceux qui sont dans le besoin. Reconnue et encouragée par le coran, la pratique zakataire peut être à la fois considérée comme droit des pauvres et devoir des riches ou devoir de tout ce qui peut donner.

chaque individu qu'une réduction de la pauvreté (Hajjy A., 2014 : 117). A cet égard, cette doctrine sociale islamique dissimule une approbation de l'assistanat.

Depuis Montesquieu jusqu'à nos jours, maints sociologues ont contribué à analyser l'influence des religions sur la vie sociale des individus (De Laubier, P., 1987). Les forces religieuses ou les groupements religieux, face à une urbanisation galopante et incontrôlée de la ville d'Antananarivo ont diverses manières de susciter une religiosité nouvelle ou bien un retour à la religion chez les sociétaires. Face à la pluralité de l'offre spirituelle et à la pauvreté des citadins, un nouvel éthos gagne du terrain : la manipulation. Dans la pratique, cette manipulation est assimilée à une instrumentalisation de la pauvreté des individus.

Vu la situation de la majorité de la population tananarivienne, des acteurs religieux, chrétiens et musulmans fascinent les vulnérables, les démunies par non seulement des formes d'évolution spirituelle mais aussi et surtout par des solutions toute faites pour surmonter les problèmes sociétaux, entre autres : problèmes financiers, malnutrition, chômage, frais de scolarité, etc. Ces propositions vont asservir progressivement l'individu afin de stimuler sa rationalité²²⁹.

Sur le plan psycho cognitif, des messages séducteurs mais réducteurs sont transmis par les émissaires religieux. Des individus, soumis à des bourrages de crâne ou endoctrinement (Enseignement coranique, cours, prières, etc.) qui vont lui faire perdre progressivement son esprit critique en ce qui concerne les théories, méthodes et pratiques religieuses. En conséquence, les individus ont un rétrécissement des champs de connaissances extérieures à l'Islam. Et une altération de la personnalité, du comportement et de l'esprit critique envahit l'individu.

8.2.2. Les enjeux de la laïcité et les revers de l'altérité religieuse

8.2.2.1. La laïcité, un moyen pour la concurrence religieuse et source de conflits

Héritée de la culture religieuse et politique française depuis 1789, la séparation des affaires politiques et religieuses, la relégation de la religion au second plan de la vie sociétale

²²⁹Cf. Notre publication lors du Colloque international sur la « Dynamique musulmane et religiosité éclatée dans la ville d'Antananarivo » in Acte de Colloque international sur « Les problématiques de la gouvernance urbaine/locale et les phénomènes d'urbanité : urbanités plurielles à Madagascar, dans l'Indianocéanie, en Afrique et en France », les 5 et 6 juin 2018 à Antananarivo.

qui lui octroie un caractère facultatif, ainsi que les notions juridiques favorisant la liberté de conscience, religieuse issue de cette séparation, la sécularisation des mondes de vie – désignée par Peter Berger par « *life worlds* » (Nizigama I., 2011 : 67), – attribue à la mise en œuvre de la loi de la laïcité comme l'un des facteurs plus puissants de la démocratisation religieuse, et de concurrence inégale entre les religions. Une mondialisation à deux vitesses engage la société tananarivienne : la diversité religieuse s'accroît avec l'accélération du processus de mondialisation, la circulation des hommes, la liberté d'expression religieuse retrouvée, une perméabilité plus grande aux nouvelles entreprises missionnaires (cf. Dorier Apprill E., 2006 : 46 – 65).

Comme toute société citadine, la société tananarivienne est une société pluriethnique et pluriconfessionnelle où les appartenances religieuses se font plus visibles. Les religions vétérochrétiennes armées de ses dogmatismes traditionnels font face à de multiples religions néochrétiennes, désignées sociologiquement par le terme de « Nouveaux Groupements Religieux » (NGR), habituellement appelées « sectes » ainsi qu'à l'émergence musulmane. Ces derniers, depuis les premières décennies du troisième millénaire ont gagné plus de visibilité dans notre champ d'investigation. C'est le contact plurichrétien et musulman qui dessine donc le paysage religieux tananarivien. Ce qui confirme la prégnance des religions dans la vie quotidienne des citadins. A vrai dire, c'est la question religieuse qui suscite plus de discussions, de débats dans l'arène publique ou institutionnelle que celle de l'appartenance ethnique.

Du dedans, ce foisonnement confessionnel ou cette rencontre d'une pluralité d'appartenances religieuses entretient rationnellement une dynamique concurrentielle. Des discours religieux médiatisés incitent à des ségrégations religieuses, une volonté œcuméniste mais encore exclusiviste se dessine entre nouvelles confessions et entre les Eglises historiques. Un christianisme pluriel, dogmatiquement controversé et institutionnellement éclaté voire antagoniste, emboité dans un espace déjà culturellement en conflit, sème des nébuleuses affaiblissant l'institution ou l'idéologie elle – même.

Dans cette situation conflictuelle, des schèmes de stigmatisation circulent au sein de chaque groupe religieux. Dans les relations vétéro et néochrétiennes, diabolisation, infériorisation résument les langages, les gestes, échangés à travers les moyens médiatiques et/ou réticulaires. Les Eglises historiques sont stigmatisées par d'autres groupes religieux comme ritualistes, absentes de profonde spiritualité que certains enquêtés désignent comme

« *fombafomam-pivavahana fotsiny ihany* » (un simple rituel). De même, les nouvelles sociétés religieuses chrétiennes, nommées péjorativement comme « *vakivakim – piangonana* »²³⁰, des schismatiques sont considérées comme sans doctrines, ni institutions véritables et légales, voire hérétiques. Toutes ces deux catégories, à travers la conception de certains adeptes enquêtés, stigmatisent l'Islam comme « *terroriste et terrifiant* », donc un problème. Ce propos stigmatisant reflète en quelque sorte l'idée d'un repli communautaire et identitaire ou bien un sentiment de répulsion face à l'Islam.

La situation de pluralité confessionnelle, avant d'être un catalyseur de conflit interreligieux et social, entretient des inquiétudes chez certains sociétaires et même au sein d'une institution religieuse. La pluralité de l'offre spirituelle suscite à la fois une subjectivation de la croyance ou des contenus de la foi (P. Berger) et qui finit par l'individualisation du croire (Hervieu – Léger). La liberté individuelle est en jeu et la cohésion sociale est menacée. Des nouvelles sociétés religieuses concourent à leur reconnaissance au moins juridique. Mais cette quête de reconnaissance ou de légitimité dissimule en son sein une revendication de l'identité confessionnelle. Par respect de la laïcité, l'Etat malagasy, par le biais du Ministère de l'intérieur, octroie aux groupes religieux une reconnaissance juridique en leur assignant une identité institutionnelle d'« association culturelle ». Profitant de cette voie constitutionnelle, nos enquêtes ont fourni que la laïcité est une voie à la visibilité religieuse et facteur de repli communautaire. De ce fait, le pluralisme religieux gagne du terrain dans la société tananarivienne. L'émergence des cultures et pratiques culturelles musulmanes s'en suivent aussi.

8.2.2.2. Le paradoxe de la laïcité : respect de chacun et rejet de l'autre

La liberté religieuse prônée par cette idéologie occidentale, ainsi que le poids des valeurs autochtones telles que le respect de l'*Aina* (flux vital) et du *Fihavanana* (littéralement la synergie psycho-sociétale) a une grande influence sur la vision de l'altérité religieuse. L'autre devient à la fois ami et adversaire, co – sociétaire et concurrent, respecté et soupçonné, etc. Ces comportements antinomiques favorisent l'hypocrisie collective et sèment à la fois l'ordre dans

²³⁰ Ce concept ne désigne pas explicitement les dissidents des groupuscules religieux mais plutôt il nous réfère à un adage malagasy « *tongo – bakivaky, ka sady maharary no mahamenatra* », c'est – à – dire les éclatements confessionnels sont des faits honteux (comme les pieds crevassés de la majorité paysanne) et font souffrir pour certains, notamment les dirigeants religieux. Et c'est à partir de ce dicton qu'on a évoqué le néologisme malagasy « *Vakivakim-piangonana* ».

une vision généralisante et hâtive, et le désordre dans la profondeur des relations et de la coexistence sociale. L'ordre se présente par la présomption de l'existence d'une paix sociale générale malgré la course et la volonté institutionnelle pour la quête d'une légitimité sociale. L'absence des guerres religieuses témoigne de la présence d'une présumée sérénité au sein de la société. Mais au fond de cette sérénité camoufle le désordre : le regard négatif de et envers l'autre, le désir d'éliminer ou de disqualifier l'autre par des propos infériorisant, la recherche de toutes les stratégies pour être toujours mieux considéré socialement et politiquement.

Parlant de « stratégies » dans le domaine de la religion dissimule déjà une situation de guerre, de conflit où le militantisme religieux doit être mis en œuvre. En plus, ces concepts « *stratégies, guerre, conflit* » révèlent l'existence d'un déséquilibre ou d'un désordre institutionnel. La montée des institutions religieuses au sein d'une macro ou microsociété sans considérer la taille de chacune provoque toujours un choc pour l'autre ou les autres religions. Ce choc à l'instar des chocs culturels produit des sentiments de frustration, de peur, de répulsion ou de rejet, de haine au sein de l'institution religieuse et même entre les coreligionnaires. C'est dans le but d'atteindre un optimal de considération sociale et de maintenir une position sociale éminente que les stratégies sont utilisées par les instances confessionnelles.

Dans cette optique, la présence d'une altérité religieuse suscite un dynamisme institutionnel. Mais ce dynamisme reste ambivalent. Au niveau relation extra institutionnelle, ce dynamisme se manifeste par des respects mutuels entre les religions existant au sein d'un même territoire. Des interactions ou des interrelations illustrant des témoignages de religiosité fascinent l'espace social. Cette solidarité religieuse, dans son extériorité s'avère être une richesse pour toute la société, un modèle de vie religieuse assumant la diversité confessionnelle dans une unité fragile ou dans un œcuménisme utopique.²³¹ Au niveau intra institutionnel, puisque chaque institution religieuse est une société « *sui generis* », cherchant toujours des moyens de survie, l'autre religion est toujours un concurrent dans le marché des biens de salut. La quête permanente de la visibilité religieuse pour chacune des institutions nécessite des stratégies efficaces. Face à la saturation spatiale en matière de marché religieux, et dans le but de pouvoir exercer une domination symbolique (Pierre Bourdieu), le rejet de l'autre est

²³¹ L'utopisme dans la pratique œcuménique malagasy se manifeste dans son sein par la non – convergence des dogmes et des intérêts religieux. Seulement ce qui est probable et valable pour ces multiples institutions confessionnelles c'est l'œcuménisme spirituel. Être totalement uni reste illusoire à cause de cette diversité dogmatique.

implicitement inclus dans les processus de décision et dans d'autres pratiques (homélies, sacrements, etc.).

Dans ce cas, la laïcité au lieu d'être un principe d'égalité sociale, la laïcité devient l'une des sources de « fragmentation des liens socioreligieux ». Autrement dit, la laïcité malgré sa juridiction sur l'égalité de tous en matière religieuse, met chaque sujet religieux ou institution religieuse entre « l'ordre et le désordre », entre la paix et la frustration institutionnelle. D'une part, l'ordre et la paix institutionnels favorisent tout projet de s'implanter partout grâce au principe de liberté religieuse. Cette dernière n'est pas seulement une liberté d'expression des convictions religieuses ou de manifestation de religiosité, elle concerne aussi la liberté de s'implanter partout en respectant les normes prescrites. Or, la disparité du capital économique²³² de chaque institution, suscite dans ce cas, la peur de la perte des clients confessionnels ainsi que la perte d'un territoire d'attache.

D'autre part, parce que la mise en œuvre de la loi de laïcité offre un terrain nu²³³ pour les autres religions financièrement potentielles, l'instrumentalisation de la pauvreté des sociétaires qu'ils soient déjà appartenus à une institution d'obédience religieuse ou non, favorise la fracture des liens sociaux et religieux. La société tananarivienne, une société citadine à population majoritairement pauvre est malléable à toute sorte d'instrumentalisation politique et religieuse. Vu la faiblesse du capital culturel, économique et social de la majorité des sociétaires, leur religiosité ne dépend pas généralement – selon les enquêtes que nous avons effectués – des valeurs transmises par la religion mais plutôt parce que cette religion répond à leurs aspirations psycho – physio – sociologiques. « *Ny vola no hozatry ny fiainana* », « *ny tsy fananana mahazaka maniraka* », « *aleo mihinan-kely toy izay mandry fotsy* ». ²³⁴

²³²Au sein d'une institution religieuse, économie et religion sont inséparables. La potentialité d'une institution religieuse dépend de sa démographie religieuse. Ce qui signifie que plus une institution a beaucoup plus d'adeptes, la potentialité financière est évoquée. C'est pour cela que le capital économique de chaque institution confessionnelle est foncièrement différent. La mobilité religieuse de certains adeptes affaiblit donc la religion en matière de finances religieuses.

²³³Le concept de terrain nu est utilisé dans le cas où la laïcité permet à chaque entité religieuse de s'implanter partout et de se multiplier avec une vitesse V. La loi de laïcité offre un avantage au groupe religieux d'occuper autant que possible tout l'espace social.

²³⁴ Sur le plan psychophysiologique, les malagasy dans le but de satisfaire ses besoins fondamentaux n'attendent pas à avoir grand-chose pour survivre. Ils se contentent du peu. Pourtant, ce sont les manques d'abord qui les poussent à travailler, à se débrouiller pour combler le vide. Sans l'argent, ils ne peuvent subvenir à ses besoins d'où l'adage : « l'argent c'est le muscle de la vie » (traduction littérale du proverbe : *Ny vola no hozatry ny fiainana*).

Ces propos de nos enquêtés prouvent que c'est la pauvreté flagrante qui les pousse à changer de religion²³⁵. Et c'est cette mobilité religieuse qui rompt leur lien avec leur religion d'alors, avec leur famille. Etant considérée comme une solution à la pauvreté, ainsi que juridiquement admissible par le respect des principes de la laïcité, la mobilité religieuse – sous l'influence des séducteurs confessionnels – devient un facteur de destructeur des liens familiaux, institutionnels et aussi sociaux (Paugam S., 2008). Elle rompt la « *reproduction sociale* » de l'appartenance religieuse héritée de la famille.

8.2.2.3. Laïcité et la peur de l'autre

Ce qui est rationnellement et réellement constatée c'est que au fur et à mesure que la laïcité est mise en œuvre, la liberté religieuse est foncièrement respectée, tout le monde est libre de manifester publiquement ses orientations religieuses, ses convictions idéologiques. Mais ce respect de l'altérité religieuse focalisée dans son acception juridique requiert tolérance entre les sujets ou institutions religieuses. Certes, au quotidien, cette tolérance est visiblement vécue. Cette visibilité n'exprime pas vraiment les réalités individuelles et institutionnelles face à la présence de l'autre. Un écart se présente entre le vu et le vécu ou le senti.

Le respect mutuel, la tolérance envers l'autre, sont socialement vus parce que la constitution en sollicite. Mais plus la laïcité est fortement accentuée, elle sert d'un moyen favorisant l'individualisation des convictions religieuses. De plus, la laïcité sert d'un appui juridique pour créer des dissidences institutionnelles, une voie pour s'implanter partout sans considération de la tradition religieuse vécue par la société d'accueil ou de la religiosité individuelle. A cet égard, individuellement et institutionnellement, la laïcité par sa potentialité juridique et par sa portée « humaniste »²³⁶ constitue une menace pour certains sociétaires ou pour les autres institutions religieuses. En plus, la présence de l'autre ou l'existence d'une multiplicité confessionnelle issue de cette juridiction entretient sans aucun doute un sentiment de peur, voire de répulsion psychologique de la part des autres sujets religieux non – intégrés

²³⁵ Sur ce point, notre précédente recherche a trouvé que la forte croissance de la mobilité religieuse issue de la pluralité d'offres spirituelles entraîne une rupture de la reproduction familiale des pratiques religieuses. La raison en est que le choix volontaire et rationnel de chacun pour sa propre pratique religieuse peut affecter l'héritage religieux de chaque membre de famille.

²³⁶ Le concept humaniste est utilisé ici au sens où la laïcité favorise la pleine liberté à chaque individu de choisir la religion de sa conviction. Sa mise en œuvre ôte toute forme de contrainte envers l'individu à opter ou à suivre une idéologie ou une pratique religieuse qui lui semble spirituellement compatible.

dans ces nouvelles institutions. La présence de l'autre « religion » ou « religieux » porte atteinte à une autre.

En comprenant cette dynamique, l'autre se présente toujours comme une menace, une entité qui fait peur. Il est à la mesure de ruiner ou d'arrêter le développement des autres institutions. L'autre (religion ou religieux) est conçu comme un danger pour certaines institutions religieuses, par le fait que cet autre peut influencer psychologiquement les adeptes des autres confessions religieuses et finit par perdre ses clients si nous nous raisonnons en termes de marché confessionnel. Et au niveau relation interpersonnelle ou interinstitutionnelle, la présence d'un « tout – à – fait – autre », avec un grand écart sur le plan doctrinal, cognitif, moral, rituel, une impossibilité de compréhension réciproque est habituellement remarquée (Cf. Lamine S., 2008).

En plus, la laïcité conçue comme un modèle culturel et juridique copié de l'aire occidentale favorise la fracture des sociétés et des institutions. Elle est à la base de la montée des communautarismes. En parlant de fracture ou de segmentation sociétale, la laïcité est ainsi considérée comme source de conflits idéologiques ou religieux. Ces conflits peuvent se présenter sous des aspects polymorphiques : interinstitutionnels, inter et intrasociétaux, interindividuels. Conflits, concurrences interreligieux deviennent des antinomiques de l'égalité des citoyens prônée par ce modèle juridique hérité de l'occident. Constatant cette ambivalence de la laïcité, on peut dire qu'elle ne peut garantir une paix sociale. Elle suscite toujours des nébuleuses psychosociales (cf. Virole B., 2015).

8.3. Dynamique musulmane suivant l'optique de Balandier

Comme toutes les autres sociétés africaines, l'Islam a contribué à la construction identitaire et au développement de la société tananarivienne. Reconnus dans leurs activités commerciales, les musulmans arrivés en terre malagasy depuis au moins au Xe siècle favorisent énormément les relations avec les pays étrangers (Vérin P, cité in *Takalo* 2). L'introduction des écritures arabes ou *sorabe*, des modes de vie des islamisés, et surtout le développement des relations et activités marchandes participaient à la pérennisation de la religion musulmane dans l'île. Sans trop attaché au prosélytisme religieux, l'Islam depuis cette première implantation est devenu une force incontournable et puissante au sein de la société malagasy. Ce petit mémoire suffit à opposer à la vision européocentriste qui considère les sociétés exotiques comme des « sociétés froides ». Pour Lévi – Strauss, les sociétés froides ont de température historique

proche de zéro (0). Dire que les sociétés négrières sont des sociétés anhistoriques c'est scientifiquement erroné. Parler d'une société à partir du positivisme comtien c'est parler de la statique et de la dynamique sociale. Le concept « *dynamique* » révèle déjà une idée d'« *historicité* » et d'évolution.

8.3.1. Dynamique religieuse des protomalagasy

Les malagasy de la période antémisionnaire chrétienne baignent déjà dans la religion. Ils entretenaient déjà des relations avec un Etre supérieur, mystérieux et sacré. Ce qui veut dire que la religion n'est pas un phénomène social importé pour les sociétés malagasy ; le religieux et le sacré sommeillent en chaque individu. La religion fait déjà partie intégrante des sociétés malagasy d'antan. En adhérant à des religions traditionnelles, les malagasy ont déjà le sentiment du sacré sous une tension bipolaire, voire ambivalent : fascination et panique (*Fascinans et tremendum*) (Otto R., 1949). Les comportements sociaux des malagasy, mêmes les plus profanes, n'échappent pas à l'influence du religieux et du sacré.

Dans cette époque antédiluvienne, les intermédiaires du sacré, les médiateurs entre le divin et les hommes ont eu une grande place. Parmi eux, il y a chaque clan avait eu un palladium d'allégeance. Il y avait eu ceux qui sont partisans d'Ikelimalaza²³⁷, de Rafantaka ou d'autres sampy. Dans la société traditionnelle malagasy, les *sampy* et les *ody* sont considérés comme réceptacles d'énergies sacrées. Ces objets ont pour fonction de guérir et de protéger les sociétaires (Lupo, 1985 :68).

Malgré cette diversité de pratiques, un respect mutuel entre clans et sociétaires, et un pacifisme religieux étaient constatés. La diversité d'appartenances n'annihilait pas la collectivité ; a contrario celle – ci a consolidé les relations intersociétaires. De ce fait, le pacifisme religieux était le fruit du respect des valeurs communes à toutes les sociétés : le *Fihavanana* et le respect de l'*Aina* (le flux vital). Ces types idéaux, au sens wébérien du terme, étaient donc vecteurs de l'harmonie sociale. La suprématie de la vie en communauté, les relations et les interactions interindividuelles et intercommunautaires, commandaient le comportement de chaque individu. Etre solidaire pour renforcer un mieux vivre ensemble et pour protéger la sacralité de l'*Aina*.

²³⁷ Selon la tradition orale (et l'authenticité reste encore problématique), le sampy Ikelimalaza est hérité et transmis par des gens du Sud – Est (peut – être ceux que nous avons déjà annoncé dans la première partie : les trois hommes qui venaient au service du Roi Andrianampoinimerina), des gens qui sont déjà islamisés.

Autrement dit, avant l'intégration du christianisme, la religion n'était pas considérée comme un élément perturbateur des relations sociales. Un vif sentiment de solidarité a animé les hommes : solidarité entre vivants, solidarité entre vivants et morts (Warnier, 1993 : 165). Le *Fihavanana* ne dépendait pas en ce moment de la divination d'obédience. Dans le vécu des malagasy anciens, dits *Ntaolo*, la communauté avait eu une fonction intégratrice. Le désir profond d'un « vivre – ensemble » en relation avec ses pairs, en harmonie, en solidarité est fortement valorisé.

Ces temps multiséculaires sont donc marqués par une religion unificatrice, solidarisante. Malgré la multiplicité, sa diversité selon les terroirs, les tributs, c'est le respect du tabou face au sacré qui a guidé le comportement religieux des vivants. La sphère religieuse, en ce moment, avait pour fonction d'intégration valorisante et bienfaisante pour la famille, le cosmos, la communauté territoriale. Dans ce cas, suivant la pensée de Henri Bergson, dans les *Deux sources de la morale et de la religion* (1932), tout en s'inspirant de la pensée durkheimienne sur le fait social, la coercition imposée par la société sous forme d'obligation morale et du droit, munie de l'exigence d'une recherche de relation authentique avec l'autre fait de la religion conservatrice et préservatrice de la cohésion sociale (Bergson, cité par Warnier, *Op. cit.*, 180). De même, dans les anciennes sociétés malagasy, la religion mise au service de la société assure la sécurité sociale.²³⁸

Considérée comme religion primitive et aussi religion des primitives, la religion des terroirs dont Bergson considère comme religion statique, enfermée et pratiquée au sein d'un petit groupe social « *contribue à la cohésion sociale et à la continuité de la société et c'est ce qui fait sa valeur* » (Evans – Pritchard, 1971 : 60). Dans les sociétés anthropologiques malagasy, société non – européenne, voire non – christianisée, une société pure, sans relation et interaction étrangère, la religion en terre malagasy, malgré sa diversité ne faisait pas l'objet de conflit social, intergroupe, ou interethnique. La multiethnicité n'entravait pas à la sacralité de

²³⁸ Dans ce cas, nous pouvons prendre comme exemple l'allégeance à Ikelimalaza, qui était un fétiche royal en Imerina. Au moment des temps forts tels que le *Alahamadibe* et *Alakaosibe*, ainsi que dans les autres cérémonies exceptionnelles comme le *Famadihana* (exhumation) ou *Vodiondry* (Fiançailles), le *Mpiandry* (gardien du sacré), révèle le danger qui va venir après une prière adressée à Ikelimalaza. Ainsi, pour ce sécuriser, les adeptes et les assistants lèchent du miel sur leur main, mettent du kaolin sur leur front et boivent de l'eau cherchée dans une source sacrée (fruit de notre enquête sur le culte d'Ikelimalaza et religion chrétienne dans le village d'Ambohijafy en 2011).

la religion de chaque groupe ethnique. La compétence en matière de manipulation du sacré contribuait même les autres ethnies ou royaume à se fortifier et à étendre sa domination : le cas du royaume merina. Des devins spécialistes du Sud – Est étaient au service du Roi Andrianampoinimerina²³⁹. A ce moment, la religion était instrumentalisée pour des fins politiques. Mais ce qui est important à cette époque c'est que la religion n'est pas objet de conflit. Diabolisation, infériorisation de l'autre, prosélytisme religieux n'étaient pas à la carte. Chaque société avait sa pratique religieuse et se respecte mutuellement.

8.3.2. Religiosité, sociabilité et intégrationnisme²⁴⁰

Se libérant de toute théorie sociologique ou anthropologique d'origine occidental – américaine, l'analyse socioanthropologique de la vie sociale des malagasy primitifs se base sur la prééminence de l'*Aina*. C'est sur ce flux vital et sur tout ce qui le constitue que se focalise la pensée intégrationniste. Autrement dit, presque tous les modèles théoriques hérités des écoles occidentales s'avèrent être déterministe. Déterministe dans le sens où un fait social, pour être scientifique, doit être considéré comme des choses (Durkheim E., 1987), mathématiquement manipulable, accompagné de théories scientifiques. Le recours à la mesure, à la quantification, à la technicité n'est pas à considérer dans cette analyse de la religiosité primitive malagasy. Ce qui y est essentiel c'est de considérer *l'Aina* comme élément fondamental dans la compréhension de la dynamique sociétale de ces sociétés anthropologiques malagasy.

Dans la pensée malagasy, *Aina* signifie, le flux vital, le corps animé par ce flux vital. Le flux vital met en exergue la vie issue d'une union parentale ou conjugale ; d'où le nom *sombin'ny aina* ou *silaky ny aina* (une partie de la vie). Mais cet *Aina* va au – delà de cette particularité, quand le malagasy dit « *aiko ity* » (cela fait partie ou constitue ma vie), la conception du *Aina* va jusqu'à la conjugaison du cosmos environnemental, des relations sociales (inter ou intrasociétaires), de toute la communauté territoriale. C'est cet *Aina* qui anime, alimente et fortifie le *Fihavanana*. « *Tanan-kavia sy havanana, izay didy maharary* ».

²³⁹ Ce point, nous l'avons déjà mentionné dans la première partie

²⁴⁰ S'inspirant de la recherche anthropologique fait par le Père Robert Dubois, entreprise dans le bas Faraony, nous avons pu en déduire un élément très important qui anime les manières de vivre, de penser, d'agir et même de sentir des malagasy des sociétés traditionnelles voire anthropologique selon une vision européocentriste. En parlant de l'*Aina* comme un atome ou un élément de base de toute action sociale, de tout comportement social, ce flux n'est pas seulement ce qui anime l'homme en tant que dasein, mais tous les étants qui contribuent à la survivance de cet élément sociodynamogène font partie de cette *aina*. Autrement dit, un européen dira volontiers qu'il possède la vie ; il tend ainsi à le situer dans le domaine des avoirs qu'il détient personnellement. Un malagasy affirme qu'il est son *Aina*, que son proche parent est son *Aina*, l'*Aina* ne lui appartient pas mais constitue son être (1975 : 49).

« Izay iray vatsy iray aina ». Toute forme de sociabilité, d'activités collectives tend vers la valorisation et la protection de cet élément sociodynamogène, y compris la vie religieuse. Mais comment tout le monde peut s'identifier, s'intégrer dans cette sphère axiologique consolidant la personnalité corporative des anciens malagasy ?

L'unité au niveau de l'*Aina* est à la foi ontologique et objective. Objective dans le sens où sa transmission issue des relations conjugales repose sur un fondement objective, créer, renouveler, pérenniser le *Fihavanana*. Et ontologique parce que le *Aina*, un flux vital dynamogène constitue l'être d'un individu. C'est ce flux dynamogène qui est l'atome de toutes les relations, interactions au sein de la société malagasy. C'est pour le respect de l'*Aina* que les protomalagasy préservent ses relations avec son environnement humain et naturel. Plus profondément, l'*Aina* est un principe unificateur, la base de toute action individuelle et collective. Sans le respect de ce flux dynamogène, le *Fihavanana* est détruit. Détruire le *Fihavanana* c'est rompre la continuité de la vie sociétale.

Cette base anthropologique explique bien l'existence du pluralisme unifié dans les pratiques religieuses des protomalagasy. Malgré la pluralité des palladiums d'allégeance, la présence historique de l'islam au sein de la société, la diversité religieuse n'était pas considérée comme un problème social. D'où le vieux dicton : « *Andriamanitra iray ihany no ivavahana* ²⁴¹ ». Ce qui prime c'est le *Fihavanana*, cette diversité contribue même à la pérennité de cette valeur collective. C'est l'*Aina* qui est religiogène, et les pratiques religieuses servent de le pérenniser et surtout de stabiliser, d'harmoniser toute la société.

²⁴¹ Littéralement, on ne prie qu'à une seule divinité.

Figure 6 : La pensée intégrationniste malagasy



Source : Modélisation personnelle, Avril 2021

8.3.3. La conception évolutionniste et douleurs négro-africaines

8.3.3.1. Situation coloniale : compromis idéologique et déculturation

Noël Gueunier a déjà mentionné que l'Islam fut négligé par des recherches en sciences sociales. Sa présence en terre malagasy est légèrement mentionné dans les recherches en histoire entreprises par des occidentaux. A titre d'illustration, la recherche faite par Bruno Hübsch ne l'a mentionné qu'en un petit passage indiquant qu'une partie des cultures malagasy est hérité des cultures musulmanes (1992 : 13 – 21). Le cours d'histoire des classes élémentaires même enseigne que c'est le portugais Diégo Diaz qui a vu Madagascar le 10 Août 1500. C'est la coïncidence avec cette date, fête du diacre martyr – saint Laurent –, qu'on a nommé la grande île, île Saint Laurent. Et cela pour dire que cette découverte falsifiant l'histoire est d'origine occidentale, et ce sont les occidentaux ont eu le premier intérêt sur cette île.

Comme nous l'avons vu, malgré la pluralité des religions autochtones, ces religions, nous le rappelons, ne sont pas des sujets de conflits. Comme les anciens malagasy disaient : « *Sakamalaho sy havoza, samy manana ny hanitra ho azy* ». Toutes les religions dans les sociétés dites « anthropologiques » malagasy sont sur les mêmes pieds d'égalité.

« *Andriamanitra iray ihany no ivavahana* », un adage souvent utilisé pour alléger ou pour anticiper toute sorte de conflit religieux. Mais à l'arrivée missionnaires, émissaires et colonisateurs étrangers, une hiérarchie de cultures, de religions gagnaient du terrain. En général, cette hiérarchisation culturelle se fonde sur le progrès technique et avancée scientifique européocentriste affirmant la supériorité de leur civilisation sur les autres sociétés humaines. Les cultures européennes, imprégnées de christianisme et du rationalisme, représentaient l'absoluité de la civilisation occidentale, le sommet de l'évolution humaine (Somé M., 2001 : 42). Les sociétés anthropologiques dites aussi primitives ne représentent que le premier stade de l'évolution humaine. Sur ce, voici ce que Somé affirme :

« La pensée anthropologique, qui se construit autour des descriptions des voyageurs et qui inspire la théorie darwinienne de l'évolutionnisme, corrobore le concept fondamental d'une hiérarchie des cultures et des civilisations humaines. Pour atteindre à la civilisation, les sociétés humaines doivent suivre une « ascension continue et franchir des degrés d'évolution allant du stade primitif à la sauvagerie et à la barbarie. Les théories anthropologiques faisaient une large part au système de classification des sociétés humaines au détriment de l'étude de leurs systèmes sociaux et politiques » (Ibid., p. 43).

Cette vision occidentale – européenne s'avère être une réfutation, voire une infériorisation des sociétés et des valeurs typiquement négro – africaines. Ces théories considéraient conséquemment que l'Afrique, notamment l'Afrique noire ne peut rien apporter à l'Europe, du moins sur le plan moral et spirituel (Ibid.).

De ce fait, aux yeux des anthropologues occidentocentristes, la conversion au christianisme pour ces négros – africains serait l'une des solutions pour leur salut et pour le développement de leur pays. Amalgamé des idées abstraites, incompréhensibles aux hommes primitifs, tout en ayant un dogme et une morale trop élevés, le christianisme apportera une nouvelle reconfiguration de l'Afrique malgré le discours victorieux sur la « sécularisation de l'occident » et le triomphe de la Réforme dans le monde religieux européen. En Afrique, selon certains adeptes de la méthode de la civilisation graduelle, la difficulté d'assimiler le christianisme doit passer d'emblée par l'Islam avant la conversion au christianisme (Ibid.).

Atteinte d'une cécité dans les sociétés européennes, critiquées par des philosophes modernes, le christianisme déformé et réformé de l'occident devient une religion dominatrice de l'Afrique. Subie d'une répulsion par les philosophes athées des lumières, considérée comme opium par Marx, rabaissant l'homme comme un chameau selon la conception de Nietzsche, réduite à la sphère privée après la révolution française de 1789 et après la promulgation de la

loi de la laïcité en 1905, la religion chrétienne, malgré ses multiples dissidents, accroissaient les douleurs noires par : la diabolisation de l'âme et de la culture africaine, la négation des religions traditionnelles africaines, la volonté évangélisatrice d'effacer les pratiques polygamiques, etc.

L'histoire politico – religieuse de Madagascar est liée à l'histoire politique de la France et de l'Angleterre.²⁴² L'entrée des anglais et des français dans l'île est assimilée à une sorte de mise en scène sociale. Du côté de la France, la mission de Gallieni à Madagascar c'est de faire enraciner les français avec ses cultures. Pendant les périodes précoloniales, les chercheurs étrangers s'intéressaient à des entreprises ethnologiques et anthropologiques au détriment de la culture malagasy. Les données cognitives sur les manières de penser et de vivre des autochtones les aidaient comment déstabiliser et coloniser cette société exotique. Depuis Flacourt, Maudave et parmi tant d'autres, les français commençaient à occuper la terre malagasy. Celle – ci fut considérée par les français comme leur « droit naturel ». Après de longue dispute sur le partage de colonies entre la France et l'Angleterre, Madagascar fut offerte à la France. Bref, le début de la colonisation française c'est le recueil des données socio – anthropologiques des sociétés malagasy, encore sous la royauté.

Du côté de l'Angleterre, après le partage des colonies, et pour maintenir la continuité de la relation entre Royaume merina et l'Angleterre, des missionnaires marginalisés politiquement et religieusement par le roi furent envoyés à Madagascar. Une diplomatie à l'envers, l'envoi de ces missionnaires anglais n'a rien à voir avec la continuité du royaume merina. Dans les colonies anglaises, l'anglicanisme fut utilisé pour l'évangélisation. Le LMS (*London Missionary Society*), secte puritain d'Angleterre, favorable aux idéologies et pratiques calvinistes, héritier de la Réforme de XVIème et XVIIème siècle, hostile aux pratiques catholiques et anglicanes, ayant destitué le roi Jacques I, fut envoyé pour s'occuper de l'enseignement, du changement de mentalité, et pour restructurer le royaume merina.

8.3.3.2. Instrumentalisation religieuse au service des colons

Les LMS envoyés par l'Angleterre, les Jésuites instrument politique entre les mains de la France avec leur capacité d'endoctriner les indigènes, furent utilisés pour changer la

²⁴²Diverses opinions sur l'histoire de Madagascar ont été synthétisées et confirment cette hypothèse. Les discussions sur le partage des colonies y est affiliées.

mentalité. Religieusement en conflit, tous les deux se mirent d'accord quand il s'agit du service des colons. Malgré les manœuvres politiques entre franchisants et anglicisants, la Reine Ranavalona II fut convertie au christianisme protestant. Une conversion massive gagnait du terrain au palais, la mode de vie à l'européenne envahissait les cultures princières merina, les *sampy* furent brûlés. Autrement, un grand bouleversement culturel et axiologique truffait la maison royale et tout le royaume merina : les missionnaires anglais arrivent même à changer le temps pour la célébration du bain royal ; or cela fut l'un des grands blasphèmes aux yeux des traditionnalistes malagasy. Bref, les missionnaires LMS ont atteint leur but : les merina sont religieusement en conflit.

Les jésuites, à leur tour, agissaient silencieusement, et apportaient des aides financières et matérielles pour les gens de la côte. L'armée française forçaient certains territoires royaux à devenir des nouvelles colonies et finissent par devenir des casus belli pour la France.

Au fur et à mesure que le LMS s'enracine et se développe, l'indigénisation, le déracinement culturel des colons s'accroissaient avec. On dit que seuls les britanniques peuvent aider et protéger les malagasy. La diplomatie est vaine, il suffit de demander à Dieu de résoudre les problèmes politiques. Au moment de la première guerre mondiale, les LMS inculquait à l'âme malagasy qu'ils ont pour ennemis les jésuites et les français, alors qu'ils s'alliaient pour combattre l'Allemagne. Face au manœuvre et au ruse des missionnaires anglais et français, les *Menalamba* cultivaient un comportement xénophobique et patriotique. Désirant de remettre en place le royaume d'Imboasalama et de Radama, vrais Rois, n'ayant aucune relation avec les jésuites et les LMS, les *Menalamba* les considéraient comme les seuls Rois indépendants et seuls sacrés. Les trois dernières reines ne sont que des folles, des jouets des étrangers. Finalement, les *Menalamba* ont compris que les missionnaires firent semblant d'être en conflit entre eux. D'où l'adage malagasy : « *Vazaha mody miady* ». Ces étrangers ont instrumentalisé la religion comme un moyen de destituer le royaume et de détruire les modèles sociaux de la « majorité exotique ».

Arrivé au pouvoir, Gallieni commençait à tuer tous les modèles patriotiques, y compris la « plus belle âme du pays » Rainandriamampandry. Des stratégies jésuites furent utilisées : exhumation des ancêtres royaux, désacralisation des lieux et objets sacrés. Déterrés, dénudés, ensoleillés, ces ancêtres royaux perdaient de sacralité. Les tabous ancestraux sont transgressés. En effet, les indigènes étaient psychologiquement affaiblis. Les familles princières ont perdu

leur place et leur prestige. Le Sacré (*ny Hasina*) et les sacrés (*ny masina*) sont blasphémés. Et Madagascar est devenu colonies françaises.

Déculturation, déracinement culturel et des pratiques religieuses antédiluviennes, destitution idéologique et axiologique, déséquilibres sociopolitiques et culturels, instrumentalisation des anciennes et nouvelles religions sont les concepts et les stratégies qui résument les actions coloniales. La conception du sacré est bouleversée par l'intégration du christianisme. Un passage du système politique « rexocentrique » vers une idéologie « christocentrique » occidentale est constaté par l'instrumentalisation de la religion dans le but de faire écrouler le royaume merina. C'est le Christ qui est Roi et non plus les rois, les humains. Une déstructuration socioreligieuse et une civilisation soumise voyaient le jour (Cf. Balandier, 2001). Foisonnement symbolique, imposition de la suprématie coloniale malgré sa minorité sont des faits coloniaux qui entretenaient des relations dialectiques et antagonistes : « dominants – dominés, colons – indigènes, blancs et noirs, etc. ».

Considérée comme une sorte de conduite novatrice des communautés exotiques et païennes, ou bien une sorte de phase technicienne, la situation coloniale, en s'inspirant de Georges Balandier comportait donc des dynamiques conflictuelles. Sur le plan superstructurel, indigénéité, paganisme, malgachéité, société atechnique sont des concepts et des faits qui révèlent incognito une infériorisation, un comportement ethnocentrique, une vision stéréotypée des sociétés colonisées. Ainsi, par compromis idéologique les missionnaires anglais et français instrumentalisaient la religion à la fois pour des fins politiques et surtout pour l'imposition de l'impérialisme occidental. La situation coloniale dans le contexte malagasy est très complexe. La dialectique « colons – indigènes » se présente à la fois comme une lutte identitaire et une lutte d'intérêt.

Bref, la situation coloniale est très complexe. Une minorité européenne s'est superposée à une majorité indigène de civilisations et de comportements différents. A fortiori, une forte imbrication du politique sur le religieux est constatée. Le contact de races et de cultures issus de la colonisation a réduit la religiosité autochtone à des cultures barbares. De même, l'Islam déjà installé n'a reçu aucune considération ni dans les recherches académiques, ni dans leur pratique religieuse. Sans considération religieuse ni culturelle la majorité noire est politiquement, religieusement et économiquement subordonnée à une minorité blanche et

chrétienne. Autrement dit, une minorité colonisatrice fonde sa domination sur une supériorité infrastructurelle et superstructurelle.

8.3.4. L'Islam colonial

Nonobstant, les musulmans indiens étaient au service des colons au moment de la colonisation. S'occupant de diverses constructions coloniales, ces diasporas indiens finissent par se naturaliser français. Cette naturalisation leur permet d'accroître leurs investissements, leurs attachements en terre malagasy ; le pays leur donne une grande opportunité économique. La mentalité islamique face au développement économique est différente de celle de l'occident – capitaliste (Austruy J., *Op. cit.*, 47). L'Islam solidaire, malgré leur appartenance à la nationalité française n'est pas attiré par l'individualisme occidental. Leur solidarité, héritée de leur appartenance religieuse se base sur la soumission à Dieu, sur le lien profond avec « l'*Umma* » qui exerce une contrainte sociale sur chaque membre. Epargnés de toute pression étrangère, les musulmans se préoccupaient de leur commerce plutôt que de la propagation de l'Islam durant cette période coloniale. Ce comportement altermondialiste est l'apanage de la culture musulmane. C'est une sorte d'hostilité à l'occident qui tue la religion.²⁴³

La dynamique musulmane est tout d'abord universaliste. L'*homo islamicus* en tant que *homo religiosus*, le noyau dur de ces activités quotidiennes c'est la foi (Massignon L., 1955). C'est pour cela que les musulmans de la colonisation, malgré leur forte implication dans les activités commerciales n'ont jamais eu pour but d'exploiter la classe ouvrière. Dans une optique sociologique, loin d'une pensée économique occidentale capitaliste et celle du communisme marxiste, l'Islam reste égalitariste. Hostile au capital bancaire, aux impôts indirects sur les produits de première nécessité, l'Islam de la colonisation sous la forte influence des karanas a pris une position intermédiaire entre le capitalisme occidental prôné par les colonisateurs et les autres considérations marxisantes disant que « *toutes les organisations religieuses servent d'instruments de la réaction bourgeoise, elles sont au service et pour la défense de l'exploitation en vue d'abêtir la classe ouvrière* » (Monteil V., 1950 : 140).

²⁴³ Pourquoi on dit que l'occident tue la religion ? Ce que Moussavi Lari a bien mentionné dans la première partie que la culture occidentale par la forte industrialisation a complètement changé le mode de vie en société, la religiosité et surtout la mentalité et la spiritualité des occidentaux. Plus ils vivent dans l'abondance, plus ils se déshumanisent dans l'individualisme.

Ni capitaliste, ni communiste, les musulmans de la colonisation ne sont pas forts considérés par le monde politique et religieux de l'époque. Malgré leur appartenance à la nationalité française, leur religiosité vécue au quotidien semble n'avoir aucune contribution avec la politique colonialiste : l'exploitation de la masse colonisée par tous les moyens. Considéré comme une sorte de rupture avec la politique française, les musulmans de la colonisation ne se préoccupaient pas des œuvres prosélytiques, celles – ci prendront une ampleur dans la période post colonial. Une sorte de darwinisme religieux a gagné du terrain. Le christianisme avec sa subdivision en protestants et catholiques, strictement considéré comme un instrument entre les mains des colonisateurs, dominait le monde politique tananarivien.

A part les musulmans, la grande majorité de la population colonisée a subi une grande rupture à leur identité socio – culturelle. La politique de « *diviser pour régner* » lancée par Gallieni s'avère être une politique de « darwinisme social ». On élimine ceux qui sont plus patriotiques, on a même tenté d'éradiquer tout ce qui est de caractère traditionnel, y compris l'allégeance à des divinités non – occidentales, voire non – bibliques. Cette rupture a offert et a dessiné un nouveau paysage religieux. Les nouvelles religions importées servaient déjà comme un moyen de fragiliser les liens sociaux, de segmenter les sociétés en chrétiens (catholiques ou protestants) et en traditionnalistes idolâtres. L'intégration de ces « religions occidentales » est mise comme un avant – garde conduisant à accepter facilement le nouvel ordre social imposé par les colons. L'adoption du christianisme comme nouvelle religion était considérée, aux yeux des occidentaux colonialistes et des occidentalisés comme voie au développement.

Ces pratiques, considérées aussi comme « choses sociales » innovantes et destructrices restent suivant l'optique de Georges Balandier comme des moteurs conduisant à une régénération de la société. Ce changement ou cette régénération est « le travail de la société sur elle-même » (Balandier, 1977 : 233) sous l'influence des facteurs externes (la colonisation) ainsi que la réponse, les réactions de la société d'accueil. Avec l'intégration de diverses religions dans l'espace urbain d'Antananarivo, l'Islam arrivé le premier n'a apporté une grande innovation sur la vie quotidienne, sauf certains aspects au niveau de la culture. Mais le christianisme des colons avec sa vocation coloniale de changer la mentalité, de détruire ou de perdre l'identité culturelle des natifs a constitué l'un des grands facteurs de changement social. Tout cela signifie selon l'optique balandierienne que les sociétés africaines, malagasy, tananariviennes ne sont pas figées dans l'immobilisme des traditions (Voyé L., 2008). Les faits

religieux précoloniaux, coloniaux et postcoloniaux ont montré que des changements sur l'appartenance religieuse et la religiosité sont remarquables (Ibid.).

8.4. Situation religieuse postcoloniale et visibilité musulmane

La période postcoloniale dans la société tananarivienne peut être divisée en deux grandes étapes, sans considérer la présence islamique et la considération des musulmans de la première république. Cette première république a indirectement révélé la visibilité musulmane dans l'île par la nomination d'un ministre responsable des affaires comoriennes. Mais à partir de la deuxième république, sous la présidence de l'Amiral Didier Ratsiraka, l'effet de l'idéologie athée diffusée en ce moment a fait accroître, selon nos enquêtes auprès des politiciens et dirigeants religieux, le pluralisme religieux. Ce fait, comme une vengeance idéologique envers les grandes églises, rassemblées au sein du FFKM a pour but d'affaiblir l'influence sociopolitique de ces dernières et surtout pour désertir leurs lieux de culte.

Parallèlement, un nouveau dynamisme constaté dans le monde politique a vu le jour. Le Président en exercice a intégré certains musulmans membres du FSM au sein du gouvernement, entre autres : Hussein Abdallah ou Azaly Ben Marouf (cf. Pellerin M., 2014 : 10). Ce Président soumis à de diverses rumeurs sur des actes terroristes ainsi que suspecté d'être un allié d'Al-Qaïda, ayant développé des accointances avec des Républiques arabes socialistes comme l'Algérie et bénéficiait de l'appui d'une partie de la communauté musulmane indienne et malgache (Ibid.). Sans parler de la visibilité soudaine des musulmans dans la ville d'Antananarivo, ces relations « soit – disant » diplomatique a apporté une influence sur la conception de la situation religieuse.

Selon le qualitatif de Balandier, cette relation diplomatique à forte connotation religieuse est ambiguë. C'est ambigu dans le sens où la mise en place d'une ouverture politique endogène amalgamée des influences islamiques exogènes représente une tentative d'une islamisation du pays ; mais une islamisation cachée dans une relation amicale et diplomatique. Or, cette relation n'est qu'un début ou un prétexte d'une interaction terroriste. A ce point, la recherche de Mathieu Pellerin a explicité des faits très saillants :

« Depuis les attentats de Dar Es Salam et de Nairobi en 1998, Madagascar est suspectée de servir de territoire de transit pour les djihadistes... le président Didier Ratsiraka comme un, suspecté d'être derrière l'importation de tee-shirts Ben Laden... chaque séquence géopolitique propice au développement du terrorisme crée son lot de fantasmes à Madagascar. Déjà dans les années 1990, le développement d'un terrorisme iranien – qui avait notablement frappé la France

– avait abouti à l'arrestation d'un membre de l'influente famille indienne Hiridjee, suspecté d'être engagé dans des activités à caractère terroriste. » (Ibid.)

Tous ces faits ont en quelque sorte tenté de changer ou de renverser les legs coloniaux vécus depuis la première république. La colonisation, par la forte implication des missionnaires chrétiens au sein de la société tananarivienne a abouti à une forte christianisation de la ville. Dominante notamment en démographie religieuse, et par son intervention sur le plan de l'éducation, la religion chrétienne, notamment la religion catholique fut embourgeoisée. La nouvelle orientation du Président dans sa politique par la mise en place de la Révolution socialiste peut être considérée comme une marginalisation de la religion chrétienne. Des enchaînements entre politique, diplomatie, philosophie marxiste, ainsi que la concaténation du colonial au postcolonial sont scrutés à la fois comme rupture et continuation. Rupture au sens où l'individu qui avec ses stratégies d'acteurs politiques et sociaux tente de tourner sa boussole religieuse à l'envers. Une triple option d'orientation diplomatique et idéologique a fini par troubler la situation religieuse. Le passage du christianisme au socialisme athée nanti d'une relation diplomatique avec des pays islamisés tente d'affaiblir la domination du christianisme occidental hérité des missionnaires occidentaux.

Etant une stratégie d'acteurs politiques, cette multifonctionnalité diplomatico – idéologique s'avère être une dynamique de processus politique visant à renverser les grandes Eglises chrétiennes comme un adversaire politique. Adversaires dans le sens où ces dernières ne cessent d'interpeller les acteurs politiques au moment où leurs approches ou leurs actions ne valorisent pas la dignité humaine et n'aboutissent pas à la recherche des biens communs. En plus, cette stratégie est aussi prise comme un processus téléologique jamais anachronique. La marginalisation idéologique du christianisme local, la mise en place d'une relation asymétrique mais hégémonique entre les religions laisse un espace pour un tremplin d'une autre religion qu'est l'Islam. Ce dernier avec la promulgation et le respect de la laïcité est libre de s'implanter partout. S'implanter auparavant, s'émerger ensuite par des stratégies politiques, l'Islam des périodes coloniales et celui de l'aube de l'indépendance n'est pas celui avec qui nous vivons aujourd'hui. Notre société est pleine de nouveaux musulmans.

La deuxième étape de la période postcoloniale, débutée de la transition de 2009 jusqu'aujourd'hui a accru la visibilité musulmane dans la société tananarivienne. Les périodes de crise ont favorisé l'implantation de plusieurs mosquées, ainsi que l'interaction entre les musulmans anciens et nouveaux. Des politiciens ont révélé l'existence des mains musulmanes

pour contribuer financièrement à la destitution du président hostile à l'émergence musulmane surtout dans le domaine de l'économie et de la religion²⁴⁴.

De même, la multiplication des accords de coopération avec les pays fortement islamisés qu'il soit sunnite ou chiite a favorisé l'intégration des nouveaux musulmans tant à Antananarivo que dans tout Madagascar. Cette postcolonialité socialement et religieusement mouvante est le fruit d'une dynamique « du dehors » : la politique des pays islamisés avec leurs intérêts économiques et religieux dans toute l'île. Mais c'est aussi le résultat des faits sociopolitiques « du dedans » : la pauvreté flagrante, l'incapacité à exploiter les ressources naturelles, l'instabilité politique, etc. Ces dynamiques sont surtout maintenues par la francisation à la copie – collé de la constitution malagasy : l'importation de la loi de la laïcité française de 1905.

Valorisant la liberté religieuse, l'égalité entre les religions, la liberté individuelle de manifester publiquement sa conviction religieuse, ainsi que la tolérance religieuse, la laïcité reste un moyen pour l'Islam de se propager avec sa potentialité économique venant des pays pétroliers et celles des bourgeois musulmans tananariviens. La tolérance religieuse, prônée par la laïcité « *est dans une société laïque, le moteur des droits individuels au sein des sociétés modernes multiconfessionnelles* » (Habermas J., cité par Bayart J – F, 2007). Introduite par Gallieni durant la période coloniale et institutionnalisée dans la constitution postcoloniale, surtout à partir de la seconde phase de la troisième République, la laïcité est silencieusement instrumentalisée pour déstabiliser d'autres institutions religieuses. Aussi, cette loi permet à certains sujets religieux de s'infiltrer dans le monde du / de la politique.

²⁴⁴ Le Président Ravalomanana, un ancien vice – Président de la FJKM, chrétien fervent a témoigné de sa position envers l'Islam. En plus, avec la confirmation de certains politiciens, sa destitution a été effectuée avec la contribution de certains richissimes musulmans. (Résultat d'enquête dans sa localité le 05 Décembre 2017).

Figure 7 : Spirale d'instrumentalisation de la religion et de la politique



Source : Modélisation personnelle, Avril 2021

L'émergence du pluralisme religieux n'est donc pas fortuite. Les pratiques politiques héritées de la période royale ont déjà engendré une pratique libre de la religion malgré que le protestantisme fût déjà vu comme religion d'Etat. A ce moment l'appartenance religieuse était comme un moyen de distinction sociale et moyen politique. Cette dynamique génétique continue dans la période postcoloniale. Ce moment a révélé des pratiques instrumentalisatrices

de la politique et des religions. Ces pratiques, dans la société tananarivienne, se manifestent comme un cercle vicieux : instrumentalisation de la politique pour des fins religieuses et instrumentalisation de la religion pour des fins politiques. C'est une pratique invariante au sein de la société tananarivienne depuis la conversion de la Reine Ranavalona II. Mais au fond, c'est la pauvreté qui est la base de cette instrumentalisation. Après le prosélytisme chrétien de la colonisation, c'est l'Islam qui prend le relais de nos jours tout en suivant les mêmes lignes.

Chapitre 9 :

PORTRAIT SOCIOLOGIQUE DE L'ISLAM TANANARIVIEN

La situation pluraliste de l'espace tananarivien est l'une des manifestations de sa caractéristique cosmopolite. La situation de multiculturalité et de plurireligiosité est non seulement signe d'hétérogénéité des sociétaires dans divers domaines de la vie, mais aussi c'est un point qui manifeste que conflictualité, concurrence, discrimination, fusion règnent dans ce terrain d'étude. Parlant de multireligiosité, l'Islam malgré sa subdivision est assujetti à ces formes d'existence sociétale, et reçoit de façon exceptionnelle diverses représentations des sociétaires et des institutions religieuses ou autres. Ce volet va être consacré à voir comment peut – on représenter l'Islam à partir des qualitatives qu'on a évoqué dans la partie précédente.

9.1. Islam, migration et représentations socioreligieuses

9.1.1. Urbanisation complexe et territorialisation religieuse

La ville d'Antananarivo est remarquable par l'existence d'une cohabitation religieuse généralement pacifique. En tant que capitale politique de Madagascar, cette ville avec son caractère paroxystique, dominée par la multiplicité des échanges commerciaux, économiques, culturels, même politiques présente un objet de recherche particulièrement fascinant : le pluralisme confessionnel. Cette ville est donc un carrefour des religions, un lieu de rencontre ainsi que d'affrontement entre les religieux. Ces divers enjeux munis de la complexité des stratégies de ses sociétaires rendent cet espace propice à la prolifération des confessions religieuses ainsi qu'aux recherches scientifiques.

Saturée par toute une gamme de relations économiques, culturelles, démographiques, diplomatico-politiques, cette ville abritent donc une population très cosmopolite. Races, religions, ethnies y sont des éléments de différenciation (Juteau D., 2003 et Bastenier A., 2004), et des constructions sociales constituant une frontière symbolique (Molnàr, 2002). Dans cette ville cosmopolite, des chrétiens largement majoritaires pourtant subdivisés en vétérochrétiens et néochrétiens occupent plus de place dans un univers symbolique (Dubois J., Durand P., Winkin Y., 2013). Cette pluralité grâce ou à défaut de la structure confessionnelle est le résultat d'une organisation sociopolitique sous couvert de la laïcité.

Les quartiers sensibles, cosmopolites, où les représentations raciales, comme ceux des 67 ha et Ambohipo, sont plus remarquées révèlent un taux très élevé de présence musulmane.

Les observations faites ont montré que ces quartiers, avec leur caractère cosmopolite et démographiquement pléthorique, sont des lieux où on a constaté une forte migration. Cette migration est souvent irrégulière. Il y a des étudiants qui n'ont même pas d'attestation de migration. Dans ces quartiers, la mixité religieuse est fortement appréhendée. Une concentration des musulmans est généralement remarquable autour de leurs Mosquées.

En plus, les musulmans, démographiquement minoritaire mais religieusement potentiel, sont distingués par la territorialisation de leur communauté en général (Trouillet P-Y. et Lasseur M., 2016). Habiter à proximité de ses coreligionnaires exprime l'un des modes de vie des musulmans, notamment étrangers. Cette proximité avec ses voisins traduit une propension de l'homme à vivre avec ses proches (Anastiassiadou – Dumont, 2005 : 9 – 30), un rapprochement avec ce qui est familier (Schnapper, 1998 : 147 – 149). La société tananarivienne est donc compartimentée en des secteurs d'habitation selon l'appartenance religieuse. Et cela spécialement pour les musulmans étrangers (khojas et bohras). Une cité est strictement réservée aux membres d'un seul groupe confessionnel (cité Firaisana pour les musulmans chiïtes khojas, et à Anosizato autour de la Mosquée pour les Bohras). Des espaces proprement communautaires sont visibles tant au niveau religion qu'au niveau de la pratique des activités quotidiennes. Sociologiquement parlant, cette territorialisation ne signifie pas cloisonnement identitaire, religieux et communautaire ou imperméabilité sociétale. Outre les raisons sécuritaires, ce mode de vie isolé est l'expression de la quête de visibilité sociale, voire un moyen d'affirmation identitaire. En plus, ces quartiers réservés sont des lieux où chaque sujet religieux perçoit son sentiment d'appartenance religieuse et son sentiment identitaire.

A côté de ses « quartiers spécifiquement religieux et collectivisés » se trouvent des marqueurs d'identité fortement visible : les mosquées. Leur présence au sein de la ville tananarivienne se considère comme un élément fondamental de l'affirmation de l'appartenance religieuse. Élément d'identification²⁴⁵, vecteur de toute une gamme de symbolismes, avec leur caractère fascinant et gigantesque par rapport aux églises, les mosquées musulmanes de la

²⁴⁵Dans *Le Pèlerin et le Converti*, Danièle Hervieu-Léger conceptualise quelques modalités de l'identification des individus à une religion. Elle discerne quatre dimensions de cette identification (p. 72-74). Les lieux de culte font partie de la dimension culturelle de la religion. Cette dimension culturelle est constituée de l'ensemble des éléments cognitifs, symboliques et pratiques. Elle comprend le patrimoine d'une tradition particulière : la doctrine, les livres, les savoirs, leurs interprétations, les pratiques et les codes rituels, l'histoire – savante et légendaire – du groupe, les représentations et modes de pensée sédimentés dans les pratiques des communautés, les habitudes alimentaires, vestimentaires, l'art, les connaissances scientifiques développées en lien avec ces croyances, etc.

société tananarivienne sont en quelque sorte le reflet d'une domination symbolique²⁴⁶ ; une domination exprimée architecturalement.

La spatialisation des lieux de culte musulmans ou mosquées se trouvent généralement dans les plaines remblayées. Par rapport aux anciennes religions implantées dans la ville, ces lieux sont plus remarqués par sa position d'infériorité. Les anciennes églises de la Haute – ville, actuellement classées parmi les patrimoines monumentaux, exerce ainsi une fonction symbolique. Elles révèlent la religiosité ou plus précisément l'appartenance religieuse des anciens princes et nobles de l'Imerina. Ce qui signifie qu'il y a une interdépendance entre classe d'appartenance, classe politique et implantation des lieux de culte. En plus, l'implantation des lieux de culte conduisant à penser à la territorialisation des espaces religieux dépend des conditions politiques, économiques et sociales des sociétaires et des immigrants (natifs ou étrangers).

En ce qui concerne l'implantation musulmane dans la ville d'Antananarivo, et si on se base sur l'histoire, l'implantation de la religion musulmane est donc le fruit du mouvement migratoire des indiens commerçants et des gens du Sud – Est venus pour le service royal (cf. Kasanga F., 1955). Pour les immigrants indiens, les conditionnements économiques du milieu jouent un grand rôle pour la pérennisation de leur installation en milieu urbain. Les vieux quartiers des commerçants urbains de Tsaralalàna alimentent à la fois une stratégie d'intégration pour ces étrangers (Cf. Blanchy S., 2007). Ainsi les milieux populaires urbains, généralement dominés par des commerces Karana musulmans servent d'un laboratoire des relations entre l'économie, la religion et l'espace.

La dynamique urbaine de spatialisation religieuse revêt un paradoxe d'appartenance religieuse. D'un côté, les quartiers populaires de la ville par l'influence du pluralisme confessionnel est un lieu de mutation pour les anciennes religions (Vieillard – Baron H., 2016) ou bien un lieu de désaffiliation institutionnelle. A titre d'illustration, les bas – quartiers tananariviens abritent des petites nouvelles institutions religieuses désaffiliées à leurs églises souches : l'Eglise Guerrier du Christ séparée de l'Eglise FJKM, les réveils spirituels catholiques

²⁴⁶ Dans ce passage, nous avons parlé de la domination symbolique dans le sens où la mosquée est une architecture religieuse nécessitant une somme faramineuse. Donc elle révèle la culture, la solidarité du groupe ainsi que sa potentialité économique, soit au niveau national qu'international. Et avec toutes les décorations imposées sur le lieu de culte, une forte culture attachée au sacré est tant remarquée. Donc, une mosquée est un symbole gigantomachique.

mutés en Vaovao Mahafaly (Bonne Nouvelle) séparée de l'Eglise catholique. De l'autre côté, vu le caractère pléthorique des quartiers tananariviens et la précarité de la majorité de ses occupants, ces quartiers populeux deviennent, après les mutations confessionnelles un point d'appui majeur des religions récemment implantées, y compris l'Islam avec ses divisions en sunnite ou chiite.

Avec les pratiques prosélytiques de ces nouvelles religions, la visibilité des mutants religieux dans ces quartiers, la forte implantation et présence des nouveaux lieux de culte reflète l'existence de la pluralité du « marché confessionnel ». Riches en offres confessionnelles et pauvres en accès au bien – être, les milieux populaires de la ville est le laboratoire d'instrumentalisation de la pauvreté de ces habitants. Par la croissance des mutations religieuses, des implantations confessionnelles, les religions des bas – quartiers tananariviens raffermissent sa construction sociale.

9.1.2. Race, ethnies et Islam à Antananarivo

En principe, le problème de racialisation ou d'ethnisme relève des séquelles de la colonisation. Autrement dit, la question de race découle de l'histoire de la traite négrière et de la colonisation qui a donné lieu à une véritable technologie de race (Larisse A., 2019). Un marqueur ethnico – racial, fruit des rapports de domination et de pouvoir, un phénotype issu d'un lieu d'origine ou d'appartenance culturelle ou confessionnelle, un élément d'une altérité absolue, s'inscrivant dans des dynamiques politiques, économiques et culturelles qui dépasse l'intentionnalité individuelle (Poiret, 2011), la race dont nous parlons ici dans la question d'islamisation de l'espace urbain d'Antananarivo est le fruit du processus d'intégration des religions durant les périodes précoloniales.

Sachant que l'ère antéchrétienne tananarivienne n'a enregistré que la contribution des trois (3) Antemoro, venant du Sud à la royauté d'Andrianampoinimerina. Ce qui signifie que l'installation musulmane dans le haut - plateau est en relation avec l'histoire de la migration des gens des côtes de Madagascar dans le centre-ville. Ainsi la question d'ethnie ou de race évoquée dans ce volet est loin de toute connotation ethnocentriste, voire infériorisation raciale. Seulement, il convient de confirmer que les musulmans installés dans la ville d'Antananarivo même dans les périodes précoloniales ne sont que des immigrants étrangers et locaux. Habitée par une majorité chrétienne, la ville d'Antananarivo abrite aussi des musulmans numériquement minoritaires. Des musulmans venant du Nord de Madagascar, du Sud – Est ou bien des

Antakarana, Sakalava, Antemoro constituent la majorité de la population musulmane malagasy d'Antananarivo.

Cette différenciation ethnico – raciale ne fait pas l'objet d'une discrimination au sein de la société. Par l'existence d'une infinité de contacts raciaux, ethniques et culturels, et par l'influence des modes de vie occidentaux marqués par l'individualisme des citoyens, la « question musulmane » avec sa caractéristique de forte présence côtière a contribué à l'inter – reconnaissance de l'autre dans sa particularité. Dans les quartiers tananariviens, les musulmans malagasy se voient solidaires entre eux. Ils sont proches et accessibles à ses coreligionnaires, ses co – ethnies, et parfois avec certains de ses co – sociétaires. Ce fait exprime leur intégration définitive dans la société ; pourtant à cause leur présence minoritaire la différenciation est toujours observable. Cette différenciation se manifeste par des exclusions issues de mauvais regard des autres, voire par des gestes ou paroles stigmatisantes.

Etant donné que les catégories raciales sont des constructions sociales et constitue une frontière symbolique (Molnàr, 2002). Cette typologie dissimule une vision stigmatisante ; une stigmatisation liée à l'espace, à l'activité économique, à la race. De plus, ces frontières raciales entretiennent dans l'imaginaire des sociétaires non seulement des représentations raciales mais révèlent aussi les classes d'appartenance de l'individu à laquelle s'imbrique son obédience religieuse : sunnite ou chiite²⁴⁷. En plus, la racialisation religieuse va de pair avec l'œcoumène quotidien, c'est – à – dire avec le territoire d'habitation. Les chiites vivent généralement dans des quartiers aisés ou résidentiels, et les sunnites comoriens et malagasy dans les quartiers populaires, les bas – quartiers. Cette territorialisation du religieux est connexe à son appartenance ethnico – religieuse et en quelque sorte à l'activité journalière des adeptes. Ce qui signifie que les sunnites comoriens ou malagasy appartiennent en général à la classe moyenne. Ils vivent de leurs modestes activités génératrices de revenus en général.

En ce qui concerne les comoriens,²⁴⁸ différentes raisons de migrations ont aussi favorisé depuis des années la forte comorianisation de l'Islam. Puisque l'île de Comores est administrativement rattachée à Madagascar durant la période coloniale, la colonisation française par les besoins importants en main d'œuvre encourageait l'installation comorienne

²⁴⁷ Sur ce point, nos observations ont fourni que la majorité des musulmans étrangers sont des riches et appartiennent généralement à la branche chiite. Pourtant, les malagasy appartenant à des classes moyennes et / ou démunies sont membres de la branche sunnite.

²⁴⁸ Nous parlons ici seulement des migrants comoriens de Madagascar.

dans différentes villes malagasy, y compris Antananarivo (Delval, 1978). Très diversifiés dans les activités génératrices de revenus, les pratiques coutumières et religieuses (mariage avec des malagasy, construction des mosquées et écoles coraniques) de ces comoriens appartenus à la religion musulmane font preuve d'une volonté d'implantation définitive (Rajaonah F., 2003). Pour ces comoriens, la religion musulmane est un héritage familial pratiqué depuis son expansion.

Enfin, la karanisation de la religion musulmane constitue l'aspect le plus ancien à Madagascar. Des karanas musulmans s'immigraient systématiquement à Madagascar depuis la fin du XIX^e siècle. Intéressés par des activités économiques en terre malagasy, ils s'intègrent dans l'île avec ses modes de vies, y compris la religion. Pour les étrangers, la migration n'est donc pas une simple entrée dans un pays d'accueil, mais c'est toute une immigration identitaire. Pour les karanas, leur rôle socio – économique au sein de la société tananarivienne qui les diffèrent des autres immigrants. Grâce à leur potentialité économique au sein de la ville, ce sont les musulmans indiens qui constituent généralement les bourgeois tananariviens. Malgré la diversification de leur appartenance religieuse, tous les karanas sont trivialement assimilés à des musulmans. Cette vision classante²⁴⁹ part non pas de leur habitude culturelle mais plutôt par leur physiologie. Les karanas barbus sont gratuitement confondus à des musulmans.

En plus de ces bourgeois musulmans, il y a aussi des musulmans de classe moyenne, généralement sunnites, composés majoritairement des comoriens et des malagasy. Quotidiennement, ces autres musulmans se trouvent dans des quartiers populaires, pauvres et multiculturels. Dans ces quartiers cosmopolites²⁵⁰, notamment dans les milieux universitaires, une cotiérisation de l'Islam tananarivien est fortement visible. Autrement dit, dans ces quartiers, ce sont les gens de la côte – en raison de leurs migrations professionnelles et estudiantines, ainsi que de la pratique du marchand ambulant, etc. – qui représentent en gros l'Islam malagasy, quelle que soit leur branche d'appartenance religieuse : sunnite ou chiite. Mais en général, les malagasy adeptes de l'Islam sont des sunnites²⁵¹. Petit à petit, par le contact permanent avec les autres religions et sociétaires, des nouveaux musulmans voient le jour. Des mariages

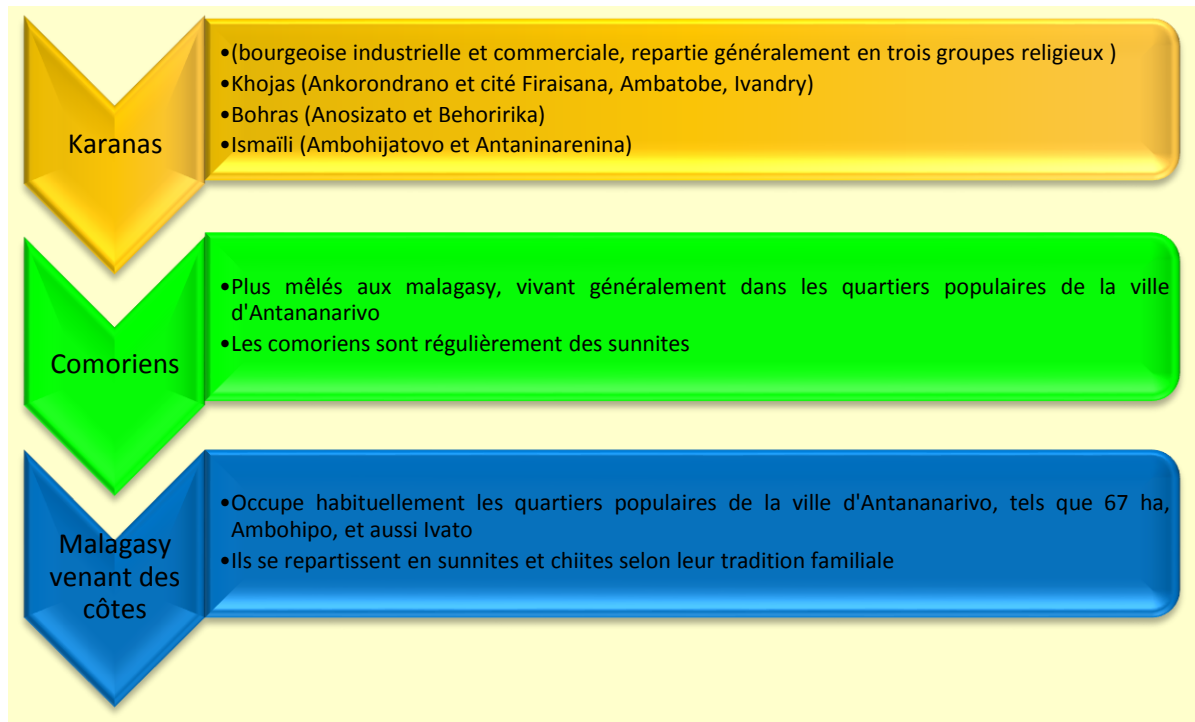
²⁴⁹ La plupart de nos enquêtés, de par leur habitude généralisante et par leur représentation sociale des musulmans considère tous les indiens, pakistanais comme des musulmans.

²⁵⁰ Les quartiers cosmopolites tananariviens ne sont pas tous des bas – quartiers, il y en a aussi des quartiers cosmopolites estudiantins, à l'exemple des quartiers universitaires : Ambohipo et Ambolokadrina.

²⁵¹ Selon les documents racontant l'histoire migratoire de Madagascar, les premiers musulmans venus à Madagascar sont des musulmans sunnites (Cf. par exemple les œuvres de Gabriel Ferrand et ceux de Verin P.)

interreligieux, des mobilités religieuses issues des actes prosélytiques ou par conviction personnelle, ont favorisé l'émergence des néophytes musulmans. Ce qui signifie que l'Islam en terre malagasy, plus précisément dans la ville d'Antananarivo procède graduellement à l'ère actuelle, à l'attraction des citadins à cette religion.

Figure 8 : Typologie des musulmans tananariviens



Source : Typologie de l'auteur, Mai 2021

9.1.3. L'Islam tananarivien, une minorité religieuse face à une majorité chrétienne

Jules Deschênes définit la minorité comme :

« Un groupe de citoyens d'un Etat, en minorité numérique et en position non dominante dans cet Etat, dotés de caractéristiques ethniques, religieuses ou linguistiques différentes de celles de la majorité de la population, solidaires les uns des autres, animés, fût – ce implicitement, d'une volonté collective de survie et visant à l'égalité en fait et en droit avec la majorité. » (1986 : 255)

Cette question de minorité entre dans les faits religieux. Dans la ville d'Antananarivo, le passage d'une minorité musulmane à une forte visibilité est au cœur des débats institutionnels. Les musulmans sont numériquement minoritaires avant l'arrivée des nouveaux musulmans, les néophytes. Les premiers habitants de la ville s'occupaient plutôt de leurs activités marchandes. Mais c'est plus tard qu'ils commencent à faire du prosélytisme religieux. La colonisation n'a fait que favoriser le christianisme.

Socialement délaissés par les institutions politiques²⁵², ces minorités musulmanes se solidarisaient pour revendiquer une considération égalitaire comme la minorité chrétienne appartenant à des nouveaux groupements religieux. Une égalité en fait et en droit fait l'objet de leur requête en vue d'obtenir au moins une légitimité. Ce qui est sociologiquement valable c'est que cette dynamique collective est résultante de toutes les attitudes et les relations qu'ils entretiennent avec la majorité dans leur vie quotidienne. C'est aussi une dynamique qui vise à changer leur identité timide en une identité forte et visible, à se démarquer de la pression ou de l'exclusion de la majorité chrétienne²⁵³. Une dynamique qui leur fait sortir de l'oubliette institutionnelle. A fortiori, l'attitude minoritaire tend vers la reconnaissance de la différence religieuse, exempte de subordination (Brizay F., 2018). En d'autres termes, l'intervention musulmane à revendiquer la mise en calendrier des deux grandes fêtes met l'accent sur deux points liés à la Déclaration universelle du Droit de l'homme et aux principes de la laïcité : la tolérance religieuse et la non – discrimination religieuse dans tous les domaines.

Par rapport à la majorité chrétienne malgré la multiplicité de dissidences en son sein, ce processus musulman en tant que numériquement minoritaire est jugé comme une « normalisation sociale ». Dans un pays laïc, toutes les religions sont égales en droit devant les institutions politiques. Or, la pratique de la laïcité en terre malagasy manifeste une sorte d'exclusion en matière religieuse. Dans ce cas, la juridiction religieuse malagasy en matière de culte ne regarde pas les stratégies musulmanes pour une imposition identitaire. Dans les pays où ils sont majoritaires, ils imposent la *shari'â* et dans les pays où ils sont minoritaires, ils jouent le rôle d'une victime d'exclusion sociale. Ce qui confirme que derrière les enjeux identitaires musulmans, il y a toujours des stratégies politico – religieuses dans le but de conquérir un *Dar al – harb* pour devenir un *Dar al – islam*. Cette stratégie, assimilée à une stratégie identitaire ou à une identification sociale est issue du rapport d'altérité (Augé, 1999 ; Devereux, 1972).

²⁵² Malgré l'institutionnalisation de la laïcité dans la constitution malagasy ainsi que des considérations déjà avancées depuis la première République, les musulmans malagasy et tananariviens ont connu une faible reconnaissance sociale et politique par rapport à d'autres religions. C'est à cause de cette reconnaissance timide que les musulmans revendiquaient certains droits pour marquer et pour faire connaître leur existence et leur place au sein de la société.

²⁵³ En s'inspirant à la fois de la pensée de René Lenoir et celle de Serge Paugam, la notion d'exclusion est ici, née du faible effectif des musulmans. Envers ces minorités, les chrétiens exercent une sorte d'exclusion sociale pour manifester leur hostilité envers l'Islam. Cette exclusion, comme nous l'avons vu se manifeste par des mauvais regards envers l'autre, des stigmatisations, des infériorisations verbales et représentationnelles.

9.2. L'Islam, une religion soupçonnée

9.2.3. Soupçons de la majorité chrétienne

Comme le pensait Helly Denise, « *les revendications minoritaires mettent en cause les bénéfices que des catégories sociales retirent de la discrimination* » (2015). La revendication musulmane des jours fériés, chômés et payés des deux jours de fête concurremment avec ceux des chrétiens constitue une menace pour ces derniers. Cette pratique est soupçonnée d'une voie à l'islamisation. Pour la majorité chrétienne, cette dynamique menaçante vise la réduction de la légitimité et du pouvoir et/ou statuts des institutions chrétiennes envers l'Etat et envers toute la population. Autrement dit, un soupçon d'affaiblissement institutionnel et de perte de client confessionnel pèse sur les institutions religieuses chrétiennes ainsi que les autres pratiques religieuses, y compris les pratiques traditionnelles.

Les modes d'intervention étatique pour mettre en œuvre la loi de la laïcité, et pour sauver la face des institutions religieuses collaboratrices de l'Etat n'arrive pas à stabiliser l'influence provocatrice de l'Islam. Un Etat pauvre, n'arrivant pas à subvenir ses projets sans l'appui financier des bourgeois musulmans est contraint de régler ses comptes avec des propositions liées à l'Islamisation.²⁵⁴ Ces stratégies islamiques confirmées par nos enquêtés journalistes et politiciens engendre donc un enjeu idéologico – religieux réduisant la majorité chrétienne à des institutions économiquement déclassées. La faiblesse de l'Etat dans toute son étendue accentue les soupçons de la majorité envers cette institution politique et envers les musulmans entristés. L'importance économique des musulmans et surtout sa domination économique dans la ville d'Antananarivo est un fait indéniable pour l'infiltration musulmane dans tous les domaines de la vie urbaine.

Les soupçons, théoriquement parlant, révèlent l'idée d'une disparité représentationnelle²⁵⁵ cachée dans les imaginaires sociaux. Sous l'espèce de « collective »

²⁵⁴ Sur ce point, bon nombre de nos enquêtés ont mis l'accent sur des grands investissements musulmans (Karanas) dans les manœuvres politiques et des propagandes politiques. Ces financements selon leur dire, contribuent non seulement à maintenir et à développer leurs actions dans le domaine industriel et commercial, mais surtout pour amadouer les politiciens à prendre des décisions qui convergent au projet d'islamisation. C'est pour cela que l'un de nos enquêtés a affirmé : « *Là où les khojas sont socialement et politiquement mieux considérés, là surgissent la corruption.* » (Enquête du 23 Février 2019).

²⁵⁵ La disparité représentationnelle se définit par la différence, que les individus mettent en exergue à travers leur parole ou gestes, entre la représentation mentale, intrainstitutionnelle et interindividuelle de l'Islam et l'autoreprésentation religieuse des musulmans.

(Durkheim), « une forme de méconnaissance » (Piaget, 1976), un « rapport imaginaire de l'homme collectif à l'univers social (Robert et Faugeron, 1978 :44)²⁵⁶, ces soupçons infligés à l'Islam sont en quelque sorte des « productions mentales sociales » classant cette religion comme dangereux pour la société tananarivienne. Par la coïncidence temporelle des faits affectant les religions et le religieux, les soupçons tractés contre la religion mohammadienne est considéré comme le reflet de la représentation effective de la structuration des relations sociales et / ou religieuses (Jodelet, 2015 :94). Des relations dialectiques, voire conflictuelles rongent silencieusement les différentes institutions religieuses. Des relations qui se manifestent consciemment ou inconsciemment par une peur intense. Dans la réalité, cette peur est traduite par un certain changement de paradigme discursif. Une réunion interchrétienne l'a révélé : l'expression « *ady amin'ny fihanaky ny silamo* » (lutte contre le développement de l'Islam) est changé en « renforcement du dialogue interreligieux avec l'Islam ». Par sa forme de construction sociale, psychologiquement sentis et socialement hésitants, les soupçons en tant que représentation de l'autre fabrique une barrière linguistique.

Les soupçons, une pensée ou représentation empiriquement non – confirmé, viennent des échanges discursifs au sein d'un groupe. Les Eglises chrétiennes, notamment les anciennes en tant qu'autorité morale socio – politiquement légitimée « co – construisent des systèmes de significations pertinents ou non pour une interprétation des réalités » (Ibid., 104) alertantes ou favorisantes de la vie sociale et religieuse. Sans une enquête profonde et diligente, cette intervention ou coopération interinstitutionnelle peut réduire leur vision de l'autre à une construction groupale spatialement et temporellement limitée affectant le lien socioreligieux.

9.2.1. L'effet médiatique et imaginaires malagasy sur l'Islam

Depuis les années 1998 et 1999, dans la Radio Nationale Malagasy (RNM) dans ses journaux, le terme « *silamo mahery fihetsika* » (musulmans violents) se répétait journalièrement. En ce moment, avec une vision hâtive et généralisante, non seulement les musulmans mais l'Islam dans sa globalité est taxé comme semeur de violence dans le monde. A la fois un soupçon et une stigmatisation par effet médiatique, le terme « *mahery fihetsika* » servait des surnoms pour les barbus. Cette représentation assimilée à une « aberration » envers

²⁵⁶ Ces auteurs cités par Denise Jodelet ont chacun leur vision spécifique parfois convergente sur l'idée des représentations sociales. Ce qui signifie que le concept des « représentations sociales » était déjà au cœur des sociologues classiques. Cf. Jodelet D., 2015, *Représentations sociales et mondes de vie*, Les Editions des Archives contemporaines, Collection : « Psychologie du social », Paris.

l'Islam façonnait les imaginaires collectifs de la majorité des malagasy. Ces imaginaires collectifs, mêlés de discriminations verbales et représentationnelles, alimentés par des classements et / ou de déclassements sociaux (Sayad, 1994) nourrissent leur rapport à l'Islam.

De même, l'histoire du 11 Septembre 2001, longuement médiatisé par les chaînes télévisions mondiales, par divers médias et par des journaux, a amplifié la terreur, le sentiment de vulnérabilité, la haine envers l'Islam seulement représenté par le mouvement Al – Qaïda. Extraordinairement grave, une tragédie de type apocalyptique remettant en cause l'hyperpuissance américaine²⁵⁷, un phénomène anti-américanisme sans précédent, cet événement d'envergure mondiale a entretenu des soupçons envers le « héros »²⁵⁸ Oussama Ben Laden, mais presque envers tous les musulmans. Ce phénomène, avec ses répercussions mondiales manifestait – en quelque sorte – d'un côté, la réaction altermondialiste et anti – occidental du Moyen – Orient musulman ; et de l'autre côté les comportements islamophobiques occidentaux. La démonisation de l'Islam et des musulmans par les médias occidentaux (Fortin S., 2008) a forgé la conception musulmane des médias malagasy. L'analyse des voix médiatiques sur la conception musulmane confirme leur appellation stigmatisante de l'Islam : « violent » (*Mahery fihetsika*).

Cet événement ne reste pas sans impact pour Madagascar. Vu que l'Islam est la religion qui s'accroît plus rapidement du point de vue numérique, cette croissance est plus visible surtout dans les grandes villes. Mais selon une analyse factorielle, cette croissance est munie de plusieurs éléments : les accords politiques, le flux migratoire, le tourisme, l'expansion religieuse liée à des actes de prosélytisme. Des facteurs du dehors facilitée par des facteurs du dedans : la fragilité territoriale dans tous ces aspects. Face à cette fragilité, nombreuses sont les informations confirmant les soupçons auxquels l'Islam est soumis.

Plusieurs journaux étrangers les évoquent : Le 30 Avril 2017, le portail catholique suisse, sous le site cath.ch a mentionné l'existence d'une « *inquiétude sur la montée du fondamentalisme à Madagascar* ». Le 02 Juillet 2016, le site actualité.housseinawriting.com a

²⁵⁷ Divers auteurs, entre autres Hala Daboussi (2009) et Jean – Paul Ngoupandé (2003), parlent de cette violence envers la grande puissance comme une remise en cause de sa potentialité dominante et omniprésente. Ainsi, le phénomène mondialement bouleversant et effrayant du 11 septembre 2001 a changé certaine vision sur l'Islam et sur l'Amérique.

²⁵⁸ Le terme « héros » est ici utilisé pour rapporter les rares commentaires de beaucoup de jeunes africains qui admiraient cette action dirigée par Ben Laden ; ils disaient à plusieurs reprises « *koli !* » (Ça, c'est un homme !) (Cf. Ngoupandé J-P., 2003).

publié « *Madagascar menacé par le wahhabisme et la radicalisation* ». De même, ZInfos974, un site web réunionnais a mis à la une le 06 Décembre 2015 : « *Madagascar, nouvelle terre d'accueil des terroristes ? Les écoles coraniques sous surveillance* ». Le 19 Octobre 2017, *Le Figaro* a mis à la une : « *Madagascar, nouvelle terre de conquête des islamistes* ». Tout le monde s'intéresse à la dynamique de la religion musulmane dans la société malagasy. Imaginations ou réalités ? Ces données journalistiques manifestent des soupçons d'éventuelle domination islamique et de la forte présence terroriste dans l'île.

En écartant la thèse de « chocs de civilisations » (Huntington, 1992), ces grands titres journalistiques révèlent que le terrorisme – dans la représentation mentale des sociétaires – est en quelque sorte lié à la religion et à la religiosité musulmane. A cet égard, Djibrihina Ouédraogo pose la question : *Islam : terroriste ou terrorisé ?* (2014). Sachant que le terrorisme est « *un concept utilisé pour désigner un régime politique basé sur l'utilisation de la terreur ou comme l'usage de la terreur à des fins politiques, fait indéniablement partie aujourd'hui d'une variante de termes que la conscience collective semble attachée aux musulmans et à la religion qui est la leur, à savoir l'islam* » (Ibid). Lié le terrorisme à une religion suscite d'abord une attitude discriminatoire, et un jugement contradictoire à ce qu'est l'Islam. Par définition, l'Islam est une religion de paix. Qu'est-ce qu'il y a donc au sein de l'Islam parce qu'on le soupçonne ou le taxe d'être terroriste ? Cette considération aberrante n'est – elle qu'un simple reflet des représentations mentales ? Ou bien, taxer l'Islam d'être terroriste n'est – il qu'un effet de discours médiatiques ?

9.2.2. Des attaques anti – chrétiennes soupçonnant l'Islam

L'année 2016, vol de cloche, destruction des statues religieuses, achat des bibles à des prix faramineux et puis calcination de ces livres saints, viol et attaque des religieux et religieuses dans des couvents sont des faits marquant la vie des églises chrétiennes à Madagascar. Des questions se posent : quels sont les intérêts de ces individus qui détruisent et achètent ces patrimoines religieux ? Qui sont les commanditaires de ces actes blasphématoires ? S'agit – il d'une attaque anti – chrétienne ? Sert – il d'affaiblir la domination chrétienne dans le pays ? S'agit – il aussi d'un lancement d'une conquête de terre de guerre ou une *dar al – harb* ? Dans tout Madagascar, ce sont les Eglises historiques qui sont victimes de ces attaques et de ces actes anti – religieux, est – ce qu'on peut penser à des groupes non – chrétiens qui fomentent ces dégâts institutionnels ?

En une même année, toutes ces séries d'attaques anti – chrétiennes ont eu lieu. Ces situations apocalyptiques, similaires et simultanées dissimulent objectivement et subjectivement une guerre de religions ou guerre des dieux selon le concept de Max Weber. D'autres faits religieux similaires alimentent les soupçons sociétaux et institutionnels : le développement exponentiel de l'Islam (Pellerin, 2014), la question de l'islamisation et de la menace terroriste servile évoquées dans des presses internationales (Chalvon, 2017), les rumeurs autour de la construction de 2000 mosquées (GDLGI, 2016), des barbus qui parcourent le pays (GDLGI, 2016), l'existence des centres salafistes, des remueurs sur la conversion des centaines de malagasy à l'Islam (Pellerin, 2017).²⁵⁹ Ces faits, notamment le vol de cloche, la destruction des statues religieuses, on les a constatés dans la ville. Précédemment, un témoignage sur le vol de cloche est cité ; pour la destruction des statues, un musulman ayant un trouble psychologique (selon les dires de sa famille) a abîmé une statue de la Vierge Marie. Ces faits religieusement considérés comme « pathologique » ne suffisent pas à confirmer que les événements suspectés de terrorisme religieux est œuvre de l'Islam. Mais ces témoignages qui se coïncident avec les crises religieuses conduit à porter un certain soupçon envers l'Islam.

En évitant toute sorte de généralisation gratuite, les faits cités entraînant des malaises sociaux et institutionnels, sont apparus avec l'intégration des nouveaux musulmans. Mais, les musulmans traditionnels (réunis dans le FSM) n'avaient aucun problème dans la société malagasy ont des relations conflictuelles avec les musulmans considérés comme arrivistes. En plus, les suspicions à propos du blanchiment d'argent détecté par le Samifin amplifient les soupçons envers les musulmans. Les relations contre – nature entre sunnites et chiites en matière de financement et de collaboration en est un exemple tangible.

Dans un regard sociologique, les faits et les pratiques suspects d'anormal, d'anti-chrétiens, dissimule des stratégies d'acteurs. Les commanditaires de ces phénomènes terrifiants restent inconnus mais les faits apparaissent conjointement avec la croissance furtive des musulmans. Derrière ces phénomènes apocalyptiques, la dynamique d'islamisation, appuyée par le discours erdoganien surgit la chrétienté asphyxiée socialement par son éclatement et par

²⁵⁹ Tous ces faits racontés, couverts d'amalgames, de coïncidences et de réalités sont rapporté par Mireille Razafindrakoto, François Roubaud et Jean – Michel Wachsberger (dir.), 2018, *Madagascar, d'une crise à l'autre : ruptures et continuité*, Karthala – IRD, Paris. Ces faits rapportent les représentations de Madagascar aujourd'hui. Après les crises politiques qui sévissent l'île, les crises religieuses, de la prolifération des sectes au développement exponentiel de l'Islam, ce dernier reste le sujet des discussions interreligieuses hormis l'Islam, et c'est avec les mêmes constatations des autres acteurs sociaux que nous avons, nous aussi, construit notre objet de recherche.

la paupérisation de ces membres. Ainsi les soupçons tiraillés à l'Islam ne s'arrêtent pas à des phénomènes déterminant explicitement l'existence d'un conflit tacite interreligieux, mais par la stratégie des soupçonnés commanditaires, les suspicions vont jusqu'à l'éventuelle imposition d'un Etat islamique affaiblissant voire éliminant les autres pratiques religieuses. Au niveau institutionnel – politique et religieux – la pauvreté et la vulnérabilité sociales, la fragilité politique, juridique, territoriale, institutionnelle et économique nourries des transactions corruptives entre politiciens gouvernants et bourgeois musulmans favorisent des contraintes institutionnelles ainsi que des soupçons chrétiens envers l'Etat et l'Islam.

9.3. Les soupçons, apanage du pluralisme

Divers éléments font l'objet de soupçons au niveau des vécus religieux : les croyances, les valeurs, les normes, les attitudes, les messages diffusés, les opinions institutionnelles, etc. L'action des individus ou des sujets religieux, selon la pensée sociologique parsonienne, est reliée à leur système de valeurs et de normes (Parsons T., 1964). « *Comme le langage est la maison de l'être* », affirmait Heidegger dans ses études phénoménologiques, l'agir social est le reflet de l'appartenance sociale. Les soupçons diffusés ou conçus par un groupe religieux reproduit à la fois une conscience de sa position sociale et aussi une incertitude représentationnelle.

9.3.1. Soupçons et histoire religieuse

L'histoire de la première diffusion de l'Islam attribuait à Mahomet comme un fauteur de violence religieuse quand sa nouvelle religion fut considérée par la société d'Yatrib comme inadaptée à leur ancienne croyance. Rejetée par cette localité, il faisait des razzias contre les caravaniers mecquois. De même, il va reconquérir sa ville d'origine par cette razzia. Echoué, il *commença à se faire entendre par les armes* (Loc. cit, 51). Depuis son origine, violence, guerre caractérisait la religion musulmane, et cela continue jusqu'à leur défaite pendant les croisades. C'est cette histoire de violence qui recouvre la sensibilité religieuse des autres confessions.

Avec cette histoire, les représentations sociales attribuées à l'Islam sont réduites en une histoire des mentalités ; des mentalités qui se réfèrent à la situation initiale de l'Islam, ses dynamiques de diffusions et ses stratégies d'expansion. En d'autres termes, ces représentations confirment l'idée d'une reproduction religieuse des anciennes pratiques de l'Islam. Razzias, violences, persuasion par les armes constituaient les comportements religieux des premiers

musulmans. Ce sont des moyens pour son expansion mais finit par être considérés jusqu'à maintenant un habitus collectif. Un habitus collectif qui sous – entend que tous les musulmans sont violents. Des stéréotypes gratuits et des stigmatisations reflétant des représentations qui expriment le rapport des musulmans avec son entourage. En plus, ces pratiques des protomusulmans historiquement efficaces sont ancrées dans la carte mentale des non – musulmans ; des pratiques devenues des représentations classantes, socialement discriminatoires, constitutives de l'identité musulmane.

Ces stratégies d'expansion qui marquaient l'histoire religieuse de l'Islam mène à identifier les musulmans comme des religieux récidivement violents. Ainsi, toute une gamme de violence religieuse, à l'instar des attentats, des kidnappings, des pratiques sacrilèges sont infligées à l'Islam. La médiatisation des violences islamiques incite psychologiquement des haines, des soupçons inappropriés envers l'Islam. Tout cela nous amène à nous mettre en garde face à l'amalgame entre musulmans et islamistes.

Depuis l'année 2009, l'occupation spatiale des bourgeois musulmans tananariviens est plus visible. L'accaparement des terres d'une certaine masse paysanne tananarivienne se poursuit. Cette occupation spatiale se fait visible par la construction des immobiliers modernisés précédés de remblayage des rizières, par la mise en place des grands centres commerciaux. Ce fait, comme nous l'avons mentionné précédemment est en parallèle avec la territorialisation des musulmans dans l'espace urbain. Avec un soupçon d'islamisation, de domination de la masse populaire pauvre de la ville, à cet égard la thèse d'instrumentalisation de la pauvreté entre en jeu.

9.3.2. Soupçons, pluralisme religieux et dé – sécularisation

En contexte de pluralisme religieux, la notion d'exclusivisme religieux est associée au phénomène pluriel pour appréhender la dynamique, les interactions y afférentes. Dans ce cas, l'un des plus grands objets d'exclusion est l'appartenance religieuse. Avec ce concept d'appartenance religieuse se pose des questions autour de la religiosité en général : Comment se fait – il que cette croyance adopte telle doctrine ? Pourquoi ses adeptes se comportent de telle façon ? Pourquoi ils n'ont pas les mêmes jours de prière que la nôtre ? Quels sont les impacts de la présence de cette relation sur les liens sociaux ? La différence religieuse est sujet à des séries de questionnements, voire à des soupçons inédits.

Face à une altérité plurielle, diversité, hiérarchie, conflit sont à la fois des concepts et des réalités qui y est connexe. Altérité suppose au moins une dualité, mais cela n'écarter pas l'idée de la différence. Quand on est dans une situation de différence, la conflictualité, le soupçon de l'autre et la visée concurrentielle sont socialement présents. D'après Jodelet, « *l'altérité suppose une certaine rupture et parfois une menace pour l'intégrité* » (Ibid. : 450). Les attitudes liées à des représentations très diversifiées peuvent aller de la simple badauderie à la discrimination, au rejet et à l'agression (Mannoni P., : 104). L'altérité religieuse comme un concept affin au pluralisme religieux met en exergue l'existence d'une relation conflictuelle visible, audible ou tacite. Ainsi, soumis à cette compréhension sociologique, une infinité de relation antagoniste, problématique se trouve entre le « front²⁶⁰ chrétien » et le « front musulman ».

Comme la représentation de l'autre « *s'articule avec le jeu du pouvoir politique* » (Mannoni P., *op. cit*, 106), « *le pouvoir appartient aux plus apparents* » (Cotteret J-M., 1991). Actuellement considérés comme plus visibles, les chrétiens et les musulmans tananariviens entrent dans un jeu de concurrence. Les chrétiens avec sa majorité numérique et sa légitimité politico – sociale ont jusqu'à nos jours plus d'avantage concurrentiel face à des musulmans nouvellement visibles dans l'arène politique, religieuse et sociale. Cette double visibilité donne plus de chance à celle qui est économiquement potentielle dans une société généralement pauvre. De ce fait, l'Islam avec ses atouts économiques constitue une menace pour des chrétiens institutionnellement éclatés et surtout économiquement capitaliste. Ce qui signifie que pour certaines entités chrétiennes, les pratiques religieuses dissimulent une nouvelle forme de mode de production²⁶¹ : le néocapitalisme religieux.

La réalité sociale tananarivienne manifeste ainsi cette double visibilité qui à notre égard, par la domination plurisectorielle de l'Islam, constitue à la fois un processus de

²⁶⁰ Le concept « front » adapté à une situation de guerre nous aide à comprendre que dans une société multiconfessionnelle, une guerre même froide surgit la relation sociale entre les entités religieuses. Pourtant, il n'est pas à négliger que cette situation cache le sentiment de peur et de menace au sein des entités, notamment les plus faibles.

²⁶¹ Le concept « mode de production » revêt une signification plus économique. Dans ce cas, la finalité des manipulations religieuses est à certains égards non seulement la mutation religieuse mais aussi l'accroissement du capital matériel et financier. S'inspirant de la sociologie de Vilfredo PARETO, la manipulation en tant que moyen utilisé pour la conquête religieuse est une action logique. Elle est logique dans le sens où les fins sont liées aux moyens (PARETO, cité par ARON, R., 1967, p.412). Considéré comme un néocapitalisme, la pluralisation des sociétés religieuses dans l'espace social tananarivien dissimule aux yeux de MARX une économie de domination et de vol (MARX cité par DEMEULENAERE, *Op. cit*, p.30)

« monopolisation » et de « dé – sécularisation ». Derrière ces concepts se révèlent l'idée d'une tyrannie religieuse (*religious tyranny*) (Berger P., 1969 : 135). Comme l'explique Nizigama Isaac, cette tyrannie religieuse est l'apanage des traditions religieuses se réclamant de la Bible, tout en étant généralement absente dans l'orbite des grandes religions d'Extrême – Orient (2011 : 112). Mais face à la situation actuelle, cette tyrannie religieuse revient à l'Islam fortement attaché à la vérité coranique et aux hadiths. Les réalités socioreligieuses tananariviennes, il y a environ une décennie revient à la monopolisation religieuse et à la de – sécularisation²⁶². Cette de – sécularisation du monde tananarivien, avec l'omniprésence musulmane dans divers secteurs, signifie « une dépendance totale de tous les secteurs sociaux et des mondes de vie (*life worlds*) à la domination des significations et des institutions musulmanes.

²⁶²Puisque la sécularisation est définie comme : « *l'autonomisation progressive des secteurs sociaux qui échappent à la domination des significations et des institutions religieuses* » (Berger P. et Luckmann T., 1967 :118), la de – sécularisation désigne un retour au statu quo.

Chapitre 10 :

REFLEXION THEORIQUE SUR L'ISLAM TANANARIVIEN

Le parcours explicatif sur la multiplicité de la religiosité tananarivienne fortement marquée par la croissance furtive des musulmans présente une certaine défaillance dans son approche théorique et méthodologique. A cet égard, un essai de modélisation pouvant adapter à la complexité de l'objet d'étude ainsi que celle du terrain – par sa délimitation géographique et par son urbanité plurielle – serait de mise. Tous ces complexes « urbanité, religiosité, multiculturalité, pauvreté » nécessitent de forger un paradigme plutôt non – déterministe et non – conventionnelle.

10.1. Evaluation théorique et méthodologique

Cette recherche doctorale sur la dynamique musulmane en contexte de pluralisme confessionnel ne se prétend pas d'être le plus exhaustif et le plus parfait parmi tant d'autres. Elle est couverte de tare ahurissante sur sa modélisation, sur sa théorisation ainsi que sur des argumentations. En étant une branche des sciences sociales, la relativité des faits et des analyses dépend de l'époque, de l'espace et de l'environnement sociologique auxquels l'objet en question est soumis. Ce qui signifie que la pertinence conceptuelle, théorique et méthodologique fait toujours l'objet d'une critique constructive pour mieux avancer dans les entreprises sociologiques.

10.1.1. Quelques pamphlets méthodologiques

Etant donné que l'Islam est un objet gigantomachique, selon le concept de Pierre Demeleunaere (1997 : 7), un tout complexe, son existence et son implantation dans un lieu est déterminé par la philosophie qu'il véhicule, par l'histoire qu'il a traversée. Ainsi, son intégration dans une société et sa représentation sociale sont – elles variables selon les milieux humains, les zones sociales, l'histoire du milieu, les interactions sociales partagées avec ses entourages y compris le regard de l'autre en tant que sujet religieux et ses impressions face à la religion musulmane.

Dès lors nos parcours heuristiques font apparaître des difficultés ou d'inadéquation méthodologique. Tout d'abord, le choix entre l'objectivité et la subjectivité. Le choix même de l'objet à étudier dépend d'abord de l'orientation spécifique du chercheur. Cela exige en premier lieu du goût qui comme toute recherche scientifique part de l'émerveillement personnel. En

plus, la rationalité optionnelle de l'objet est parfois relative à la personnalité ou à l'identité du chercheur apprenant, à sa trajectoire socioreligieuse, à son vécu quotidien, et aussi à ses recherches antérieures. Comment concrétiser objectivement un objet de recherche ? Les ruptures épistémologiques ou les écarts envers les prénotions ne suffisent pas à scruter au fond les éléments explicatifs de l'objet sociologique. La convergence des données jugées objectives avec la vérité évoquée par le chercheur et la population d'enquête construisent l'ossature d'une recherche. Comme le confirmait Karl Jaspers dans sa philosophie existentialiste, « *la vérité est subjective* ». Dans notre recherche la complexe objectivité – subjectivité n'est pas à écarter.

« Les objets de pensée construits par le chercheur en sciences sociales afin de saisir la réalité sociale, doivent être fondés sur des objets de pensée construits par le sens commun des hommes vivant quotidiennement dans le monde social. De la sorte, les constructions des sciences sociales sont, pour ainsi dire, des constructions du second degré, c'est-à-dire des constructions de constructions faites par les acteurs sur la scène sociale, dont le chercheur doit observer le comportement et l'expliquer selon les règles procédurales de sa science » (Schutz A., 1962 : 59).

La construction du premier degré, considérée comme une construction subjective, partant d'une expérience originaire du milieu de vie (*lebenswelt*) est donc le fruit d'une réduction phénoménologique. Selon la perspective husserlienne, l'objet sociologique est donc la somme de l'intentionnalité longitudinale et transversale ; le passage du vécu non – objectivable au vécu réfléchi objectivable.

Et comme le vécu religieux est à la fois quantitativement et qualitativement observable, l'observateur chrétien face aux musulmans observés ne doit pas se contenter de détecter certaines pratiques à partir des variables quantitatives et qualitatives. Ces variables ne constituent pas vraiment des indicateurs de vérifiabilité. Une simple approche mixte n'a pas abouti à une compréhension profonde des relations interreligieuses de la ville d'Antananarivo ainsi que dans d'autres villes de Madagascar. Des entretiens de longue durée et d'autres explorations ont contribué à fournir des informations amples pour la vérifiabilité de nos hypothèses. D'où le recours à des documents archivistiques et discursifs non – prévus dans l'élaboration de la thèse.

Ces itinéraires heuristiques manifestent que l'appréhension de l'islam tananarivien ne se base pas primordialement sur la base démographique. Le niveau de cognition de la population statistique ne suffit pas à offrir des données fiables. Pour combler ce manque, des recours aux ateliers, à des conférences et à des informateurs jugés qualifiés ont été mis en

œuvre. La prégnance de l'Islam dans la société tananarivienne ne se comprend sociologiquement sous un seul angle, par une seule méthode, mais par des méthodes et des techniques sciemment et scientifiquement interactives. Dans ce cas, la partie quantitative de la recherche est minimisée par rapport à son aspect qualitatif.

De même, puisque la question sur la stratégie, la dynamique, l'infiltration musulmanes dans les sociétés est intelligiblement subtile, les données importantes ne viennent de ces sujets en question mais plutôt du monde chrétien et politique. La vérité des secrets sociologiques dans le cas de notre sujet réside en dehors du domaine clé. Pourtant, la logique d'intercompréhension en situation religieuse plurielle y est évoquée. L'autre à la fois en tant que sujet et observateur de son concurrent confessionnel peut avoir à la fois la vérité et le mensonge. Mais très importante est le recours à la régularité des réponses. D'où, l'Islam est une religion soupçonnée. Les soupçons octroyés à l'Islam comme voleur de cloche, destructeur des statues religieuses, brûleur des bibles restent à vérifier malgré les présomptions témoignées par nos enquêtés ainsi que la coïncidence des faits religieux qui y est connexe.

10.1.2. Les tares sur les options théoriques

10.1.2.1. L'apparition d'une dynamique immanente à l'Islam

Dans notre thèse, la construction sociale ou politique du pluralisme selon la pensée bergérienne, est en quelque sorte un antidote à toutes les pratiques reflétant de caractéristiques de la féodalité, un embourgeoisement d'une religion, démonisation ou rejet de l'autre, forte immixtion dans les affaires politiques et des mondes de vie (*life worlds*). Le pluralisme n'est pas une construction sociale toute faite ; il est inhérent avec la religion même. La présence du sacré et du profane en son sein constitue déjà une dualisation du monde : le sacré revêt la forte prégnance d'un être mystérieux dans la vie humaine, et le profane intensifie le pouvoir du sacré à ses adeptes. Cette dualité principiologique est motrice de religiosité.

La situation de pluralisme religieux à laquelle la société tananarivienne soumet n'est pas la seule cause qui favorise les concurrences religieuses. Celle – ci n'est pas l'unique voie qui provoque tacitement des nébuleuses institutionnelles. En plus, la théorie du pluralisme scrute tout simplement les réalités sociales et religieuses présentes : la tendance monopolisatrice et dé – sécularisante de l'islam tananarivien (cf. Berger et Luckman, 1995). Cette tendance est clarifiée par la compréhension de l'Islam dans son rapport à l'autre. Du point de vue géopolitique, une division nette de la planète est bel et bien établie : la terre musulmane et la

terre infidèle (Charnay, *Op.cit.*, 177). C'est la principiologie musulmane, selon la *fiqh* qui construit institutionnellement et territorialement ou géopolitiquement le pluralisme religieux. Dans la pensée musulmane, le pluralisme religieux n'est pas résultant d'un processus social de démonopolisation ; le pluralisme est une fabrique juridico – géopolitique musulmane.

Autrement dit, avec Peter Berger, quand on parle de pluralisme religieux (Berger P. et Luckman T., 1967), c'est en quelque sorte un construit de la société occidentale ayant tendance à la sécularisation de la société et à la laïcisation de l'Etat. A cet égard, en écartant la domination religieuse – avec ses gammes de significations – de tous les domaines de la vie, tous ceux qui sont de caractère religieux sont relégués au domaine privé de la vie sociale et ont les mêmes considérations. La vision occidentalisation et laïcissante de Peter Berger conduit à une paralysie des religions.

L'autoconstruction musulmane du pluralisme au contraire est une imposition de la souveraineté musulmane dans un pays ou dans une société (Ibid.). Ainsi, l'infiltration musulmane – dont nous avons parlé longuement dans la thèse – prend le sens inverse de la théorie bergérienne : une monopolisation de sens et dé – sécularisation de la vie sociétale. Dans tout ce qu'il fait, partout où il va, *l'homo islamicus* est facilement reconnu minutieusement par son habitus social et culturel. C'est cette tendance qui confirme la prégnance de la religion musulmane dans la société tananarivienne. Ce qui signifie finalement que la visibilité musulmane dans cette capitale cosmopolite n'est pas seulement fonction de la politique, ni de manque d'un contrôle de juridiction ; elle est résultante de l'essence même de la religion musulmane. En son sein, la dualisation du monde en *dar al – islam* et en *dar al – harb* crée une dynamique institutionnelle. La visibilité musulmane peut donc être expliquée extrinsèquement par la fragilité d'une institution politique. Cette fragilité se manifeste en quelque sorte par le manque de contrôle judiciaire, par la vulnérabilité économique et territoriale. Intrinsèquement, la croissance silencieuse de l'Islam s'appréhende par une dynamique immanente à la religion musulmane visant logiquement l'islamisation de toute la société : imposition de la souveraineté musulmane. C'est l'existence de cette dynamique intra – institutionnelle et surtout intrareligieuse²⁶³ qui doit être ajoutée à la théorie pluraliste de Peter Berger. Partant des éléments théoriques du pluralisme bergérien – tels que la démonopolisation religieuse, le lien

²⁶³ L'Islam, considéré comme minoritaire s'avère être une micro – institution dans le sens où il n'exerce pas une domination explicite dans la société tananarivienne. Ainsi, le concept de dynamique intrainstitutionnelle et intrareligieuse s'explique par la complexité essentialiste de l'Islam.

entre la sécularisation et le pluralisme, les impacts sociostructurels du pluralisme, et l'impact du pluralisme dans la dimension subjective des religions – (Nizigama I., *op. cit.*, 112), ces éléments conduisent à des explications trop déterministes ainsi qu'à une analyse structuraliste de la religion et fonctionnaliste du pluralisme religieux.

10.1.2.2. Le dilemme de la représentation sociale

- Réalisme culturel et territorial

La considération du cadre spatio – culturel de la recherche nous situe dans le postulat du réalisme territorialement et culturellement ancré.²⁶⁴ Ce postulat met en exergue que le stock individuel et collectif de connaissances sur l'Islam est la base cognitive des représentations sociales de l'Islam. Le principe qui fonde l'idée maîtresse de cet aphorisme c'est que dans une société pacifique, la représentation stigmatisante d'une religion dépend des sources de connaissances : l'école, la famille, les médias, l'Eglise. Dans ce cas, la réalité locale et historique de la religion en question est écartée.

Dans la ville tananarivienne, aucune violence musulmane terrifiante n'est enregistrée dans le quotidien de ses sociétaires, ni même dans le territoire malagasy. Aucune férocité liée à l'appartenance à l'Islam n'est jamais diffusée ni entendue. En partant des enquêtes qualitatives et quantitatives, les représentations fournies par la manipulation des données offrent deux images différentes de l'Islam : un islam solidaire et un islam violent. Les observateurs de l'Islam, après leur processus cognitif sur ce groupe religieux, ont perdu le sens que l'Islam est une religion de paix. Une image tronquée par les médias vient ensuite pour représenter l'Islam : un foyer de violence. La forte médiatisation des violences, des attentats ou des crimes tend à généraliser une vision stigmatisante des musulmans. Dans cette image, des comportements sociaux amalgamés de peur, de haine, de sentiment de répulsion sont évoqués. A cet égard, « *la représentation sociale n'est pas une copie de la réalité mais bien une transformation de son objet initial* » (Gaymard, 2000).

Cette tendance généralisante veut assigner aux musulmans qu'ils sont des criminels – nés (Lombroso C., 1876). Les musulmans, d'après l'histoire des razzias et l'utilisation des armes pour persuader les non – musulmans durant les premières ères de l'Islam, ont toujours

²⁶⁴Ce qui signifie que la représentation sociale de l'Islam dans le monde tananarivien dépend beaucoup du niveau d'instruction des sociétaires ainsi que de son histoire d'implantation dans cet espace social.

utilisé la violence. Cette pratique historique ne veut pas dire que la violence est atavique dans l'Islam. En plus, si on se focalise sur cette simple vision, il est nécessaire de trouver des indices de criminalité sur le corps des musulmans. Le fait d'être barbus ou poilus suffit – il à donner une pertinente représentation de l'Islam comme congénitalement criminel ? En partant de la pensée moscovicienne de la représentation sociale, cette conception d'un « islam – criminel » n'est qu'une vision unidimensionnelle. Cette optique ne manifeste que le niveau d'information détenu ou reçu par l'individu à l'intérieur de son groupe religieux d'appartenance et à propos d'une information médiatiquement diffusée. Ce qui fait tache c'est que la dimension structurale et attitudinale de l'Islam au quotidien y est écartée. La dimension structurale concerne l'Islam dans sa totalité et dans sa complexité, l'Islam en tant que système religieux constitué d'un noyau et d'éléments périphériques (Abrie, 1976 et Guimelli, 1999). Et la dimension attitudinale est composée des positions évaluatives vis – à – vis de l'objet de représentation.

En outre, la représentation territoriale de l'Islam manifeste bel et bien la solidarité musulmane ainsi que l'affirmation identitaire de l'Islam en tant que groupe confessionnel. Cette représentation dissimule les stratégies de l'acteur : stratégies pour s'affirmer socialement et pour avoir une visibilité et / ou une domination symbolico – économique dans un milieu donné. Cela ne veut pas dire que cette théorie est inadaptée à notre champ d'investigation. Ce sont les données, le niveau d'information des enquêtés qui ont orienté l'analyse dans un aspect monolithique de la représentation sociale.

- **La défaillance des sources de connaissances**

En proposant une question à choix multiples aux enquêtés, les données quantitatives fournissent que ce sont les médias qui jouent le rôle le plus important dans la transmission des connaissances religieuses sur l'Islam dans la société tananarivienne.

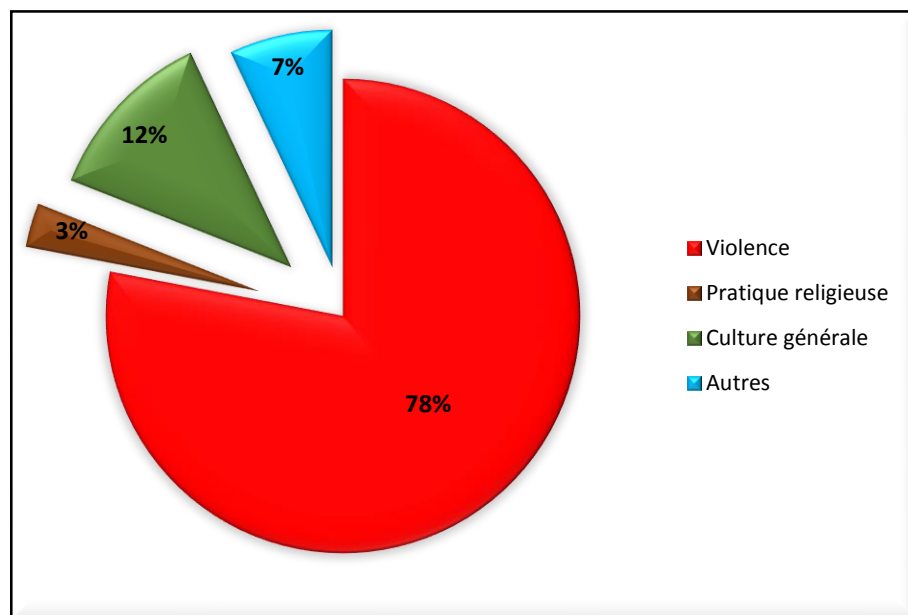
Tableau n°44 : Sources de connaissances sur l'Islam

Sources	Effectif des répondants	Fréquence
Famille	75	18,51%
Ecole	153	37,77%
Médias	326	80,49%
Eglise	132	32,59%
Lecture	95	23,45%

Source : Enquête personnelle, 2019

Quatre sources de connaissances importantes émergent de ce tableau : les médias, l'école, l'Eglise, la lecture. La transmission que fait la famille n'est que minime. Ces données révèlent que la société tananarivienne s'attache beaucoup en des machines culturelles innovées et innovantes : les médias. La plupart des enquêtés (80,49%) puisent des connaissances sur l'Islam à travers les émissions télévisées ou les journaux télévisés, à travers l'internet, la radio, etc. Les sources traditionnelles de connaissances n'ont qu'un faible accès par nos enquêtés. L'école transmet seulement des connaissances sur l'Islam suivant les programmes scolaires prescrits en classe de cinquième et en classe de seconde. L'Eglise, en général et surtout dans le milieu catholique, ne fait que comparer la pratique jeûne pendant le carême et le Ramadhan. Les connaissances issues de la lecture ainsi que celle de la famille s'avèrent très faibles. Mais de quelles connaissances ont-ils puisé dans les médias ? Quelles sont les visions que nos enquêtés ont eu sur l'Islam dans ces cultures médiatiques.

Figure 9 : Connaissances puisées dans les médias à propos de l'Islam



Source : Enquête de l'auteur, 2019

Malgré la multiplicité des sources de connaissances sur l'Islam, le rôle des médias dans la construction des stocks de connaissances est très potentiel en milieu urbain. Tout se puise dans ces machines culturelles innovantes. Les machines culturelles classiques, telles que les livres, les dialogues familiaux sont presque abandonnés. A travers l'examen de ces données, la remarque qu'on doit y apporter c'est que la majorité des enquêtés trouvent en l'Islam la

violence. Les médias, à travers les informations diffusées par des télévisions internationales, véhiculent en général des messages et des images violentes sur l'Islam. La majorité des musulmans y suivent certaines pratiques religieuses. Peu nombreux sont ceux qui veulent savoir sur l'Islam. Autrement dit, les cultures cultivées puisées à partir des médias n'atteignent que les 12% des enquêtés. 3% connaissent l'Islam à travers ses arts culinaires, l'utilisation de la langue arabe, etc.

En considérant l'Islam comme une des religions potentielles dans le milieu citadin d'Antananarivo, les stocks de connaissances à partir de la manipulation des sources ne trouvent généralement en l'Islam que de la violence. Ce qui veut dire que les sources médiatiques poussent à la reconnaissance d'universalisation de la violence. Ainsi, l'Islam est – il réduit par une vision fortement unilatérale comme vectrice de violence. Ou bien la violence est l'apanage de la religion musulmane. Le non prise en compte des éléments cognitifs sur l'Islam suscite une vision homogène et hermétique de l'Islam. L'Islam n'est que violence et tous les musulmans, sans considérer les deux branches religieuses et les diverses sectes en son sein, sont à craindre. Cette idéologie homogénéisante dans l'espace tananarivien met l'Islam et ses adeptes dans un seul groupe. Une absolutisation de l'Islam violent véhicule un ethnocentrisme religieux très virulent. Et, ce fait exclut les violences semées par les autres entités religieuses, y compris les violences verbales ou discursives. Cette lecture réductionniste de l'identité musulmane occulte une obsession identitaire des observateurs, voire de la totalité non – musulmans. Cette obsession identitaire fortement remarquée chez les chrétiens est assimilée à un manichéisme²⁶⁵ urbano – centriste qui ne voit dans ses cartes mentales et représentations religieuses du monde urbain que la concurrence entre Islam et chrétiens.

- **Pessimisme tananarivien ou victimisation de l'Islam ?**

L'histoire de la ville d'Antananarivo est étoffée d'une série de rencontre très diverses : culturelles, raciales, religieuses, ethniques²⁶⁶. Chaque rencontre produit parfois des chocs culturels finissant par des luttes identitaires. Mais chaque rencontre a fait manifester diverses

²⁶⁵ Ici le concept de « manichéisme » est utilisé dans le sens de l'existence d'une dualité existentielle et conflictuelle entre Islam et christianisme dans le monde tananarivien.

²⁶⁶ Ce fait est l'une des caractéristiques majeures des espaces urbains. Ces diverses rencontres sont des éléments qui construisent l'identité spatiale et culturelle de la ville. Malgré les difficultés qu'on peut en subir, cette diversité constitue sa caractéristique cosmopolite, ouvert à toutes les cultures, à toutes les religions. Aucun espace urbain n'est jamais figé.

agressions ou persécutions religieuses. Beaucoup de chrétiens du milieu protestant sont martyrisés durant le règne de Ranavalona I²⁶⁷, en raison de son obsession identitaire ainsi que son comportement patriotique. Les propos rapportés par l'archéologue Rafolo – Andrianaivoarivony confirment que la période où se rencontrait les européens et les malagasy ont mis fin à l'hégémonie musulmane (in Cipollone G., 2008 : 32). Autrement dit, politiquement parlant, les relations malgache – européennes ont diminué, voire changé les échanges avec les musulmans. C'est cette relation qui est l'une des raisons qui met l'Islam comme victime de l'oubli dans les études historiques, ethnologiques, voire académiques des hautes – terres malagasy. Historiquement, les musulmans tananariviens ont subi une sorte d'exclusion cognitive par des chercheurs étrangers. Ces derniers entreprennent seulement pour les biens économiques et politiques de la Métropole.

Suite à cet affaiblissement de l'hégémonie musulmane, les musulmans en terre malagasy sont généralement sujets à une victimisation. Dans le paradigme de la victimisation, l'Islam est présenté comme une victime de stigmatisation. Tous les musulmans sont victimes de stéréotypes « *mahery fihetsika* », violents et soupçonnés. Avec la croissance de leur visibilité sociétale, la société tananarivienne opprimée par le joug de la mondialisation occidentale inflige aux musulmans de façon irraisonnée des comportements anormaux, voulant dire : « *le retour de l'hégémonie musulmane* ». Cette hégémonie est liée à des exploitations de tout genre ; des exploitations qui se traduit par des entrismes englobants. Selon les résultats de notre enquête, cette hégémonie actuelle des musulmans est résultante de deux dynamiques : la dynamique de « coopération sunnite – chiite ²⁶⁸ » caractérisée par une domination totale dans l'économie, non seulement dans la ville d'Antananarivo, mais aussi dans tout Madagascar. Chez les musulmans chiites, à contre sens de la paupérisation de la majorité tananarivienne, ont

²⁶⁷En général, l'une des raisons de renvoi des missionnaires durant les temps royaux c'est leur ingérence dans l'administration royale. C'est avec cette raison que Radama I a interdit ses sujets à recevoir le baptême et de mémoriser la cène du Seigneur. Avec Ranavalona I, les premières années de son règne brillait le développement du christianisme et cela dans le but de continuer les relations commerciales et diplomatiques avec les étrangers. Mais suite à des pratiques voulant déclassifier la société merina par l'abolition de l'esclavage, une idéologie véhiculée par les missionnaires, une série de renvoi des missionnaires et des persécutions des chrétiens commençaient. L'une des histoires étonnantes en ce moment, mais son authenticité reste encore à vérifier c'est que malgré tout, à cause de son intelligence, Ranavalona I n'a pas voulu martyriser Rasalama. Pourtant, cette dernière est soupçonnée d'avoir eu un enfant avec Radama I. Poussée par son orgueil politique, la Reine a ordonné de la tuer.

²⁶⁸ Dans l'histoire de l'Islam, la situation qui se trouve à Madagascar sur la vie des musulmans c'est la coopération entre sunnite et chiite. Une relation exceptionnelle. Religieusement rivaux, les sunnites des pays pétroliers entament des coopérations avec les chiites malagasy dans le but de promouvoir l'Islam à Madagascar. Et cela avec des grands investissements encore soupçonnés par des politiciens et le Samifin de « blanchiment d'argent ».

connu une croissance colossale de leur économie et de leurs actions dans la société tananarivienne. A cet égard, les bourgeois musulmans sont encore victimes d'une stigmatisation : « *ceux qui accaparent les terrains des pauvres* »²⁶⁹.

Avec toutes ces considérations, la société tananarivienne se trouve dans une situation dialectique : richesse confessionnelle et pauvreté économique – humaine. Cette dialectique se traduit par le fait que dans une société malade, pauvre, la religion sert d'une « solution aux problèmes ». Elle a donc pour fonction de répondre aux aspirations de ses adeptes, voire aux besoins sociaux.

10.1.2.3. La trilogie représentative de l'Islam

« *L'Islam est la religion de l'État* » ; cette phrase résonne dans les Constitutions des pays arabes qui se proclament également « *État islamiste* ». D'ailleurs, dans la rédaction de leurs textes de lois, ces pays musulmans se réfèrent à la Charia, une loi islamique que l'on peut assimiler à une « Constitution de l'Islam » dans la mesure où elle régit les droits et les obligations individuels et collectifs des musulmans. À la différence du Droit Canon de l'Église Catholique romaine dont la portée est davantage institutionnelle que personnelle, la Charia se compose de droit familial, de droit public et même de droit pénal. Alors, finalement, qu'est-ce que l'Islam : une religion, une idéologie ou un État ? C'est sur cette problématique ancrée dans une trilogie de représentation que repose justement la complexité de l'Islam ; un fait à l'origine des soupçons qui pèsent sur lui.

- L'Islam, une religion compliquée

Le Coran met en avant l'unicité des croyants ; d'où la distanciation entre les « fidèles » et les « infidèles ». « Quiconque ne croit pas en Dieu, en ses anges, ses Écritures, ses envoyés et, au jour dernier, s'égare dans un égarement infini » (Sourate IV, 135/136). JM Abd-el-Jalili, cité par Dominique Sourdel, évoque un « esprit de foi puissant » inhérent à la vie d'un musulman « même si celui-ci ignore les enseignements authentiques de sa religion ou y est infidèle » (2009 : 34). Cette dichotomie de représentation se manifeste entre les croyants et les

²⁶⁹ Des résultats d'entretien ont pointé les richissimes musulmans comme des exploiters potentiels, voir des grands corrupteurs. C'est en procédant à la corruption, selon les dires des enquêtés que ces bourgeois puissent amasser des hectares de terrain. Certains enquêtés, politiciens et gens de rue arrivent à dire que là où il y a un grave incendie, ce sont les musulmans karana et chinois qui sont derrière. C'est avec ce moyen qu'ils expulsent les gens de leur localité.

non-croyants, mais également entre un islam qui fétichise ses origines et un islam qui veut suivre l'air du temps.

La complexité de l'Islam en tant que religion réside dans l'essor parallèle du salafisme qui aspire à un retour aux anciennes pratiques comme au temps de Mahomet lui-même, et de l'islam modéré qui s'opère dans le monde occidental, comme ce que l'on voit actuellement en France. En effet, contrairement à la bible des chrétiens, le Coran ne peut être interprété et transposé pour réaliser une analogie avec des contextes évolutifs. Cependant, l'interprétation de la Charia dépend des dignitaires musulmans de chaque pays, selon la branche musulmane suivie.

- **L'Islam, une idéologie politisée**

Outre ses dimensions religieuses, l'Islam revêt un aspect politique. Cheval de bataille de l'extrême droite française, cette représentation de l'Islam en tant qu'idéologie se compte parmi les arguments avancés par les partis antimusulmans. En quoi l'islam représente-t-il une idéologie ? Emmanuel Renault, dans la revue *Actual Marx*, avance deux postulats sur ce concept attribué à cette religion (2008 : 80 – 95).

D'un côté, avec un ancrage épistémologique, l'idéologie repose sur une idée de « domination » ; ce qui se rapporte à la définition de Marx qui a associé ce concept à la superstructure de la classe dominante. Cependant, reconnaître l'existence d'une domination suppose une légitimation et une reconnaissance sociale de la supériorité d'une classe ou d'un groupe sur les autres qui subissent cette domination. La conjoncture politico-sociale dans les pays islamistes tend à prouver ce postulat. Malgré la revendication démocratique et républicaine de ces États, la reconnaissance de l'islam comme religion d'État et le fait d'en faire une véritable institution politique favorisent cette domination de la communauté musulmane sur les autres.

De l'autre côté, l'idéologie serait une unification des représentations des pensées plurielles afin de l'enraciner dans une structure macrosociale. Encore une fois, cette conception se justifie par le dogme musulman qui associe Allah au seul et unique Dieu reconnaissable, le Dieu créateur incontestable. Certes, ce monopole de représentation du divin tend à se perdre avec la promotion de la tolérance religieuse, notamment à travers l'initiative du Conseil pontifical du dialogue interreligieux qui mise sur la fraternité des trois religions monothéistes ; n'empêche que l'ambition expansive et unificatrice de l'Islam reste belle et bien d'actualité.

Dans ce cas, de quelle idéologie islamique parle-t-on ? Nadine Picadou (2010), par une analyse des discours traditionnels et modernes des dignitaires musulmans, évoque une démarche visant à « mobiliser au nom de l'Islam ». Cette mobilisation s'effectue sous différentes méthodes, constate Picadou, qui a remarqué que la promotion de l'idéologie islamique ne se fait pas sur la base des réalités historiques. L'auteur invite à observer la méthode moderne consistant à « inverser la démarche de compréhension : prendre les actes des jihad modernes et être attentif à la pluralité de leurs formes : aux usages qu'ils font de la norme et aux infléchissements qu'ils lui apportent » (*ibid.*, p.196).

Dans cette visée, l'on reconnaît à la fois l'existence des méthodes à caractère violent pour promouvoir l'idéologie islamique, mais également les démarches pacifiques qui englobent différentes stratégies politico-sociales pour peindre une image moderne et modérée de l'islam. Cette dernière se manifeste à travers les actions et les engagements sociaux, la participation active dans la vie politique et publique, la mise en avant des personnages phares de l'islam, etc. Cependant, que ce soit par la voie de l'islam radical et extrême, souvent pointé du doigt lors des actions terroristes, ou par le biais de l'islam modéré qui cherche à s'accommoder avec le vent de liberté et de pluralité religieuses qui accompagnent la société moderne, l'objectif reste le même : l'expansion de l'idéologie islamique.

Par ce processus d'idéologisation, l'islam ne se limite plus à ses fonctions religieuses, il s'inscrit dans un processus de transformations politiques. La Charia, loi musulmane associée à la religion, devient une loi islamique traitant les différents aspects du droit et édictant une éthique sociale conforme au fondement de la religion.

- **L'islam, un État**

Partons de la conceptualisation de l'État. Dans le domaine des relations internationales et du droit international public, cinq critères permettent de reconnaître l'existence d'un État : « un espace territorial, une population, un système de gouvernement, une personnalité juridique internationale, la souveraineté » (Ethier D., 2010).

Certes, l'islam ne dispose d'un territoire continu, malgré l'existence des pays ouvertement islamiques et des collectifs étatiques, à l'instar de la Ligue Arabe. Cependant, l'ancrage territorial de cette religion qui est devenue une institution politique chez certains pays suscite déjà les doutes à son encontre. Quant à la population, la croissance exponentielle des

musulmans dans le monde nourrit les questionnements. Il va de soi qu'être musulman ne constitue pas une nationalité, mais l'adhésion à cette religion s'accompagne de comportements allant dans le sens d'un engagement identitaire similaire à ce qu'un citoyen aura en son pays, si ce n'est plus.

Le système de gouvernement constitué par les trois pouvoirs (exécutif, législatif et judiciaire) prend forme dans l'islam. Prenons l'exemple français. Le Conseil Français du Culte Musulman (CFCM) reste à ce jour l'organe exécutif de l'islam de France : il assure la gestion de toutes les affaires touchant les musulmans et l'islam dans l'hexagone. Chez les pays islamiques où l'islam est une institution étatique et où la laïcité ne figure pas dans la Constitution, l'organe exécutif de l'islam n'est rien d'autre que le gouvernement.

Quant au système législatif, il s'oriente autour de la Charia et de ses interprétations d'où découlent les lois islamiques. Comme dit plus haut, il n'est pas juste question de définir les comportements recommandés d'un musulman : la Charia traite du droit individuel et collectif, du droit civil, du droit public et du droit pénal. Transposée en loi islamique, la Charia définit les droits et obligations des musulmans "citoyens de la religion", les crimes reconnus et les types de sanctions qui y sont associés.

L'instance judiciaire des pays islamiques s'assure du respect et de l'application des lois islamiques. Souvent traqué par les défenseurs des droits de l'homme, l'organe judiciaire de ces pays est tristement célèbre pour leurs actions qui vont souvent à l'encontre des normes occidentales. Parmi les « irrégularités » imputées à la justice islamique, citons la peine de mort, la notion de liberté, les représentations liées au genre...

Quant à la personnalité juridique internationale et la souveraineté, elles demeurent des attributs acquis séparément par les différents États islamistes et ne peuvent être associées à la religion.

En résumé, la trilogie représentative de l'islam prouve la complexité de cette religion politisée, parfois institutionnalisée. Toutes ces facettes renforcent les soupçons autour de la croissance fulgurante du nombre des musulmans dans le monde et de son expansion territoriale. En plus, des faits sociaux, des actions politiques, des alliances économiques des pays musulmans tendent à légitimer ces doutes et suspicions.

10.1.2.4. L'apport de la sociologie dynamique de Balandier

Critiquant toute forme de théorie déterministe ou conventionnelle en sciences sociales, Georges Balandier, forgé par les terrains africains met comme socle de sa réflexion socioanthropologique les études des changements, des mutations, des mouvements sociaux, du devenir des sociétés. Toute société subit des changements suivant différents contextes. La colonisation a beaucoup transformé les sociétés africaines. Les cultures, les infrastructures et les superstructures y sont changés et imités de celles des occidents colonisateurs. Les colonisés, subissant des « chocs de civilisations » ou de « chocs culturels » finissent par procéder à une lutte identitaire. Cette lutte s'est réalisée par des émeutes sanglantes, par des fortes insurrections patriotiques, par des sanctions politiques. A ces dernières se rattachent le renvoi des missionnaires fait par la Reine Ranavalona I au moment de sa royauté.

Depuis la mise en place des relations inter – royaumes des périodes précoloniales, la société malagasy à cause de cette rencontre subissait déjà une certaine instabilité. Cette rencontre entretenait des changements lents au sein de la société, notamment le royaume merina. L'entrée de la scolarisation a causé un certain renversement des classes sociales. La scolarisation comme « *fanompoana andriana* » (service rendu au roi) était pour certains réservée aux esclaves. Ces derniers, après un certain moment d'études ont eu une promotion pour le service royal. Certains devenaient des bras droits des familles princières. L'intégration du christianisme a fini par rejeter les idolâtries locales. Le changement du paysage religieux provoquait le changement politique. C'est la considération du Christ, adoré par les chrétiens comme Roi qui a affaibli, voire supprimé le pouvoir des humains du palais royal. La christianisation finit par destituer le pouvoir des rois.

Des changements lents raffermis par des instabilités sociales, des conflits, des tensions et des crises sont donc nés entre missionnaires et natifs patriotes, entre colons et des mouvements d'insurrection. L'ordre et le désordre envahissait la société et les sociétaires. Mais ces querelles interculturelles conduisant à des changements radicaux des sociétés malagasy sont donc considérés comme moteur de la dynamique sociale. Aux yeux de Balandier, ces désordres, ces conflits et tensions, ces crises intra – sociétales sont des révélateurs de désajustement. Avec ces conflits, la société se trouve entre une dynamique de production et de reproduction d'une société. La société se produit continuellement. Avec un environnement christianisé, la conversion au christianisme de la Reine Ranavalona munie de sa relation étroite avec les étrangers contribuait au renouvellement de la société merina tant au niveau de l'infrastructure

qu'au niveau superstructure. Des échanges commerciaux se développaient, le christianisme n'est plus un objet de persécution, la politique a beaucoup changé. C'est à travers ces faits que Georges Balandier, dans sa sociologie dynamique, pensait que toute société a son histoire, et est caractérisée par des processus de changements lents. Ce changement se manifeste au sein de la société malagasy comme un effort d'adaptation aux impositions politiques et culturelles étrangères afin que la société locale se développe à l'image des sociétés occidentales : c'est le phénomène de production et de reproduction d'une société.

Ces faits historiques prônent donc que toutes les configurations sociales sont constamment en mouvement. Aucune société n'est contrainte à vivre une longue permanence, une longue période d'autarcie (Ngouyamsa V., 2006). En ce qui concerne le paysage religieux, en tant qu'élément de configurations sociales, les institutions religieuses elles – mêmes subissent des changements. Divers facteurs du dehors et du dedans ont favorisé ces changements de la carte religieuse tananarivienne. Les religions, considérées trivialement comme cultures sans frontières, et favorisées par un processus de démocratisation religieuse appuyée par la liberté religieuse issue de l'adoption de la loi de la laïcité et de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme, s'intègrent facilement dans la société tananarivienne et entretiennent non seulement des changements du paysage religieux mais aussi ceux des relations sociales.

Les tensions, les conflits, les crises institutionnelles et sociales issus de la coprésence des religions au sein de la société tananarivienne suivent ainsi la loi de la dynamique sociale. Ce sont ces tensions, à la lumière de la pensée de Balandier, sont des œuvres collectives jamais achevées et toujours à refaire (Balandier, 1971). C'est pourquoi, face à la croissance ou à la forte visibilité musulmane, chaque société religieuse est entrée dans une situation de crise ou de conflit. Considérées comme éléments de logique sociale, ces crises envers la forte présence musulmane s'avèrent être un catalyseur dynamisant toutes les entités institutionnelles à faire face aux menaces que ce phénomène religieux peut infliger à ces dernières. C'est cette dynamique qui fait entrer les institutions religieuses en concurrence avec d'autres. En plus, cette dynamique confirme que la présence de l'autre (Islam) pèse sur la situation institutionnelle des chrétiens. Les conflits et les crises des institutions chrétiennes existaient dans l'histoire à travers les croisades, existent encore mais sous formes diverses (attentats, kidnapping, kamikazes, prosélytisme religieux, instrumentalisation de la pauvreté, etc.), et existeront encore. Là où il y a le pluralisme religieux, même un dualisme religieux, ces dynamiques conflictuelles restent

toujours des réalités à ne pas écarter. Ainsi, comme la société est dynamique, l'objet de la société n'est pas figé dans un immobilisme historique. Aucune réalité sociologique n'est stagnante. A cet égard, puisque la société tananarivienne a subi des changements lents en matière de religion, la croissance musulmane actuelle présente des réalités « officielles et officieuses ». Ce que nous constatons hic et nunc c'est que les conflits sont tacites au sein de diverses institutions. Mais officieusement, des réalités ne cessent de produire et de se reproduire.

La sociologie de Balandier nie donc à travers ces constats tout présentisme et déterminisme méthodologique. Ce qui implique que les religions et les religieux sont toujours en mouvement. Ils bougent et se développent. L'Islam oublié par l'idéologie colonialiste n'est pas enterré dans cette histoire d'oubliette, il a lentement préparé ses terrains d'achoppement et d'attachement. Le développement économique des musulmans tananarivien, les permanentes relations avec les pays islamisés partenaires, la connaissance du lieu d'implantation ont permis à l'Islam de se mouvoir. L'Islam, comme toutes les autres entités confessionnelles est en perpétuelle dynamique. Ainsi, sa représentation classique comme minoritaire ne l'est plus. L'Islam a une potentialité non négligeable. C'est une religion parmi les plus dynamiques du monde, ayant une potentialité numérique et économique. Exclue des répertoires politico – cognitives coloniaux, les musulmans ont pris le temps de se préparer à la conquête d'une *dar al – harb* pour le transformer dans les futurs en *dar al – islam*. Cette transformation s'enregistre dans les réalités officieuses. Et c'est là que se pose en général la peur de l'Islam dans les autres institutions religieuses.

Face à cette prégnance musulmane, les institutions chrétiennes font à la fois face à un ordre et à un désordre. Actuellement, l'ordre se trouve dans la volonté de créer un œcumène religieux pour unir leur force malgré les éclatements immanents au pluralisme religieux ; un œcumène qui prône encore sa suprématie, sa légitimité politico – sociale. Mais le désordre se trouve dans ses pratiques exclusivistes finissant par une création d'un œcumène bicéphale. En plus du Conseil chrétien des Eglises, il y a de l'autre côté la Confédération des Eglises Evangéliques et des Associations cultuelles de Madagascar (CEVAM)²⁷⁰. Des actions

²⁷⁰ Il y a environ trois ans que les associations cultuelles et les Eglises évangéliques se rassemblent dans une même méga-institution : Confédération des Eglises Evangéliques et Association cultuelles de Madagascar (CEVAM), et cela en concurrence avec le FFKM dans leurs missions évangélisatrices et dans les approches œcuméniques. Cette concurrence interinstitutionnelle a pour but de légitimer socialement et politiquement leur existence et surtout pour faire face à l'œcuménisme exclusiviste des grandes Eglises ou Eglises historiques.

collectives dispersées dans deux entités témoignent de la vulnérabilité et accentuent les problématiques interconfessionnelles et interchrétiennes. Avec la sociologie dynamiste de Balandier, ces faits consistent que les dynamiques religieuses tananariviennes sont comprises à partir des analyses multilinéaires. Avec la sociologie balandierienne, le mouvement de la société se comprend par l'analyse d'un fait sous différents aspects (Einstein).

Au sein de toutes les sociétés humaines, la dynamique sociétale est bidimensionnelle. Les transformations ne sont que le travail des éléments dynamiques qui existent à l'intérieur de la société. C'est la « dynamique du dedans » (Balandier, 1971). Ainsi, la visibilité musulmane après la décolonisation se fait par des migrations internes, des mobilités religieuses à partir des mariages interreligieux et des activités de prosélytisme. En plus, des éléments potentiels extérieurs à la société elle – même contribuent à des changements sociaux et qui viennent asphyxier les forces internes : la « dynamique du dehors ». Dans l'analyse de la situation religieuse tananarivienne actuelle, les interventions étrangères soutiennent largement le développement de l'Islam citoyen. Des organisations non – gouvernementales de types musulmans ou islamiques s'investissent dans des œuvres sociales pour gagner plus d'adeptes nouvellement convertis et aussi pour obtenir l'attention des gouvernants pour une légitimité politique. En plus de ces investissements, des accords politiques avec des pays pétroliers et / ou islamisés accélèrent l'islamisation de la société parce que ces accords, selon les enquêtes effectuées camouflent diverses stratégies d'acteurs potentiels pour l'affaiblissement des institutions religieuses existantes²⁷¹.

Avec ces considérations théoriques, il est à noter avec les trois (3) postulats de Balandier que :

- La société tananarivienne – vu sa situation géographique complexe, une société plurielle au sein de laquelle des cultures et des religions se confrontent, une société cosmopolite – est affectée par son rapport avec des sociétés périphériques et étrangères. Et cela à tous les niveaux de la vie sociale. Ainsi le cosmopolitisme religieux y est un apanage empirique. Pour ainsi dire, la croissance musulmane n'est pas un simple mouvement interne, c'est aussi l'effet des relations internationales et de géopolitique.

²⁷¹ Dans la logique sociale, la présence de multiple associations ou groupuscules religieux conduit toujours à des concurrences pour des fins partisans. La quête de reconnaissance n'est donc pas pour une institution religieuse la confirmation de son existence sociale, mais c'est aussi une stratégie permettant d'avoir des avantages concurrentiels finissant par affaiblir les autres confessions rivales et existantes.

- Dans un aspect plus théorique, ce cosmopolitisme culturel et religieux tananarivien en conséquence doit être analysé à partir de la « dynamique du dedans » et de la « dynamique du dehors ».
- Ces dynamiques sont interreliées entre elles.

Par ces dynamiques, la situation religieuse tananarivienne se trouve entre l'immobilisme lié au conservatisme traditionnel et à une perte d'identité. Face à la montée de l'Islam tananarivien, les anciennes sociétés religieuses n'ont pas encore les moyens efficaces pour avoir des avantages concurrentiels. Au contraire, elles encourent à la perte des clients confessionnels, voire à une perte de légitimité sociale.

Malgré la visibilité musulmane dans la société tananarivienne, les musulmans y sont encore considérés comme des minorités. Ces minorités confessionnelles ayant de potentialité économique surtout recèle des faits latents. A cet égard, la démarche de Balandier (2000) nous fait comprendre qu'à partir des potentialités des sociétés, elles ne sont jamais ce qu'elles paraissent être ou ce qu'elles prétendent être. Les rapports sociaux et interreligieux quasi pacifiques (absence de violence ou de conflits religieux manifeste) recèlent des pratiques révélatrices de la dynamique du système social : islamisation latente. Ce qui nous pousse à remarquer que la démarche de la sociologie dynamique met en exergue l'existence des complexités manquant des analyses unilatérales, voire déterministes et a – historiques. Bref, la théorie dynamiste est bel et bien compatible à notre recherche, mais les enquêtes effectuées nous révèlent de manque de culture religieuse pour la majorité de la population d'enquête.

10.1.2.4. Synthèse : enchevêtrement des logiques situationnelles

Sachant que les logiques d'intégration musulmane dans la société tananarivienne sont très polymorphe et multidimensionnelle ; en rappelant notre première hypothèse, le but de ces infiltrations sociétales est à la fois la quête de légitimité sociétale moyennant des affirmations et des revendications identitaires. Ce but, nous le rappelons s'inscrit dans les logiques d'une situation pluri religieuse. Pression politique, instrumentalisation, économicisme serein²⁷², interaction politique et religieux sont des moyens mis en œuvre par ces musulmans

²⁷² Nous entendons par « économicisme serein » les modes d'enrichissement des musulmans, notamment indiens, dans la société tananarivienne. Dans leurs activités économiques récentes, les richissimes chiites implantent des grandes usines, s'intègrent dans les actions de l'Etat (par exemple dans le monde d'exploitation énergétique), pour avoir plus d'influence sur la politique générale de l'Etat et pour pouvoir en tirer plus de profit. Avec ce profit, ils continuent à développer ces activités économiques. D'où, l'envahissement chiite de l'économie malagasy. Le but

pour accroître la visibilité sociale et afin d'en obtenir une reconnaissance sociopolitique et religieuse. L'analyse de ces stratégies d'entrisme sociétal se fait d'abord par l'adoption de la théorie dynamique de Balandier. Avec lui, le principe qui s'impose c'est que : toutes les sociétés humaines ne sont jamais ce qu'elles paraissent et ce qu'elles prétendent être (Balandier, 1971). Le pacifisme religieux et sociétal tananarivien ainsi recèle de multiples faits socialement invisibles mais sociologiquement intelligibles : avec la vision du monde de l'Islam dominée par une division religieuse et géopolitique, des facteurs externes à la société tananarivienne et malagasy favorisent la croissance et la politique de croissance musulmane. En plus, les facteurs internes, entre autres les œuvres de bienfaisance assimilées parfois à des activités prosélytiques, attirent des individus non ou déjà confessionnalisés à l'Islam. La synergie factorielle entre le dehors et le dedans, amplifiée par les fragilités plurielles de la société malagasy y fait booster le développement exponentiel de l'Islam.

La constatation de ce développement furtif de l'Islam dans le territoire malagasy et tananarivien a des impacts sur les institutions religieuses et même entre les sociétaires. Au niveau institutionnel, cette croissance présente des menaces pour ces institutions. La croissance des mobilités religieuses finissant par la diminution des adeptes, les représentations de l'Islam déjà acquises et véhiculées par les médias surtout internationaux entretiennent ensuite des conflits et des troubles. Vu cette croissance très rapide, la religion musulmane sans exception d'appartenance (chiite ou sunnite) devient une menace pour la majorité. En plus des représentations socioreligieuses de l'Islam, boostées par les médias et appauvries par des sources de connaissances jugées faibles ou insuffisantes, cette religion « *produit de façon sereine un sentiment de répulsion aboutissant à un conflit culturel et / ou religieux par l'adoption d'un comportement ethnocentrique que nous appelons alter – religiophobie, voire islamophobie ou bien à une lutte des places* ». Cette lutte des places est en connexion avec ce que nous appelons « dynamique situationniste ». Dans la situation du dehors, l'espace tananarivien reste dans le répertoire politico – religieux de l'Islam, un terrain à conquérir. Et dans la situation du dedans, malgré la majorité chrétienne, cette religion avec toutes ses potentialités est considérée comme une minorité dominante. Le christianisme tananarivien, avec son éclatement irréparable et avec son obsession identitaire se sent affaibli face à une

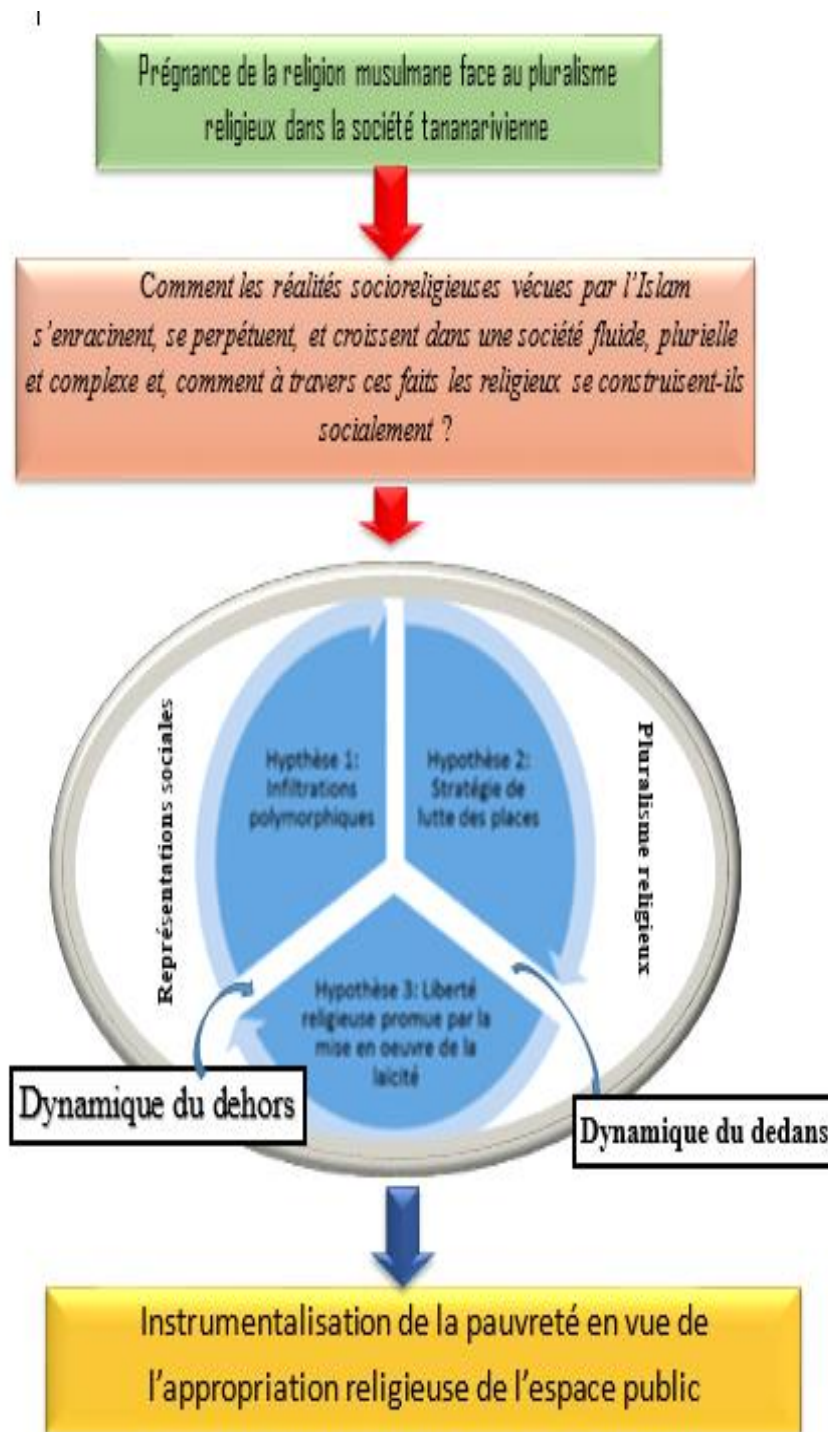
n'est pas, selon nos investigations, tout simplement de s'enrichir autant mais avec ces richesses, l'Islam peut dominer facilement la majorité pauvre et chrétienne. Cela nous fait penser à Karl Marx dans son mode de production capitaliste ; mais ici c'est à but religieux : le chemin vers la domination musulmane.

minorité qui concoctait une relation contre nature : alliance entre sunnite (étranger) et chiïte local pour raison de croisement d'intérêt, le développement de l'Islam.

Cet affaiblissement est congénital à une société laïque. Sachant que la mise en œuvre de la laïcité est un principe copié de la matrice française. Son intégration dans le pays malagasy nécessite le respect des convictions religieuses de l'autre, le respect que tout est égal en matière de religion, et tout est libre de croire ou de ne pas croire. Ces principes font naître des faits paradoxaux. D'une part, la pratique de la laïcité suivant sa logique principiologique fait émerger de nouvelles cultures et de nouvelles religions. On est face à une situation de fragmentation culturelle conduisant à une désolidarisation sociétale. En plus, la laïcité est un élément déclencheur d'un processus d'affirmation collective (Wievorka, 1996). D'autre part, la pratique de la laïcité face à la situation plurielle tananarivienne sillonne un rapport ambivalent de conflictualité et d'intégration pour les autres institutions religieuses (Conti B., 2012). C'est pour cela que la laïcité offre un « *terrain nu* » propice à la prolifération religieuse ; et ce pullulement confessionnel provoque des frustrations intra / inter institutionnelles et sociales.

Tout compte fait, le rappel des trois hypothèses avancées pour cette thèse rejoint l'idée que les instrumentalisation de tout genre moyennant les infiltrations institutionnelles sont logiquement des tendances religieusement marginalisées vers l'appropriation musulmane de l'espace public. La territorialisation des lieux de culte dans les quartiers populaires d'Antananarivo, la spatialisation des zones économiques musulmanes tananariviennes, l'accaparement des terres, les infiltrations institutionnelles sont déjà considérées comme un démarrage à ce panislamisme tacite de la ville d'Antananarivo. Dorénavant exclus et marginalisés dans les recherches académiques, dans l'espace public tananarivien, les musulmans ayant fait des processus juridico – institutionnelles ne sont plus considérés comme des individus socialement étranges. Les logiques situationnelles – malgré les théorisations avancées, les conceptions stigmatisantes issues des enquêtes qualitatives, la position géopolitique de l'Islam – issues des recherches effectuées se terminent à cette logique d'appropriation de l'espace public (Conti B., 2016). C'est cette convergence des théories utilisées avec les faits et les données évoqués dans la partie précédente que nous appelons « *enchevêtrement des logiques situationnelles* ». Les faits, à l'instar de l'infiltration politique, ne sont pas simplement considérés comme des faits qui pèsent sur les institutions religieuses. Ce sont des processus de libéralisation de l'espace tananarivienne sous la domination chrétienne. L'Islam, c'est l'autre qui investit l'espace public (Ibid.).

Figure 10 : Itinéraire heuristique de la thèse



Source : Modélisation personnelle, Juillet 2021

10.2. Essai de modélisation de l'Islam tananarivien

Les phénomènes religieux sont relatifs, ils changent d'un espace à un autre, et d'une époque à une autre. Ainsi, les interprétations sociologiques restent – elles variantes, voire relatives selon les cas. Le chercheur, en un certain cas peut être impliqué à l'objet de sa recherche. Mais, pour estimer l'objectivité de cette entreprise, dans son cadre heuristique, la production des analyses sociologiques doit répondre aux canons de la discipline sociologique (Campiche R. J., 2018). En plus, l'appartenance religieuse du chercheur peut affecter la scientificité de la recherche sociologique (Bourdieu P., 1971 et 1987). Pour cela, en sociologie il s'agit premièrement de comprendre ; et cette compréhension nécessite la maîtrise d'une méthode adaptée au sujet et à la réalité du terrain. C'est par souci de cette compréhension et de l'objectivité de la recherche que des éléments et des données qualitatives, matériellement officielles sont fort nécessaires. A cet égard, nos études sur la prégnance de la religion musulmane au sein de la société tananarivienne, exigeaient des données biographiques, des données issues des organismes nationaux et internationaux (Samifin, UNCCT) des données de la Conférence des bailleurs internationaux. « *Ces quelques notes biographiques auront permis, je l'espère, de faire ressortir clairement les obstacles que le sujet observant — quelle que soit d'ailleurs sa discipline scientifique — dresse lui-même devant l'approche objective de son objet.* » (Campiche, 2018). En plus, des extraits du journal du terrain sont nécessaires.

L'étude de l'Islam tananarivien est une recherche qui concerne la religion musulmane dans sa complexité. Notre parcours heuristique a manifesté qu'une vision dynamique et macrosociologique de l'Islam est de mise. Déjà investi dans une société géographiquement complexe, l'approche sociologique de cette religion ne doit pas donc être prise dans ses versions microsociologiques. Ainsi, cette recherche a – t – elle essayé de scruter la dynamique musulmane dans son historicité, dans sa vision du monde, dans sa politique de domination universalisante. A cet égard, il ne faut pas focaliser les investigations seulement sur « l'agir actuel » (Weber, 1986) de l'Islam. Les matériaux historiques et les données institutionnelles ajoutant à la compréhension objective de l'Islam contribuent à la construction de l'ossature théorico – méthodologique de cette thèse. L'indifférence croissante à l'histoire (Zaret, 1980) constitue donc un handicap majeur à la compréhension et à l'herméneutique de la croissance musulmane tananarivienne actuelle. Avec cette mise en valeur d'une vision diachronique et systémique phénomène d'Islam, une modélisation qualitative s'impose. Diachronique au sens où l'histoire est un élément important dans la compréhension de l'évolution d'un fait social

jusqu'à son positionnement heuristique actuel. Et, systémique parce que l'Islam est un système religieux complexe et son développement actuel est fonction de multiples systèmes sociétaux avec lesquels cette religion facilite et accélère son appropriation de l'espace public tananarivien.

De ce fait, la vivacité et la survivance de l'Islam tananarivien dépend de son environnement social, politique, religieux. Avec cet environnement, divers flux d'infiltration, de multiples situations imbibées de stratégies d'acteurs musulmans sont compris comme des facteurs rendant difficiles l'intelligibilité de la prégnance musulmane dont nous avons parlé longuement. Les simples représentations sociales servent seulement à décrire la vision sociale et individuel de l'Islam religieux (*homo islamicus*) et de l'Islam – religion. Ou bien cette théorie de représentations sociales dégage des images triviales de l'Islam et en évoque comment l'Islam s'avère être dangereux pour une société à majorité chrétienne. Ces aspects psychologiques sur l'Islam révèlent son emprise dans la conscience des non – musulmans. En plus, la référence à la théorie bergérienne du pluralisme s'arrête à la compréhension de la croissance musulmane comme fonction de la liberté religieuse issue de la pratique de la laïcité. Et cette liberté religieuse va entretenir des nébuleuses institutionnelles et individuelles. A cet égard, l'emprise de l'Islam sur la société tananarivienne est fermée sous un simple effet de juridiction liée à la Déclaration Universelle des droits de l'Homme. Avec la théorie dynamiste, on arrive à comprendre l'Islam par sa dynamique de système, une dynamique inscrite et poussée par la *shari'â*, laquelle favorise la prolifération à vitesse V de l'Islam. Des dynamiques systémiques du dehors et du dedans sont donc à considérer. Du dehors, l'intervention interétatique et intermusulmane même dans une pratique contre – nature est fortement remarquée. Du dedans, des infiltrations institutionnelles, des revendications identitaires et des mobilités confessionnelles sont les manifestations de la dynamique musulmane. Ces dynamiques, qu'il soit du dedans ou du dehors, sont munies des agencements de situations (situations de pauvreté, de crise politique, des festivités, etc.). Et ce sont ces situations qui contribuent mieux à la compréhension de la dynamique musulmane.

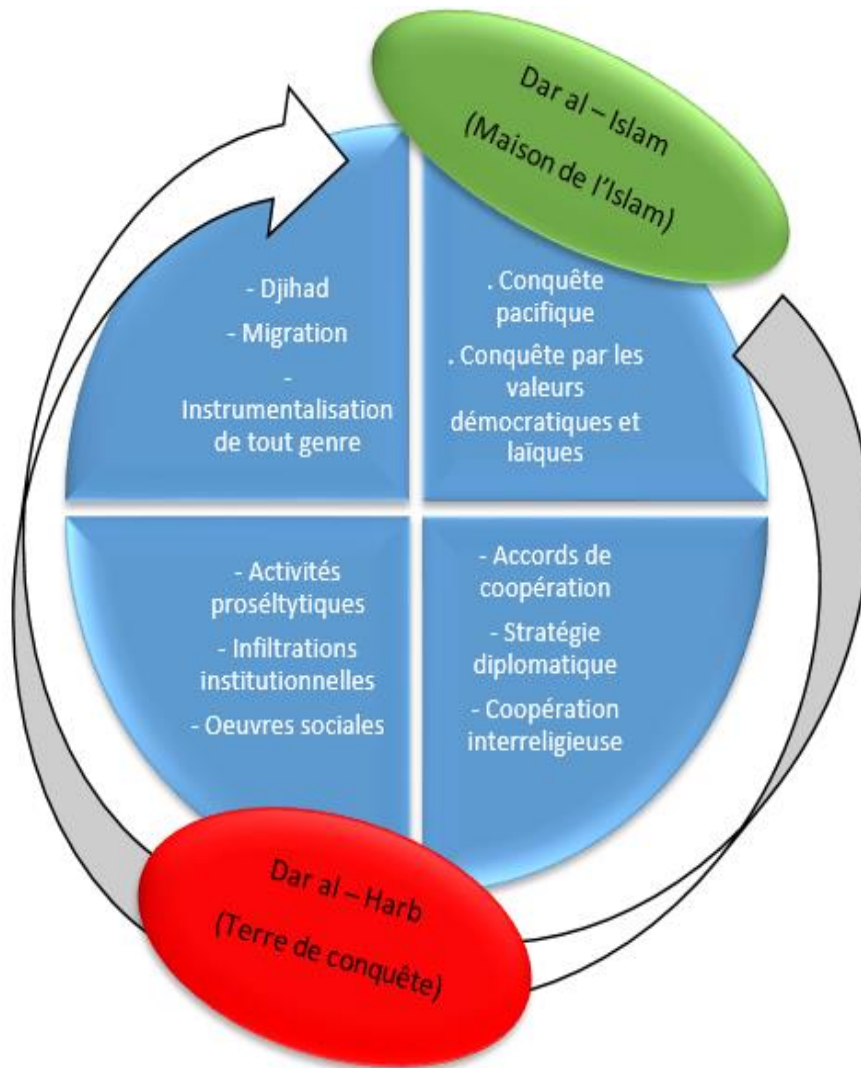
Pour la compréhension objective de ces situations, une série d'entretiens a été effectuée auprès des experts en la matière. Les séquences langagières, les gestes, les tracts, les extraits des journaux, et toute une masse de matériaux reflétant des données qualitatives collaborent à appréhender l'objet d'étude en question. Ces situations mises en relation avec les dynamiques systémiques permettent d'interpréter objectivement la situation musulmane actuelle. L'aspect historique de l'Islam mondial et tananarivien est lié à la nature évolutive du système religieux

musulman, doté d'une mémoire et d'un projet (mondialisation de la religion) (Donnadieu G., 2007 :4). En combinant dynamiques sociales, situations multipliées des événements, représentations sociales de l'Islam en contexte de pluralisme religieux, une herméneutique situationniste s'avère être importante pour comprendre la situation musulmane actuelle de façon objective. Cette herméneutique situationniste avec l'appui des exportations documentaires nous amène à trouver le socle, ou le premier moteur (Aristote) de la dynamique actuelle de l'Islam. Ce socle est d'origine religieuse et géopolitique : la vision du monde.

A titre de rappel, pour l'Islam, le monde est divisé en deux entités superstructurelles : la maison de l'Islam (dar al – islam) et la terre de guerre (dar al – harb). Cette dernière est toujours à conquérir avec la volonté mondialisatrice et dominatrice de l'Islam. Depuis sa première expansion, les gens du livre sont généralement marginalisés par l'Islam nonobstant les privilèges qui leur sont accordés : le dhimmi. Malgré les multiples divisions ou dérives sectaires au sein de l'Islam, le fondement de toutes les activités où le mot d'ordre des musulmans parallèlement à celui des chrétiens c'est que : « *le monde devienne des disciples* » (Mc 16,15) ; mais des disciples du Prophète. Les infiltrations et les instrumentalisation de toute sorte convergent à ce même but. Ainsi, le processus d'appropriation de l'espace public (Conti, 2016) tananarivien revient – il à l'universalisation de l'Islam. C'est ce socle théorico - politique qui dynamise ou catalyse l'expansion musulmane dans nos sociétés contemporaines que nous appelons : « *dynamique endo – islamogène* ».

Toutes les activités réalisées et les stratégies mises en œuvre par l'Islam viennent de cette dynamique qui existe au sein de l'Islam même. Les autres dynamiques que nous considérons comme exo – islamogènes, c'est – à – dire en dehors de l'Islam sont des formes d'interactions qui participent d'une part à satisfaire les besoins sociaux de certains nécessiteux, les besoins politiques des dirigeants et d'autres acteurs politiques. D'autre part, ces dynamiques contribuent indirectement à la mise en place progressive de l'idéologie du panislamisme.

Figure 11 : Dynamique endo - islamogène pour la conquête tananarivienne



Source : Modélisation personnelle, Juillet 2021

10.3. Comment faire face à la montée de l'Islam à Madagascar ?

10.3.1. Pour les institutions chrétiennes

L'enseignement biblique de façon exégétique, l'enseignement de la foi dans la socialisation religieuse de l'individu permet de garder son appartenance religieuse. L'intériorisation de ces enseignements favorise à l'individu une relation symbiotique entre lui et sa religion d'appartenance. Ces enseignements sont donc pour le sujet croyant un mode d'intégration et d'enracinement dans sa communauté. Ce qui lui implique une identité forte grâce à son attachement à sa religion.

Autrement dit, la transmission authentique des dogmes et doctrines de façon explicite est pour un groupe religieux la condition de sa survie et de son envergure. En plus, les autorités religieuses ont le devoir de transmettre les messages divins en relation avec les circonstances sociétales ambiantes qui conditionnent la réceptivité des auditeurs ou qui colorent l'expression sociale de l'enseignement même. A vrai dire, la prédication ne doit pas seulement servir d'orientation théologique, elle nécessite une orientation sociologique, pragmatique et praxéologique.

10.3.2. Perspective interconfessionnelle

10.3.2.1. L'œcuménisme comme premier pas

Historiquement, le christianisme s'est engagé d'abord dans le dialogue œcuménique que dans le dialogue interreligieux. Au cours des siècles, l'expression « œcuménique » a caractérisé les initiatives prises par les Eglises séparées (Catholiques, Protestants, Orthodoxes) pour se rapprocher et rechercher leur unité perdue dans les fractures qui ont marqué l'histoire de l'Eglise : les hérésies des II^e et III^e siècles, le grand schisme d'Orient du IX^e siècle et la Réforme protestante du XVI^e siècle. L'œcuménisme repose sur la conscience du scandale de la division entre traditions religieuses et sur la nécessité de ne pas se faire concurrence, notamment en pays de mission. Plus fondamentalement, l'œcuménisme se fonde sur le souci pour les différents partenaires de s'asseoir à une même table et de rechercher une base commune d'échanges.

Vue la pluralité religieuse et l'éclatement confessionnel actuel conduisant à l'affaiblissement des institutions religieuses, l'œcuménisme est en quelque sorte limité entre les églises historiques. Cette solution peut se faire entre les religions de même orientation pour former enfin une confédération. Historiquement, les protestants se sont déjà mis sur cette ligne en formant la FFPM. Mais cette pratique est hors d'atteinte pour les églises concurrentielles ; entre les dominicaux et sabbataïstes. D'où la nécessité d'un dialogue interreligieux.

10.3.2.2. Dialogue interreligieux avec l'Islam et renforcement de la paix sociale

Même si la ville d'Antananarivo fait face à l'emboîtement des anciennes et nouvelles institutions religieuses, la visibilité, la prégnance de l'Islam y est plus poignante (cf. Botchi, 2015 : 2). Cela a contribué aux changements rapides du paysage religieux. Puisque « *le pluralisme religieux n'est pas chose nouvelle* » (Houngou, 2015 :1), la cohabitation entre

différentes confessions n'est pas toujours aisée. Des conflits ou des guerres froides se recèlent dans les institutions religieuses. Ainsi, une bonne entente entre des personnes issues de religions différentes doit – elle être de mise. Cette bonne entente s'exprime et se réalise par le dialogue interreligieux.

Par définition, le dialogue interreligieux est un lieu de prise de conscience et d'aiguinement du sens de responsabilité des acteurs intégrés au champ religieux et au champ politique (Nouhouayi, 2015). C'est un dialogue collectif ou social (Durkheim, 1975), un construit des sujets religieux vivant dans une société dans le but de mettre en lumière le respect de l'autre, la tolérance. Ces vertus permettront d'établir la paix sociale. Le dialogue interreligieux se porte donc sur des faits qui menacent la paix et l'harmonie sociales. C'est la reconnaissance mutuelle et le rapport de complémentarité entre les religions qui peut les assurer.

D'emblée, il ne faudrait pas affirmer que le dialogue entre les traditions religieuses vise la conquête des adeptes. Il vise plutôt une démarche collective vers la réalisation d'une grande solidarité entre les acteurs et ses propres sujets, à promouvoir la paix, la sécurité entre les sociétaires. A Madagascar, le dialogue interreligieux reste largement absente des documents officiels des églises chrétiennes à Madagascar (Cf. Cippolone, *op.cit.* p. 265).

10.3.2.3. Contribution à la normalisation des nouvelles sociétés religieuses

Pour la reconnaissance d'une nouvelle confession religieuse, l'article 6 de l'ordonnance N° 62-117 du 1er Octobre 1962 relative au régime des cultes (J.O. du 26.12.62, p. 2504 ; Errata : J.O. n° 277 du 09.03.63, p.635) mentionne déjà la présence d'une demande adressée au Ministre de l'intérieur pour obtenir la reconnaissance de la personnalité morale de l'association. A cette demande devront être annexés :

1. Une liste de cent membres au moins de la collectivité des fidèles ;
2. Une note explicative sur les dogmes et les pratiques religieuses adoptés par l'association ;
3. Un procès-verbal de cette assemblée générale signé par, tous les membres du conseil d'administration et portant indication des noms, prénoms, qualités et adresses des membres du conseil, ainsi que l'adresse du siège de l'association.

Avec ces documents annexes, le responsable au niveau du Ministère de l'intérieur exigera des documents sur les patrimoines acquis par le nouveau groupe religieux. Ces patrimoines renferment les terres, les édifices culturels, etc.

Pour la construction des lieux de cultes, la même ordonnance met en exergue les conditions requises par l'Etat sur les terrains où se construisent les édifices religieux.

Art. 24 - Les édifices culturels construits sur des terrains domaniaux ou pour la construction desquels il a été fait appel à des souscriptions locales ou au concours des fidèles sont propriété de l'Etat. Si des édifices culturels sont construits sur des propriétés privées, celles-ci devront obligatoirement être cédées gratuitement à l'Etat qui les mettra à la disposition des fidèles de l'église ou de l'association culturelle considérée par arrêté du Ministre chargé du service des domaines.

Art. 25 - La construction d'un édifice culturel sera autorisée par le chef de province après régularisation de la situation juridique du terrain conformément à l'article précédent. Le nouvel édifice ne pourra être construit à moins d'une distance à déterminer par décret, d'une église déjà existante.

A titre d'ajout à l'article 24 de l'ordonnance susdite, il est nécessaire de préciser que tout édifice culturel doit s'implanter sur un terrain vaste et distancié d'un autre lieu de culte afin d'éviter les conflits et les perturbations interconfessionnelles. Dans la société tananarivienne, les distances nécessaires pour les lieux de cultes ne sont pas quasiment respectées. Ainsi, cette disposition législative et réglementaire sur les terrains de construction des édifices religieux permet – elle aux adeptes et aux sociétaires de bien distinguer l'espace sacré de l'espace profane. De même cette réglementation évite au moins les tentatives de profanation, voire blasphème de la religion des autres. La distanciation spatiale entre les lieux de cultes de diverses religions favorise le respect mutuel entre croyants et l'auto valorisation de sa religion, garde les sociétaires de toute perturbation provoquée par les sonorisations qui font écho dans les maisons et sociétés voisines.

Bref, l'Etat à travers le Ministère de l'intérieur veille à ce que les lieux sacrés ne soient pas perturbés et qu'ils ne soient aussi source de perturbations dans la vie sociale et surtout entre deux ou plusieurs religions voisines.

10.3.2.4. Nécessité des contrôles faits par l'Etat

Pour la création d'une nouvelle société religieuse, le rôle de l'Etat ne doit pas être limité à la reconnaissance existentielle du groupe moyennant le récépissé, l'Etat doit faire des

contrôles continus sur les pratiques religieuses au sein de la société. Pour ne pas entraver le principe de laïcité, l'Etat veille à ce que les religions ne se diabolisent pas. A ce point, la liberté de religion et la liberté de conscience est limitée face aux autres. Comme d'habitude, nous disons : *ma liberté s'arrête là où commence celle des autres* ». Donc il revient à l'Etat de contrôler les pratiques libres de religion. Ces pratiques peuvent concerner le prosélytisme en plein air, l'entrée des missionnaires étrangers à Madagascar tout en vérifiant les dossiers y afférent et leurs œuvres missionnaires, les discours religieux pouvant provoquer des psychoses, voire déstabilisations de la société.

De même, il faut prendre des mesures pour normaliser la vie quotidienne de la société malgache surtout en matière religieuse. Afin de limiter, sinon arrêter les agissements des sectes jugées dangereuses pour le public, le ministère de l'Intérieur doit encadrer le fonctionnement des nouveaux mouvements religieux et en vue de lutter contre les escroqueries sectaires. Ou bien, l'Etat doit renouveler la législation en vigueur sur la religion. Car la loi de 1962 est caduque et comporte plusieurs vides juridiques. Ensuite, créer une association de surveillance privée sur la légalité et la formalisation de ces communautés : des sectes n'ont pas encore leur statut juridique mais regroupent des individus pour des pratiques cultuelles.

10.3.2.5. Adoption d'une pédagogie de l'approche interculturelle

Dans le contexte de pluralisme religieux, les interactions avec l'autre religion ou l'autre religieux est inéluctable. Ces interactions peuvent être une situation menaçante pour chacune des deux identités. Les deux individus ou groupes en situation sociale s'occupent de défendre son identité ou se sentent menacés de perdre son identité. Face à la présence de deux représentations sociales et culturelles, les confrontations ne sont donc pas évitées, si elles peuvent se vivre dans un rapport égalitaire, sans ménagements, si un questionnement devient possible, entre autres à propos des systèmes religio - culturels. Pour faire face aux éventuelles confrontations, la démarche interculturelle est communément balisée en trois étapes : la décentration, la pénétration du système de l'autre, la négociation (Cohen – Emerique, 1993 : 76). La mise en pratique de cette démarche concerne à la fois les groupes religieux et les membres surtout au moment d'un dialogue interreligieux. De même, elle est une pratique à long terme.

- La décentration

La première étape de la démarche interculturelle selon Margalit Cohen-Emerique est celle de la décentration. Se décentrer demande de savoir qui on est, de prendre conscience de sa propre identité culturelle et des préjugés et stéréotypes qui nous influencent dans notre façon de regarder les autres. La décentration consiste à briser les murs de méfiance, à créer une opportunité de rencontre, à faire émerger, par la réflexivité et l'analyse, son propre cadre de références avec lesquels chacun perçoit et décode l'altérité. Le cadre de référence va de soi pour le sujet et les personnes qui partagent le même que lui.

Pour ce faire, l'individu vivant en contexte multiculturel, voire multireligieux, doit prendre conscience de son propre cadre de référence, c'est-à-dire de sa position sociale, culturelle, économique et surtout religieuse, de son implication au changement du paysage religieux qui s'impose comme un fait indéniable de la société, de découvrir et d'apprécier d'autres formes de cultures religieuses en apprenant à connaître celles des institutions, différentes de la sienne. Ce processus permet de prendre conscience des stéréotypes²⁷³ et préjugés²⁷⁴ qui polluent les relations interreligieuses au quotidien. A cet égard, la décentration suppose de se connaître soi – même, d'accepter et d'écouter l'autre. Ce qui va conduire à la reconnaissance réciproque de l'égale dignité des interlocuteurs avec le respect de la liberté de chacun et de sa responsabilité.

- La pénétration du système de l'autre

Cette pénétration consiste à sortir de soi pour se placer du point de vue de l'autre, pour s'approprier sa culture. Dans les dialogues interreligieux, ou dans les affrontements religieux, pour éviter toute sorte de diabolisation ou d'infériorisation, toute sorte de conflit, il faut tout d'abord s'informer, apprendre à écouter le discours religieux des autres groupes. Ceux – ci permettent comprendre ses représentations sociales et ses valeurs culturelles. L'écoute est aussi une voie royale à la compréhension de l'univers d'autrui différent religieusement (Cohen – Emerique, *Ibid.* : 80). L'approche interculturelle est une question de temps, « donner du temps au temps » car la découverte

²⁷³ Les stéréotypes sont des croyances partagées par un grand nombre de personnes d'un groupe, concernant les caractéristiques personnelles, les traits de personnalité et aussi les comportements d'un autre groupe de personnes. Ce sont des représentations simplifiées qu'on se fait sur les autres, auxquelles on croit et qui deviennent des certitudes. L'usage de stéréotypes revient à économiser la réflexion par une catégorisation des éléments. L'opinion est basée sur des a priori et permet de réduire la complexité du réel.

²⁷⁴ Le préjugé est une attitude (un sentiment) comportant une dimension évaluative (des jugements faits à l'avance) à l'égard d'un groupe social donné. C'est une opinion adoptée en l'absence d'information ou de pratique suffisante résultant d'une généralisation hâtive.

de l'univers de l'autre tout en se décentrant est un processus qui demande un temps de maturation progressive (*ibidem*).

Bref, "C'est une attitude d'ouverture, un effort personnel de curiosité pour la découverte des lignes de force qui, dans une culture, s'ordonnent autour de référentiels de base et de signifiants fondamentaux interprétés et intégrés de façon unique par la personne."

- **La négociation et la médiation**

La négociation et la médiation s'inscrivent dans la phase de résolution des conflits. En effet, le principe du relativisme culturel qui consiste à respecter les différences telles qu'elles sont dans leur intégrité (*Ibid.*, p.81). Négociateur, « c'est assurer une série d'échanges, de points de vue, de démarches pour parvenir à un accord, pour conclure dans le cas de négoce ». Faire une médiation est « une entreprise destinée à mettre un accord, à concilier ou à réconcilier des personnes ou des parties. Dans les deux cas, il s'agit d'aboutir à un minimum d'accord, de compromis, à un champ commun par une série de démarche, d'échanges pour éviter des conflits.

Malgré que les coopérations interétatiques ne manifestent pas explicitement une stratégie religieuse visant à implanter de nombreuses mosquées pour le développement sans égal de l'Islam, un accord de réciprocité diplomatique est aussi nécessaire. Il ne suffit pas de suivre les principes de la laïcité, mais il faut donner une égalité de chance de se développer à toutes les religions. Cet accord diplomatique réalisé durant les négociations vise à inciter l'interactant à accepter l'implantation des religions dominantes du pays d'accueil dans son territoire.

L'Islam tananarivien, avec ses diverses représentations et ses manières d'instrumentaliser les institutions et les autres faits sociaux, se développe dans une dynamique plus lente auparavant et puis très véloce il y a quelques décades. Cette promptitude inouïe est le fruit des interactions exogènes et endogènes. Parmi ces interactions, les relations internationales et le poids de la géopolitique musulmane qui jouent un rôle très important dans le développement de l'Islam à Madagascar. Dans son aspect externe, ces dynamiques se manifestent par des relations politico – diplomatique entre les pays islamisés et l'Etat malagasy. Et, dans son aspect interne, les interventions de toute sorte sont les manifestations éclatantes de la visibilité musulmane dans l'espace public tananarivien. Avec des diverses interventions et avec leur façon d'occuper l'espace, les musulmans tananariviens recèlent dans ces pratiques une revendication et affirmation identitaire.

Par ces dynamiques, et face à la situation du pluralisme religieux, l'Islam est représenté comme un foyer de soupçon. Son aspect prégnant dans la ville des milles églises s'exprime par son développement exponentiel amplifié par des dynamiques du dehors et du dedans. En plus, les effets représentationnels des médias, la potentialité de l'Islam face à la concurrence religieuse entretiennent des troubles institutionnelles conduisant à des conflits tacites et provoquant des peurs envers cette religion. La situation musulmane tananarivienne de ces dernières années dissimule, selon la condensation des analyses pluralistes, représentationnelles et dynamiques, un processus d'appropriation de l'espace tananarivien. Et les infiltrations et les instrumentalisations de toute sorte en sont les moyens pour y arriver.

Ces théories contribuaient à comprendre les stratégies processuelles de l'Islam pour conquérir une dar al – harb. Mais au fond, les dynamiques musulmanes visibles et pensées dans ce processus est poussé par une dynamique première appelée : dynamique endo – islamogène. La négligence de ce socle dynamiste fait tomber en piètre toute perspective théorique pour l'étude sur l'Islam. La conquête de l'autre est immanente à l'idéologie géopolitique musulmane. Pour assurer le maintien de la paix sociale, l'appréhension de cette stratégie troublante aux yeux des autres religions pousse à entretenir un dialogue interreligieux, et à opérer une réciprocité diplomatique.

CONCLUSION GENERALE

Dans une société citadine complexe, jugée moderne où il y a plus de flux démographique et culturel, la religion contribue à la transformation du paysage géographico – superstructurel de cette société. Parlant de la religion à l'ère actuelle s'avère être obsolète. Mais la dynamique socioreligieuse au sein de la macrosociété tananarivienne révèle que la religion est toujours au cœur de la société (Urfer S., 2012 : 73). Elle fait bouger la société. Elle a une grande part dans le développement ou non de cette société.

Notre thèse s'est focalisée sur l'altérité religieuse dans une société urbaine où la tendance de la domination chrétienne fait face à une domination minoritaire musulmane. Sur ce, l'étude de la dynamique musulmane suivant l'ordre imposé dans la problématique nécessite une approche dynamique de son implantation dans la société tananarivienne. Une religion essentiellement complexe dans son contenu dogmatique et doctrinale, l'Islam comporte ainsi une position et influence multidimensionnelle à ses sujets et autres individus non inclus dans l'appartenance musulmane. Avec ce caractère complexe de l'Islam, une brève étude d'islamologie mêlée d'une histoire et de sociologie des religions a été évoquée dans la première partie de cette recherche.

Sujet subtil et complexe, présent dans un espace social toujours en mutation, la question musulmane n'est pas facile à appréhender. Comme le pensait Balandier, la société n'est jamais ce qu'elle paraît ou ce qu'elle prétend être (1971). Trivialement, l'Islam est connu sous sa simple dénomination religieuse. Au fur et à mesure qu'une étude approfondie y est apportée, c'est plus qu'une religion. Monothéiste comme les autres, elle est théologiquement une religion monothéiste hermétique, rejetant toute pensée et doctrine dévouée à des croyances mystérieusement polythéistes à l'instar de la Trinité chrétienne. Englobante, elle réunit en son sein politique, droit, théologie et philosophie.

Comme la situation heuristique de cette thèse paraît d'actualité, la sociologie dynamique (Balandier) mêlée d'une étude des situations corrélées au phénomène de l'Islam vécu et passé dans la ville d'Antananarivo n'est donc pas à négliger. Cette approche surajoutée par la théorie des représentations sociales (Jodelet, Moscovici et Mannoni) et celle du pluralisme religieux (Peter Berger et Thomas Luckman), nécessite une approche mixte : un mélange de méthode quantitative et qualitative.

Pourquoi la religion musulmane arrive à survivre malgré la présence forte des chrétiens au sein de l'espace citadin ? Pourquoi le développement exponentiel de l'Islam ? Ces deux questions peuvent traduire la problématique que nous avons posée pour cette thèse. Les enquêtes effectuées avec ses fonctions d'élucidation, d'explication et d'objectivation des phénomènes (Mechain, 2009) ont fourni que la fragmentation des religions chrétiennes, la pauvreté grandissante, la fragilité sociétale, l'importance grandissante des sources financières mobilisées par l'Islam, et l'intervention musulmane dans les actions sociales permettent à l'Islam dans toute sa multidimensionnalité à se présenter comme un nouvel acteur social très potentiel au sein de la société tananarivienne. Ces données mixtes ont mis en lumière des aspects non religieux de l'Islam mais elles s'enchevêtrent à la confirmation des hypothèses avancées. Ces manifestations sociales avec ces pratiques pragmatiques jugées comme moyens d'affirmation, de revendication religieuse et de prosélytisme renforcent grandement sa légitimité vis – à – vis de la société tananarivienne (Dubet et Wiervorca, 1995).

Le sous – bassement de toutes ses dynamiques c'est l'instrumentalisation de la pauvreté. Les interactions et financements avec les politiciens, jugées comme entrisme politique se base encore sur la pauvreté soit de l'Etat, soit du politicien. Face au pluralisme confessionnel, ces infiltrations – réclamations relatives à des pratiques religieuses musulmanes s'avèrent être une revendication d'un « *repositionnement* » social (Goffman, 1963). Dans une position présentiste, la situation musulmane tananarivienne, sous la condensation des analyses pluralistes, représentationnelles et dynamiques, dévoile un processus d'appropriation de l'espace tananarivien. Ce processus imbibé des stratégies des acteurs confère le caractère prégnant de l'Islam aux regards des dirigeants religieux et politiques et, surtout pour toute la société.

Pour la compréhension de tous ces mécanismes, l'analyse pluraliste offre l'image des religions en concurrence et toujours en mouvement (Hervieu – Léger, 2001). Malgré sa majorité numérique, les chrétiens taxent l'Islam de soupçonné, en matière de blanchiment d'argent, d'accaparement des terres, etc. Ces représentations, issues des effets médiatiques créent au sein du front chrétien une dynamique endogène poussant à des luttes de places (Vincent de Gaulejac, 1994). Malgré les efforts fournis pour ces luttes, l'Islam se met toujours en bonne position concurrentielle par sa potentialité en termes d'économie locale et étrangère. Les théories mises en œuvre pour l'analyse des données et des faits liés à l'Islam présente ainsi, par l'utilisation sociale de ces ressources économiques pour des fins partisans, évoquent finalement une

similarité conceptuelle : « *la stratégie des acteurs* ». Passionné d'aller au profond d'une recherche théorique profondément en symbiose avec l'Islamologie, on a finalement trouvé que les manifestations tananariviennes de l'appropriation de l'espace public par les musulmans ne sont pas des inventions des acteurs.

Les données qualitatives soutenues par l'utilisation des théories manipulées pour les analyses, les infiltrations polymorphiques, l'instrumentalisation de la laïcité, les faits recelant des luttes de places ne sont que des moyens choisis pour affaiblir les institutions religieuses concurrentes. Cette dynamique utilitariste politico – religieuse s'enracine dans la vision géopolitique de l'Islam. Un monde bipartite, l'un habité et l'autre à conquérir, est sous la fêrule de l'Islam en tant que système complexe et complet. C'est sur cette vision que se base toutes activités religieuses de l'Islam. Cette vision, en tant que construit religieux chez l'Islam motive les adeptes à développer l'Islam. Malgré les subdivisions intra musulmanes, la volonté dominatrice n'est pas un comportement adopté par rapport aux exigences actuelles, elle est déjà au sein de l'Islam. C'est cette dynamique intrinsèquement immanente à l'Islam que nous appelons : dynamique endo – islamogène.

La prégnance de l'Islam dans le monde est commandée et guidée par cette dynamique. De ce fait, l'approche déductive nous conduit jusqu'à prouver à travers les vécus quotidiens, comment l'Islam arrive à exercer une domination même psychologique face à la domination numérique chrétienne. Et l'approche inductive nous amène, à travers une herméneutique situationniste et islamologique, à constater que l'Islam veut créer un monde où les musulmans règnent. Cette création d'un monde « religieusement uniformisé » part d'une conquête pacifique ou troublante ; une conquête aboutissant à la transformation du ou des *dars al – harb* en *dars al – Islam*. Cette dynamique est fortement appuyée par la seule raison : « *les chiites de Madagascar se collaborent étroitement avec les sunnites étrangers* » ; une dynamique particulièrement recommandée par leur croisement d'intérêt : la prolifération de l'Islam en terre malagasy.

Ayant eu l'habitude d'analyser le phénomène religieux à partir des éléments de religiosité, dans cette thèse, notre étude sur l'Islam de la ville tananarivienne a peu considéré les pratiques religieuses musulmanes. Plutôt, une partie de l'étude a révélé que certaine religiosité chrétienne vécue au quotidien a contribué au développement exponentiel de l'Islam : l'éclatement, les conflits, les concurrences entre chrétiens. Tout cela s'ajoute au non – maîtrise

de la Bible à laquelle plusieurs musulmans font preuve de compétence. En plus, les hypothèses avancées révèlent que la situation pluraliste en matière de religion de la ville d'Antananarivo porte atteinte à la légitimité des Eglises chrétiennes face à l'Infiltration englobante de l'Islam. Les portraits tananariviens de l'Islam le déclinent en une religion dangereuse (Lamine, 2014) et porteuse de troubles sociales et psychologiques. Une vision plutôt stéréotypée, quasiment subjective traitant l'Islam comme une religion soupçonnée dans divers faits et domaines, surgit le milieu tananarivien.

Cette optique subjectivante n'est pas à écarter. Elle révèle inopinément les stratégies des acteurs musulmans dans l'appropriation de l'espace public tananarivien. Mais c'est aussi une vision qui met tous les adeptes de l'Islam dans une seule catégorie stigmatisante et areligieuse. Avec cette catégorie, presque toutes les représentations négatives sont infligées à l'Islam. La raison en est que « il est difficile de distinguer minutieusement tous les musulmans suivant leur appartenance religieuse ». Tous les musulmans sont adeptes d'une seule religion : l'Islam. Malgré les diverses catégorisations constatées à travers les enquêtes, les résultats d'enquête collectés tendent à confirmer que les hypothèses sont vérifiées : les données quantitatives et qualitatives se complètent à faire apparaître une régularité tendancielle. Les variables soutirées des enquêtes sont en corrélations avec elles.

Dans sa portée méthodologique, cette thèse veut échapper à toute théorie déterministe considérant que l'étude d'un phénomène religieux est conditionnée par la mise en avant des variables sociographiques ou religiographiques. En tant que phénomène dynamique, l'étude sociologique de l'Islam tananarivien ne doit pas être enfermée dans un système cognitif abrupt. Pour cela, comme nous l'avons fait dans cette thèse, le recours à des cadres divers relatifs à des pratiques musulmanes dans cette société citadine a enrichi notre recherche. Les concepts opérationnels explicatifs partent des comportements, des perceptions triviales, des constructions cognitives sur l'Islam, des pratiques religieuses et des relations sociales pour aller vers la compréhension sociologique de la prégnance de l'Islam dans cette société majoritairement chrétienne. Sur ce, des échelles de représentations socioreligieuses en matière de psychologie sociale, l'exploitation sociologique des faits religieux issus de la mise en œuvre de la loi de la laïcité, la manipulation mathématique (quantification) de certaines données sociographiques contribuent à appréhender les comportements sociaux des musulmans. En plus, l'interprétation de diverses situations relatives à l'intégration musulmane et à la religiosité musulmane dans cette localité permet d'avoir une compréhension objective de l'Islam.

L'invariante qui est en jeu dans cette recherche c'est la stratégie d'enracinement et de développement de l'Islam. Ainsi, notre recherche s'intéressait sur une démarche sociologiquement et théologiquement dogmatisant. D'où, la nécessité d'un recours à une herméneutique situationniste de la croissance musulmane actuelle dans la ville d'Antananarivo.

En quoi l'Islam est donc prégnant pour la société tananarivienne, malgré la considération du christianisme ambiant – pluriel et dominant – par la majorité des sociétaires et par les dirigeants politique ? D'un côté, puisque le contrôle de l'économie à travers le système bancaire, les grandes firmes, ainsi que d'autres opérations liées aux activités économiques est entre les mains des musulmans bourgeois. Les propriétés foncières, notamment les rizières tananariviennes sont presque accaparées par ses économicistes malgacho – étrangers. De l'autre côté, les adeptes musulmans croissent de jour en jour. Les œuvres de bienfaisance et gratuite octroyées aux pauvres conduisent à la désertification de certaines églises notamment celles des quartiers populaires. En plus, la relation étroite tissée par des politiciens avec des musulmans ou vice versa, préconise une légitimation sociale et politique de l'Islam comme autorité religieuse à ne plus négliger au sein de la société. Et cela, au nom de la laïcité ou de la liberté religieuse. Ainsi, la visibilité musulmane liée à tous ces phénomènes sociaux et pluriels sonne – t – elle la fin de la légitimité sociopolitique et de la domination chrétiennes ?

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES GENERAUX

1. Abbassi Z., 2012, 2012, *Penser le corps au Maghreb*, Collection Hommes et sociétés, IRMC-Karthala, Paris.
2. Abric J.-C. (Dir.), 1994. *Pratiques sociales et représentations*, Paris, P.U.F., Psychologie sociale.
3. Althusser L., 1976. *Positions*, Les Éditions sociales, Paris.
4. Balandier G., 1955a. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire : changements sociaux au Gabon et au Congo*, Presses Universitaires de France, Paris, Edition commerciale de sa thèse d'Etat.
5. Balandier G., 1955b. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*. Paris, Presses universitaires de France
6. Balandier G., 1971. *Sens et puissance*, Paris, Presses Universitaires de France.
7. Balandier G., 1971. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique sociale en Afrique Centrale*. Paris, Presses universitaires de France.
8. Balandier G., 1982. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique sociale en Afrique centrale*. 4e édition. Paris, Quadrige, 39. PUF.
9. Bastenier A., 2004, *Qu'est – ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, Collection Sociologie d'Aujourd'hui, PUF.
10. Baubérot J., 2016, *Les 7 laïcités françaises. Le modèle français de laïcité n'existe pas*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2015.
11. Baubérot J., 2014, *Une si vive révolte*, Paris, Les Éditions de l'Atelier.
12. Beaujard P., 2007. *Madagascar et l'Afrique entre identité insulaire et appartenance historique*, Paris, Karthala.
13. Becker H.S., 1985. *Etudes de la sociologie de la déviance*, Paris, A-M. Métailié.
14. Becker H.S., 2002. *Les Ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, La Découverte,
15. Beetham D., 1974. *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, London, Allen and Unwin.
16. Berger P., 1969. *The sacred Canopy: Elements of sociological theory of religion*. Garden City, New York, Doubledal.
17. Berque J., 1989. *Mémoires des deux rives*, Paris, Éditions du Seuil.

18. Bertaux, 1998. *Les récits de vie*, Paris, Nathan,
19. Bizay F., 2018, *Identité religieuse et Minorités*, France, Presses Universitaires de Rennes
20. Blanchet A. et al., 1985. *L'entretien dans les sciences sociales*, Paris, Dunod.
21. Blanchet A., 1991. *Dire et faire dire : l'entretien*, Paris, A. Colin.
22. Blanchet A., Gotman A., 1992. *L'Enquête et ses méthodes : l'entretien*, Paris, Nathan.
23. Bogdan R. C., et Biklen S. K., 2006. *Qualitative Research in Education: An Introduction to Theory and Methods*. New York, Allyn & Bacon.
24. Boltanski L., 1982. *Les cadres – la formation d'un groupe social*, Paris, Editions de minuit.
25. Borne D. et Falaize B. (Sous la direction de.), 2009. *Religions et colonisation. Afrique – Asie – Océanie – Amériques XVI – XX siècle*, Paris, Les Editions Ouvrières.
26. Boudon R., 1969. *Les méthodes en sociologie*, Vendôme, PUF.
27. Brochier C., 2015, *Comprendre et pratiquer la sociologie*, Paris, Armand Colin.
28. Cherif M., 1975, *Le Maghreb dans l'Histoire : Introduction à l'Afrique du Nord contemporaine*, Paris, CNRS.
29. Cherqui A. et Hamman P., dirs., 2009. *Production et revendications d'identités. Eléments d'analyse sociologique*, Paris, L'Harmattan, collection Logiques sociales.
30. Cippolone G., 2008. *Christianisme et droit de l'homme à Madagascar*, Paris, Karthala – Foi et Justice.
31. Coquand J-P., 2009. *Aliénation et prise de conscience*, Saint Louis, La Réunion, ADEFI.
32. Corbin J., & Strauss A. L., 2008. *Basics of qualitative research: techniques and procedures for developing grounded theory* (3^e éd.). Thousand Oaks, CA : Sage.
33. Cotteret J-M., 1991. *Gouverner, c'est paraître*, Paris, PUF.
34. Cox H., 1968. *La société séculière. Essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation*. Paris, Casterman.
35. Cuvillier A., 1972. *Manuel de sociologie. Sociologie des religions*, Tome III (additif), Paris, PUF.
36. Dal Lago A., 1999. *Non – persone : l'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli.
37. De Foville J – M., 1992. *Les religions, les comprendre pour mieux les connaître aujourd'hui*, Paris, Hachette.
38. De Singly F., 2000. *L'Enquête et ses méthodes : le questionnaire*, Paris, Nathan.

39. Demeulenaere P., 1997. *Histoire de la théorie sociologique*, Paris, Hachette Supérieur.
40. Denzin N. K., 1978. *The research act: a theoretical introduction to sociological methods*. New York : McGraw-Hill.
41. Deschamps H., 1972. *Histoire de Madagascar*, Paris, Berger Levraut.
42. Dewar. R. E. and Wright H. T., 1993. *The Culture History of Madagascar*. Journal of World, London.
43. Donnadieu, (G.), 2001, « Vers un marché du religieux ? », in *Futuribles*, N°260.
44. Dubet F. et Wieworcka M., 1995. *Penser le sujet*, Paris, Fayard.
45. Durkheim E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris : Presses universitaires de France.
46. Durkheim E., 1983. *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris.
47. Ethier D., 2010. *Introduction aux relations internationales*, Presses de l'Université de Montréal, Canada.
48. Flacourt E., 1995. *Histoire de la Grande Me Madagascar*. Édition annotée et présentée par Claude Allibert. — Paris, Karthala et Inalco.
49. Gaymard S., 2000. *Représentation mentale et représentation sociale : de la pensée à la pensée sociale*. Les cahiers pédagogiques, numéro hors-série. Paris
50. Ghiglione R., Blanchet A., 1991. *Analyse de contenu et contenus d'analyses*, Paris, Dunod.
51. Ghiglione R., Matalon B., 1978. *Les enquêtes sociologiques, Théories et pratiques*, Paris, Aramand Colin.
52. Giddens A., 1976. *New rules of sociological method*, London, Hutchinson/New York, Basic books
53. Goffman E., 1963. *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*, Prentice – Hall.
54. Grandidier A., 1971. *Souvenirs de voyage d'Alfred Grandidier, 1865 – 1870*, Tananarive, Association malgache d'archéologie.
55. Griffin W.D., 2009. *The Matitanana Archaeological Project: Culture History and Social Complexity in the Seven Rivers Region of Southeastern Madagascar*. Doctor of Philosophy (Anthropology). University of Michigan.
56. Guimelli C., 1999. *La pensée sociale*. Paris, L'Harmattan.
57. Husserl E., 1970, *L'idée de la phénoménologie*, trad. A. Lowit, Paris, Presses Universitaires de France.

58. Husserl E., 1976, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.
59. Imbiki A., 2014. *La réconciliation nationale*, Paris, L'Harmattan.
60. Jaspers K., 1951. *Introduction à la philosophie*, trad. J. Hersch, Paris, Plon,
61. Jodelet D., 2015. *Représentations sociales et mondes de vie*, Paris, Les Editions des Archives contemporaines, Collection : « Psychologie du social ».
62. Juteau D., 2003, *La différenciation sociale : modèles et processus*, Presses Universitaires de Montréal, Canada.
63. Kasanga F., 1955. *Tantaran'ny Antemoro – Anakara teto Imerina tamin'ny andron'Andrianampoinimerina sy Ilaidama*, Natonta fandroany, Tantaran-drazana malagasy, Imprimerie Tatsinanana
64. Lett C., 2016. *Le prétexte du vêtement. Sociologie du genre au prisme des pratiques vestimentaires*. Thèse de doctorat en sociologie, Université Grenoble Alpes.
65. Mannoni P., 2006. *Les représentations sociales*, Que sais – je, Paris, PUF.
66. Martinet A.C. (coord.), 1990. *Epistémologie et Sciences de Gestion*, Paris, Economica.
67. Marx K. et Engels F., 1960. *Sur la religion*. Paris Editions Sociales
68. Marx K., 1967. *Fondements de la Critique de l'économie Politique (Grundrisse)*, Paris, Anthropos.
69. Marx K. et Engels F., 1969. *La Sainte Famille ou critique de la critique. Contre Bruno Bauer et consorts*. Paris, Editions Sociales.
70. Marx K., 1969. *Le Capital*. Paris, Garnier-Flammarion
71. Mauss M., 1923-1924. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » In *Sociologie et anthropologie*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968, Quatrième édition, Collection: Bibliothèque de sociologie contemporaine.
72. Mbembe A., 1988. *Afriques indociles, christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala.
73. Mbiti J. S., 1969. *African religions and philosophy*. New York, Praeger,
74. Mendras H., 1996, *Eléments de sociologie*, 4^e édition, Paris, Armand Colin.
75. Mireille Razafindrakoto, François Roubaud et Jean – Michel Wachsberger (dir.), 2018, *Madagascar, d'une crise à l'autre : ruptures et continuité*, Paris, Karthala – IRD.
76. Morse J., 2003. *Principles of Mixed Methods and Multimethod Research Design*, Thousand Oaks, CA: Sage Publication.

77. Ngouyamsa V., 2006, *Dynamiques socio – économiques dans les sites à risque de Douala et ses implications sur l'environnement social*, Université de Douala, Cameroun.
78. Paugam S., 2008. *Le lien social*, « Que sais – je ? », PUF, Paris.
79. Paugam S., 2010. *Enquête sociologique*, Paris, Quadrige.
80. Pena-Ruiz, 2003, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Gallimard, Paris.
81. Quivy R., Van Campenhoudt L., 1988. *Manuel de recherches en sciences sociales*, Paris, Dunod.
82. Ralaimihoatra E., 1965. *Histoire de Madagascar - Des origines à la fin du XIXe siècle*, Tananarive.
83. Randriamananoro Rabesahala C.L., 2006. *Ambohimanga-Rova-Approche anthropologique de la civilisation méridionale (Madagascar)*. Texte remanié de Thèse de doctorat : Civilisation, anthropologie culturelle : Université de La Réunion : 2002. Paris, Le Publieur.
84. Razafindrakoto M., 2006. *Les voies du pouvoir à Madagascar*, Antananarivo, Editions MR.
85. Reydellet D., 2000. *Le Royaume Hova et l'Histoire Malgache*, La Réunion Ed. La Varangue.
86. Robert A.D. et Bouillaguet A., 1998. *L'analyse de contenu*, Paris, PUF.
87. Slaïbi H., 2009, *La recherche sociologique dans le monde arabe : approche thématique et évaluation méthodologique*, thèse de doctorat en sociologie, université Paul Verlaine Metz, Metz-France.
88. Teddlie C., et Tashakkori A. (Eds.), 2003. *Handbook of mixed methods in social and behavioral research*, Thousand Oaks, CA: Sage Publication.
89. Tylor, E.B., 1878. *La civilisation primitive*, Tome 1, Paris, C. Reinwald et Cie.
90. Vauchez A., 2000. *Lieux sacrés, lieux de cultes, sanctuaires*, Rome, Ecole française de Rome.
91. Weber M., 1964. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.
92. Weber M., 1966. *The sociology of religion*, Boston, Beacon Press.
93. Weber M., 1970. *Le judaïsme antique*, Paris, Plon.
94. Weber M., 1995, *Économie et société*, 2 tomes, Paris, Uge Poche Pocket (Agora).
95. Weber M., 1989. *Confucianisme et taoïsme*, Paris, Bibliothèque des sciences humaines.

96. Wievorka M., 1996. *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte.

OUVRAGES SPECIFIQUES

97. Amiraux V., 2001. *Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie*, Paris, L'Harmattan.
98. Arkoun M., 1984. *Pour une Critique de la Raison Islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose.
99. Arkoun M., 2006. *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Albin Michel.
100. Arnaldez R., 1988, *L'Islam*, Collection L'horizon du croyant, Paris, Desclée / Novalis.
101. Attilio G. et Pelletier R., 1980. *Femmes d'Islam ou le sexe interdit*, Paris, Denoël/Gonthier.
102. Austruy J., 1961. *L'Islam face au développement économique*, collection Economie humaine, Paris, les Editions Ouvrières.
103. Ayoun M. et Boussouf M., 2014. *Musulmanes et Laïques en révolte : rencontre avec 20 femmes d'exception. Leur combat est aussi le nôtre*. Paris, Hugo/doc.
104. Bergaud-Blackler, F. et Bernard, B. 2010. *Comprendre le halal*, Paris, Édiopro.
105. Bigo D., Bonelli L. et Deltombe T. (dir.), 2008. *Au nom du 11 septembre. La démocratie à l'épreuve du terrorisme*, Paris, La Découverte.
106. Blanchy S., 2007. *Karana et Banians, les communautés commerçantes d'origine indienne à Madagascar*, Paris, L'Harmattan.
107. Boubakeur A., 2004. *Le voile de la mariée. Jeunes musulmanes, voile et projet matrimonial en France*, Paris, L'Harmattan.
108. Césari J., 1990. *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*, Bruxelles, Éditions Complexe.
109. Césari J., 1994. *Être musulman en France : associations, militants et mosquées*, Paris, Karthala.
110. Césari J., 1997. *Faut-il avoir peur de l'islam ?*, Paris, Presses de Sciences Po, Bibliothèque du citoyen.
111. Césari J., 2003. *L'islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris, La Découverte.
112. Champion F., 1999, "De la diversité des pluralismes religieux", Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité, Paris, IRESCO.
113. Charnay J-P., 1994, *Sociologie religieuse de l'Islam*, Hachette, Paris, Pluriel.

114. Chodkiewicz M., 1986. *Le Sceau des Saints, Prophétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris, Gallimard.
115. Dassetto F., 1996. *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, Paris- Montréal, L'Harmattan.
116. Dassetto F., 2004. *Islams du nouveau siècle*, Bruxelles, Labor, Quartier libre.
117. De vitray - Meyerovitch E., 1995. *Islam. L'autre visage*, Paris, Albin Michel
118. De Vitray - Meyerovitch E., 2005. *Rûmî et le soufisme*, Paris, Éditions du Seuil, Points Sagesse.
119. Deltombe T., 2005. *L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie*, Paris, La Découverte.
120. Desroche H., 1972. *L'homme et ses religions*, Paris, Cerf.
121. Dia M., 1975. *L'Islam : sociétés africaines et culture industrielle*, Dakar – Adjabin. Les nouvelles Editions africaines.
122. Esposito J., 2011. *Islamophobia: the challenge of pluralism in the 21st century*, Oxford University Press.
123. Etienne B. (Dir.), 1990. *L'islam en France*, Paris, CNRS-Éditions.
124. Étienne B., 1989. *L'islamisme radical*, Paris, LGF.
125. Etienne B., 1989. *La France et l'Islam*, Paris, Hachette.
126. Ferrand G., 1902. *Les musulmans à Madagascar et aux îles Comores en 1891*, Paris, E. Leroux, 3 volumes.
127. Frégosi F. et Willaime, J.-P. (Dir.), 2001. *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux*, Paris, Labor et Fides.
128. Frégosi F., 2000. *La formation des cadres religieux musulmans en France : approches sociojuridiques*, Paris, L'Harmattan.
129. Frégosi F., 2008. *Penser l'islam dans la laïcité*, Paris, Fayard, Les dieux de la cité.
130. Gaspard F. et Khosrokhavar F., 1995. *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte.
131. Gaudio A. et Pelletier R., 1980, *femmes d'Islam ou sexe interdit*, collection « femme », éditions Denoël/Gonthier, Paris.
132. Geisser V. et Zemouri A., 2007. *Marianne & Allah. Les politiques français face à la « question musulmane »*, Paris, La Découverte.
133. Geisser V., 2003. *La nouvelle islamophobie*, Paris, La Découverte, Sur le Vif.

134. Geoffroy E., 2015. *Le pluralisme religieux en Islam, ou la conscience de l'altérité*, Paris, Collection Valeurs de l'Islam, Fondation pour l'innovation politique.
135. Göle N., 1993. *Musulmanes et modernes. Voiles et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte.
136. Guellouz A., 2004. *L'islam*, Bibliothèque de culture religieuse, Paris. Fayard,
137. Guenif-Souilamas N., 1999. *Des « beurettes » aux descendantes d'immigrants nord-africains*, Collection Partage du savoir Paris, Grasset.
138. Gueunier N-J., 1994. *Les chemins de l'islam à Madagascar*, collection Repères pour Madagascar et l'Océan Indien, Paris, L'Harmattan.
139. Hervieu-Leger D., 2001. *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.
140. Kepel G., 1987. *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*, Paris, Éditions du Seuil.
141. Khosrokhavar F., 1997. *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion.
142. Khosrokhavar F., 2004. *L'islam dans les prisons*, Collection Voix et regards, Paris, Balland.
143. Lamine A-S, dir., 2014. *Quand le religieux fait conflit*, Presses universitaires de Rennes, France.
144. Lâri S.M., 2009, *L'Islam et la civilisation occidentale*, Al-Hadi Press, 6^e édition, Iran, Qom.
145. Laurens H., 2004, *Orientales II. La IIIe République et l'Islam*, Paris, CNRS Éditions.
146. Laurent A., 1996, *Vivre avec l'Islam ?*, Paris, Éditions Saint – Paul.
147. Le Pautremat P., 2003. *La Politique musulmane de la France au XXe siècle. De l'Hexagone aux terres d'Islam. Espoirs, réussites, échecs*, Paris, Maisonneuve et Larose.
148. Leveau R. et KEPEL, G. (Dir.), 1987. *Les musulmans dans la société française*, Paris, Presses de Science Po.
149. Lewis B., 1985. *Le retour de l'Islam*, Collection folio histoire, Paris, Editions Gallimard.
150. Lewis B., 2003. *L'Islam en Crise*. Paris, Edition Gallimard.
151. Lewis B., 2003. *The crisis of Islam, Holy War and Unholy Terror*, New York, The modern library.

152. Luizard P.-J. (Dir.), 2006. *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, Paris, La Découverte.
153. Mantran R., 2001. *L'expansion musulmane, VII^e-XI^e siècle*, « Nouvelle Clio », Paris, PUF.
154. Mérad A., 2007. *L'islam contemporain*, Paris, PUF, Que-sais-je?, 8^e édition.
155. Mismar C., 1892, *Souvenirs du monde musulman*. Paris, Hachette.
156. Mohsen-finan K. et Leveau R. (Dir.), 2005. *Musulmans de France et d'Europe*, Paris, CNRS-Éditions.
157. Oubrou T., 2016. *Ce que vous ne savez pas sur l'Islam*, Paris, Fayard.
158. Picadou N., 2010. *L'islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard.
159. Rahamefy A., 2007. *Crises religieuses et sectes à Madagascar*, Paris, Karthala.
160. Ramadan T., 2016. *Le génie de l'Islam*, Paris, Archipoche.
161. Rodier C., 2014. *La question halal. Sociologie d'une consommation controversée*, Paris, P.U.F., Collection « lien social ».
162. Rodinson M., 1980. *Islam et Capitalisme*, Paris, Editions du Seuil.
163. Saïd, E., 1980. *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil.
164. Schuon F., 1976. *Comprendre l'Islam*, Collection Sagesses, Paris, Edition du Seuil.
165. Sellam S., 2006. *La France et ses musulmans. Un siècle de politique musulmane 1895-2005*, Paris, Fayard.
166. Sourdel D., 2009. *L'Islam*, Paris, PUF.
167. Tremblay S., 2014. *Les écoles juives, musulmanes et Steiner*, Canada, Presses de l'Université de Québec.
168. Turner B. S., 1974, *Weber and Islam: A critical Study*. Londres. Routledge and Kegan Paul.
169. Turner B. S., 1974. *Weber and Islam*, London, Henley and Boston.
170. Weibel, N. 2000 *Par-delà le voile : femmes d'islam en Europe*, Bruxelles, Éditions Complexe.

REVUES ET JOURNAUX

171. Achcar G., 2008. « L'orientalisme à rebours : de certaines tendances de l'orientalisme français après 1979 », *Mouvements*, 54 : 127-144.

172. Allibert C., 1995. « Les mouvements austronésiens vers l’océan Indien occidental – La tradition arabico-malgache revisitée ». *L’étranger intime – Mélange offert à Paul Ottino – Madagascar*, Tahiti, Insulinde – Monde Swahili – Comores – Réunion. INALCOS, Paris, pp. 61-76.
173. Althabe G., 1984. « Schéma pour une anthropologie de la Vallée Antemoro de la Mananano ». In *Ny razana tsy mba maty*, édité par Domenichini J.P., Poirier J. et Raheisoanjato D. Antananarivo : Librairie de Madagascar. pp. 143-204.
174. Altwaijri O., 2009. « La femme en islam et sa place dans la société islamique », *Publications de l’Organisation islamique pour l’Education, les Sciences et la Culture - ISESCO- 1430 H / 2009*.
175. Anastiassiadou – Dumont M., 2009, « Vivre ensemble en pays d’Islam : territorialisation et marquage identitaire de l’espace urbain », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 107 – 110 / 205, pp. 9 – 30.
176. Arkoun M., 1983. « L’Islam dans l’histoire », *Maghreb – Machrek*, n° 102, Octobre – Décembre.
177. Battistini R. et Vérin P., 1967. « Irodo et la tradition Vohémarienne. In Arabes et Islamisés à Madagascar et dans l’Océan Indien ». *Taloha*, numéro 2, XXII-XLVI.
178. Beaujard P., 1988. « Les manuscrits arabico-malgaches (sorabe) du pays Antemoro. » *Omaly sy anio*, n°28, Antananarivo, pp.123-149.
179. Beaujard P., 1991-1992. « Islamisés et systèmes royaux dans le Sud-Est de Madagascar : les exemples antemoro et tañala ». *Omaly sy Anio, Hier et aujourd’hui* (Pouvoirs et États dans l’histoire de Madagascar et du Sud-Ouest de l’océan Indien), Antananarivo, pp. 235-286.
180. Benkirane R., 2003. « Jacques Berque. Une sociologie vaste et profonde », Postface à l’ouvrage de Jacques Berque », *Quel islam ?* Paris, Sinbad-Actes Sud.
181. Benson I., 2000, « Notes Towards a (Re)Definition of the ‘Secular’ », 33 U.B.C.L.R. 519
182. Berger P. et Luckmann T., 1967, « Aspects sociologiques du pluralisme », in *Archives des sciences sociales des religions*, Volume 23, Numéro 1.
183. Campbell et Fisk, 1959. « Quelle place pour les méthodes mixtes dans la recherche francophone en management ? », *Méthodes en sciences sociales*, Volume 19, Numéro 1, Automne 2014, p. 43–60

184. Carré O., 1986, « A propos de Weber et l'Islam », *Archives des Sciences sociales des Religions*, 61/1 (janvier – mars) 139 – 152.
185. Césari J, 1997-1998. « “Cette étrange étrangeté” : les représentations françaises de l'islam », *Confluences Méditerranée*, 24 : 41-58.
186. Champion B., 2003. « La Case, les Sorabe, l'Histoire ». Communication au colloque : *Le Voyage à Madagascar, de la découverte à l'aventure intellectuelle*. Université de Paris IV-Sorbonne et Université d'Antananarivo, Antananarivo-Tolagnaro.
187. Chebel M., 2002. « Civilisation islamique et stratégies identitaires », *Confluences Méditerranée*, n°41 Printemps 2002.
188. Conti B., 2012. “ l'émergence de l'Islam dans l'espace public”, in *Archives des sciences sociales des religions*, 158, Avril – Juin, Editions de l'EHESS, pp. 119 – 136.
189. Conti B., 2016, « S'appropriier l'espace public. Les musulmans en Italie, de la marginalisation à la citoyenneté », *Les Cahiers d'EMAM*, n°26.
190. Cussó R. et Gobin C., 2008. « Du discours politique au discours expert : le changement politique mis hors débat ? », *Mots. Les langages du politique*, 88 : 5-11.
191. Cynthia F., 2004. « La stratégie intellectuelle d'expansion islamique du VIIIe au XIIIe siècle », in *Cités*, n° 20, pp. 129 -135.
192. Daiber K-F., 1987. Religion et médias populaires, *Social Compass*, Volume 34, pp. 5 – 9.
193. Dassetto F., 1994. « L'Islam transplanté : bilan des recherches européennes », *Revue européenne des migrations internationales*, 10 (2) : 201-211.
194. David R., 2003. « A general inductive approach for qualitative data analysis » in *American Journal of Evaluation* 2006 27: 237.
195. Delval R., 1967. « Les Musulmans à Madagascar » ; parue en partie dans le n° 37 de la *Revue de Madagascar* (janvier 1967)
196. Deschênes J., 1986. « Qu'est-ce qu'une minorité ? », *Les cahiers de droit*, vol.27, n°1.
197. Deslauriers J-P., 1987. « L'analyse en recherche qualitative », *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 5, n° 2, p. 145-152
198. Dez J., 1967. « De l'influence arabe à Madagascar à l'aide de faits linguistiques ». Documents présentés par le service Général de l'Information de la République Malagasy, *Revue de Madagascar*, n°34, 35, 36, 37 et le Centre d'Archéologie de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université de Madagascar. Arabes et Islamisés à Madagascar et dans l'Océan Indien, 1-20.

199. Dianteill E., 2017. « Dynamiques du sacré. Georges Balandier et la religion » in *Revue internationale d'anthropologie culturelle et sociale*, CANTHEL, Université Paris Descartes.
200. Dilavard H., 1979. « Note sur la communauté des Khoja shi'ites de Tananarive » in : *Archipel*, volume 17, pp. 71-79.
201. Domenichini J-P., 2002. « Histoire de Madagascar ». *Le journal de l'île de La Réunion*.
202. Donegani J-M., 2013. « Crise de l'Occident, crise du christianisme, crise de la différence », in *Recherches de Science religieuse*, Tome 101, pp. 351 – 376.
203. Dufay F., 2001. « La fausse prophétie des islamologues », *Le Point*, 5 octobre 2001
204. El'Makrini Naïma, 2019. « Les tenues islamiques des femmes : le voile partiel et intégral », in *Dossiers documentaires du Cismodoc*, Cismodoc – UCLouvain, Mars 2019.
205. Esperonnier M., 1990. « Les échanges commerciaux entre le monde musulman et les pays slaves, d'après les sources musulmanes », *Cahier de civilisation médiévale*, Université de Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, pp. 17 – 27.
206. Hajjy A., 2014. « L'éthique économique en Islam au prisme du concept de besoin », in *Ethiques économiques/Ethics economics*, Université d'Evry, 11 (2)
207. Hammel J., 2005. « Sociologie et interdisciplinarité, un mariage de raison ? », dans *A contrario*, Vol. 3, pp. 107 – 115.
208. Hanne O., 2015. « La foudroyante expansion musulmane », in *Document hors-série/Histoire*.
209. Hunter A. et Brewer J., 2003. « Multimethod research in sociology », *Handbook of mixed methods in social and behavioral research*, Thousand Oaks, CA: Sage. pp. 577-594
210. Jick D., 1979. Mixing Qualitative and Quantitative Methods: Triangulation in Action, *Administrative Science Quarterly*, Vol. 24, No. 4, *Qualitative Methodology* (Dec., 1979), pp. 602-611.
211. Jovelin E, 2009. « Sociologie de la femme voilée. Du voile hérité au voile révélé », in *Pensée plurielle 2009/2 (n° 21)*, pp. 113 - 125
212. Lachaiet P., 2006. « Khojas duodécimains de Madagascar », in *Hommes & migrations*, n° 1268-1269

213. Larisse A., 2019. « Affiliation volontaire à l'Islam et assignation raciale : Français et Britanniques d'ascendance caribéenne convertis à l'Islam face à la « question noire », in *Archives des Sciences Sociales des religions*, n° 186, pp. 93 – 116.
214. Lasseur M. et Mayrargue C., 2011. « Pluralisation religieuse, entre éclatement et concurrence », in *Politique africaine*, n°123.
215. Laurens H., 2004. « L'orientalisme français : un parcours historique », in Y. Courbage et M. Kropp (dir.), *Penser l'Orient*, Beyrouth, Institut français du Proche- Orient/Orient Institut, *Études contemporaines* : 103-128.
216. Leca J., 1988. « L'islam, l'État et la société en France. De la difficulté de construire un objet de recherche et d'argumentation », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXVII Paris, Éditions du CNRS.
217. Lefebvre S., 1998. « Origines et actualités de la laïcité : lecture socio – théologique », , 63 – 79.
218. Lorcerie F., 1998. « Berque, l'école, l'immigration : rencontre inopinée », in F. Pouillon (dir.), *Enquêtes dans la bibliographie de Jacques Berque. Parcours d'histoire sociale, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 83-84 : 171- 194.
219. Marzouki N., 2004. « Théorie et engagement chez Edward Saïd », *Mouvements*, 33-34 (3) : 62-67.
220. Meyran R., 2017. « Laïcité, le conflit des modèles », *Sciences humaines – les essentiels*, Hors – série, Les grands enjeux du monde contemporain, Mars – Avril, pp. 102 - 107
221. Milot M., 1998. « La laïcité : une façon de vivre ensemble ». *Théologiques*, 6 (1), 9–28.
222. Monod T., 1968. « Les bases d'une division géographique du monde saharien », *Bulletin de l'IFAN*, XXX, B (1), Dakar : 269-288.
223. Ottino P., 1974. « L'Océan Indien comme domaine de recherche ». In : *L'Homme*, Tome 14 n°3-4. pp. 143-151.
224. Ottino P., 1976. « Le Moyen Age de l'Océan Indien et le peuplement de Madagascar ». CERSOI. *Annuaire des Pays de l'Océan Indien*, Paris, pp.197-221.
225. Papiloud C., 2008. « Compte rendu/Book review: Georg Simmel », *Canadian Journal of Sociology/Cahiers Canadiens de Sociologie*, 33(4), pp. 1061 – 1063.
226. Poiret C., 2011. « Les processus d'ethnisation et de racialisation dans la France contemporaine : Africains, Ultramarins et “Noirs” », *Revue européenne des migrations internationales*, 27, p 107-127

227. Portier P., 2009. « Histoire et sociologie de la laïcité », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, n°116, pp. 321 – 326.
228. Portier P., 2009. « Histoire et sociologie de la laïcité », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 116 |, pp. 321 – 326
229. Renault E., 2008. « L'idéologie comme légitimation et comme description », *Actuel Marx*, N°43, pp 80-95.
230. Robineau C., 1967. « L'Islam aux Comores. Une étude d'histoire culturelle de l'île d'Anjouan ». In Arabes et Islamisés à Madagascar et dans l'Océan indien. *Taloha*, numéro 2, 65-93.
231. Schnapper D., 1998. « La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique ». In: *Mots*, n°56, septembre 1998. La Shoah : silence... et voix. pp. 147-149
232. Somé M., 2001. « Les cultures africaines à l'épreuve de la colonisation », in *Actes de Colloque sur Historiens africains et mondialisation*, 3^{ème} Congrès de l'association des historiens africains, Bamako.
233. Tillier M., 2009. « Les cadis d'Iraq et l'Etat abbasside (132-750, 334-945) », in *Presses de l'Institut français du Proche – Orient (Ifpo)*.
234. Triaud J.-L., 1998. « L'islam vu par les historiens français », *Esprit*, 246 : 110-132.
235. Verdon L., 2010. « Don, échange, réciprocité. Des usages d'un paradigme juridique et anthropologique pour comprendre le lien social médiéval » in *Le temps et l'histoire*, Presses universitaires de Provence, pp. 9 – 22.
236. Verin P., 1967. « Les Arabes dans l'Océan Indien et à Madagascar ». In Arabes et Islamisés à Madagascar et dans L'Océan Indien. *Taloha*, n°2, Le Centre d'Archéologie de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université de Madagascar., Antananarivo.

WEBOGRAPHIE

237. Abdelfettah N., 2004. « “Science coloniale” et modalités d'encadrement de l'immigration algérienne à Paris », *Bulletin de l'IHTP [Institut d'histoire du Temps présent]*, dossier « Répression, contrôle et encadrement dans le monde colonial au XXe siècle », 83, <<http://www.ihtp.cnrs.fr/spip.php%3Farticle332&lang=fr.html>>.
238. Bouissa H., 2006. « Islam et historiographie : la construction d'une image », in <<http://oumma.com/Islam-et-historiographie-francaise>>.

239. Bréchon P. (Dir.), Enquêtes qualitatives, enquêtes quantitatives, in www.enquetesqualiquanti.fr, consulté le 16 Avril 2016.
240. Crête G., 2007. « Accommodements raisonnables ou déraisonnables ». In *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement liées aux différences culturelles*, cf. <https://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/Rouyn-Noranda/crete-gerard08-0001-de-00.pdf> . Consulté le 19 mars 2018.
241. Douyère D. et Antoine F., 2018. « Penser l'entrelacs des religions et des médias », *Revue française des sciences de l'information et de la communication*, 13, <https://journals.openedition.org/rfsic/3756>, DOI : [10.4000/rfsic.3756](https://doi.org/10.4000/rfsic.3756)
242. Frégosi F., 2008. « Les nouveaux contours du champ intellectuel musulman en France », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, <<http://remmm.revues.org/index5553.html>>. Consulté le 27 Février 2017.
243. <http://oumma.com/Islam-et-historiographie-francaise>>. www.cairn.info/revue-mots-2008-3-page-5.htm>. Consulté le 15 Mars 2017.
244. Jacques Dubois, Pascal Durand and Yves Winkin, "Aspects du symbolique dans la sociologie de Pierre Bourdieu", *Contextes* [Online], Varia, Online since 06 August 2013, connection on 06 September 2021. URL: <http://journals.openedition.org/contextes/5661>
245. Pierre-Yves Trouillet et Maud Lasseur, « Introduction », *Les Cahiers d'Outre-Mer* [En ligne], 274 | Juillet - Décembre, mis en ligne le 01 juillet 2016, consulté le 06 juin 2018. URL : <http://journals.openedition.org/com/7928>
246. Richard A. 2007. « Mémoire pour la commission Bouchard ». In *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement liées aux différences culturelles*. Cf. <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/Trois-Rivieres/richard-andrea-memoire.pdf> . Consulté le 19 Mars 2018.
247. Syed Anwar Hosain, *La sociologie de l'Islam de Max Weber*, in <http://bangladeshsociology.org/Max%20Weber-Anwar%20Hosain.htm>, consulté le 15 Juin 2017.
248. Vallée A. 2007. « Mémoire présenté à la Commission Bouchard-Taylor sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles ». In *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement liées aux différences culturelles* cf. <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/memoires/St-Georges/vallee-angelyne-memoire-presente-a-la-commission-bouchard-taylor.pdf> . Consulté le 19 Mars 2018.

TABLE DES MATIERES

Introduction générale	1
PREMIERE PARTIE : La religion musulmane comme objet sociologique complexe.....	8
Chapitre 1 : Représentations sociocognitives de l’islam : des paradoxes acceptionnels-----	9
1.1. L’islam, un système totalisant	9
1.1.1. L’islam, un ensemble de rites et de pratiques religieux	9
1.1.1.1.Définition heuristique de la religion	9
1.1.1.2. L’islam, une religion gigantomachique	11
1.1.2. L’islam, un complexe superstructurel-----	15
1.1.2.1.La partie théologico – philosophique	15
1.1.2.2.Le complexe juridico – doctrinal	16
1.2. L’islam : une religion de paix et d’égalité	18
1.2.1. Le concept de paix en Islam	18
1.2.2. L’Islam, une religion égalitaire	19
1.2.2.1. Egalité du genre	20
1.2.2.2. Egalité entre maître et esclave	21
1.2.2.3. Permanence inégalité entre croyants et incroyants	23
1.3. L’Islam, une religion altermondialiste	24
1.3.1. L’Islam face aux cultures occidentales	24
1.3.2. L’Islam, une religion contre les deux autres monothéistes	24
1.3.3. L’Islam dans les entreprises sociologiques	26
1.3.3.1. Max Weber et l’Islam	26
1.3.3.2. Représentation négative de l’Islam	28
1.3.3.3. Portrait sociologique de l’Islam chez Marrongiu – Perria	31
1.4. L’Islam et le pluralisme religieux	32
1.4.1. Le pluralisme religieux dans son acception sociologique	32
1.4.2. La religion mohammadienne face au pluralisme religieux	34
Chapitre 2 : L’Islam depuis l’Arabie à Madagascar -----	37
2.1. L’Arabie, le berceau de la religion musulmane	37
2.1.1. Les conditions socio-anthropologiques de la naissance de l’Islam	37

2.1.2. Le passage d'un polythéisme païen au monothéisme absolu.....	40
2.1.3. Pratique religieuse et activités commerciales	42
2.2. La dynamique musulmane : de la méditerranée occidentale en Afrique	43
2.2.1. Les bouleversements sociétaux dans l'Orient.....	43
2.2.2. Expansion musulmane, cohabitation et interaction religieuses.....	45
2.2.3. Conquête et interculturalité en Afrique du Nord-----	48
2.2.4. Enracinement musulman dans le continent negro – africain.....	50
2.2.4.1. La rencontre de l'Islam, animisme et christianisme.....	50
2.2.4.2. Les voies d'islamisation de l'Afrique subsaharienne	53
2.3. Présence musulmane et processus de pluralisation religieuse à Madagascar	56
2.3.1. Problématique sur le peuplement malagasy et intégration musulmane	56
2.3.2. Avancées culturelles et religieuses de l'immigration musulmane.....	58
2.3.3. Diachronie de l'implantation musulmane à Antananarivo.....	62
Chapitre 3 : Positionnement épistémologique et méthodologique pour l'étude de l'Islam tanananarivien.	71
3.1. La phase de rupture : de la question de départ à la problématique -----	71
3.1.1. Rappel de la question de départ.....	71
3.1.2. Les travaux d'exploration	72
3.1.2.1. Revue de littérature.....	72
3.1.2.2. Les entretiens exploratoires	72
3.1.3. La problématique	73
3.2. La phase de construction : la construction des modèles d'analyse	76
3.2.1. Hypothèses	76
3.2.2. Rubriques épistémologiques et approche théorique.....	77
3.2.2.1. Disciplines mobilisées.....	77
3.2.2.2. Ancrages théoriques	80
- La théorie bergérienne du pluralisme	80
- Intégration et représentation sociales des musulmans	80
- Approche dynamique de la présence musulmane	83
3.3. La phase de constatation	85
3.3.1. Préalables et précisions : le choix méthodologique.....	85
3.3.2. Les techniques retenues.....	87
3.3.2.1. Choix de la population d'étude	87
3.3.2.2. L'observation	90

3.3.2.3. Les entretiens	90
3.3.2.4. L'enquête par questionnaire	91
3.3.3. Recueil et traitement des données	92
DEUXIEME PARTIE : Rencontre plurireligieuse, enracinement et enjeux de la présence musulmane	106
Chapitre 4 : Croissance musulmane, infiltration et enjeux économiques -----	95
4.1. Perception sociale de la croissance musulmane -----	95
4.2. Opinions sur la croissance musulmane.....	98
4.2.1. La volonté dominatrice de l'Islam	100
4.2.2. La paupérisation de la population	100
4. 2. 3. Régression des religions chrétiennes	104
4.2.4. Aspects politiques de la croissance musulmane	109
4.2.5. Aspect sociodémographique.....	113
4.3. Intégration économique et croissance musulmanes	114
4.3.1. Les activités commerciales, un héritage culturel chez les musulmans.....	114
4.3.2. L'omniprésence des marchés halals	115
4.3.3. Du commerce à la consommation Halal ..	118
4.4. La création des valeurs ajoutées, le cas des indo – pakistanais islamisé ...	121
4.4.1. Les premières activités commerciales des islamisées à Antananarivo.....	121
4.4.2. Développement du capitalisme karana à l'heure actuelle ..	123
4.5. La problématique d'investissement et de blanchiment d'argent	127
4.5.1. Investissement musulman à Madagascar	127
4.5.2. Investissement et suspicion de financement terroriste ..	129
4.5.3. Coopération intermusulmane dans la société malagasy ..	132
Chapitre 5 : Entrisme musulman dans les domaines sociaux et politiques	136
5.1. L'Islam et les médias	136
5.1.1. Place de l'Islam dans les médias nationaux	136
5.1.2. Les responsables religieux chrétiens face à la médiatisation de l'Islam	140
5.1.2.1. Utilisation des médias et démonopolisation religieuse.....	141
5.1.2.2. De la victimisation institutionnelle	143
5.1.2.3. L'amour de l'argent.....	143
5.1.2.4. Le revers d'une laïcité sauvage	144
5.1.3. Les musulmans face à l'utilisation des médias nationaux	145
5.2. Entrisme musulman dans le domaine de l'éducation.....	147

5.2.1. Infiltration par accoutumance passive	147
5.2.2. Infiltration par méthode prosélytique.....	150
5.2.3. Infiltration par endoctrinement.....	152
5.3. Amalgame entre religiosité, œuvres sociales et prosélytisme religieux.....	157
5.4. Revendication juridique et revendication identitaire	162
5.4.1. Reconnaissance juridique de l’Islam	162
5.4.2. Revendication identitaire	163
5.5. Interaction musulmane et églises chrétiennes	166
5.5.1. Collaboration avec les grandes églises	166
5.5.2. Interaction avec les églises évangéliques	170
Chapitre 6 : Circonstances problématiques politico – religieuses	173
6.1. Coopération Etat malagasy – Islam	173
6.1.1. Madagascar et les pays islamiques / islamisés.....	173
6.1.2. L’ouverture du ciel Malagasy à Turkish Airlines.....	178
6.2. Interaction Etat et musulmans dans un contexte de pluralisme religieux	182
6.2.1. Etat et religions : célébration de la fête nationale	182
6.2.2. Problématique de la liberté religieuse et de la laïcité	183
6.2.2.1. Rappel sur les principes de la laïcité.....	183
6.2.2.2. Pluralisme confessionnel et liberté religieuse.....	185
6.2.2.3. Pratique politique et pluralisme religieux	186
6.2.3. La laïcité comme moyen de croissance et de prolifération confessionnelle.....	188
6.3.1. Représentations tananariviennes et socioreligieuses de l’Islam.....	190
6.3.2. Pratiques confuses entre diplomatie, islamisation et laïcité.....	195
6.3.3. Impact institutionnel et psychologique de la croissance musulmane	197
6.3.3.1. L’Islam, une menace pour certaines institutions religieuses.....	197
6.3.3.2. La peur de l’Islam: entre crise religieuse et crispations identitaires	199
Chapitre 7 : La religion au pluriel : la lutte des places	201
7.1. Pluralisme confessionnel et Islam dans d’autres localités malagasy	201
7.2. De la conscience des inégalités religieuses	205
7.2.1. Trivialité de l’inégalité religieuse.....	205
7.2.2. Diverses formes d’exclusion ou discrimination par inégalité religieuse.....	209
7.3. Islam et christianisme : la quête de position sociale.....	212
7.3.1. Le marché religieux et le maintien des clients confessionnels	212
7.3.2. Des persuasions jugées hérétiques	215

7.3.3. Croisade pacifique musulmane	220
7.3.3.1. La peur de l'Islam.....	220
7.3.3.2. Stratégies musulmanes de lutte des places.....	222
TROISIEME PARTIE : Pluralisme religieux et islam tananarivien : spirale d'instrumentalisation religieuse et processus d'appropriation de l'espace public.....	229
Chapitre 8 : De la dynamique musulmane dans la ville d'Antananarivo -----	228
8.1. Processus de mondialisation de l'Islam.....	228
8.1.1. Les enjeux de la géopolitique islamique	228
8.1.1.1. Paramètres diplomatiques.....	228
8.1.1.2. Paramètres démographiques.....	231
8.1.1.3. Paramètres économiques	232
8.1.1.4. Paramètres religieuses	233
8.1.2. Relations internationales connexes au sujet de l'Islam à Madagascar	234
8.2. La problématique de l'altérité religieuse -----	236
8.2.1. L'instrumentalisation de l'Islam et dans l'Islam	237
8.2.1.1. Le paradoxe pratique zakataire et prosélytisme religieux	237
8.2.1.2. Dynamique polymorphique, nouvelle croisade et désordre institutionnel	240
8.2.2. Les enjeux de la laïcité et les revers de l'altérité religieuse	241
8.2.2.1. La laïcité, un moyen pour la concurrence religieuse et source de conflits	241
8.2.2.2. Le paradoxe de la laïcité : respect de chacun et rejet de l'autre	243
8.2.2.3. Laïcité et la peur de l'autre	246
8.3. Dynamique musulmane suivant l'optique de Balandier	247
8.3.1. Dynamique religieuse des protomalagasy.....	248
8.3.2. Religiosité, sociabilité et intégrationnisme.....	250
8.3.3. La conception évolutionniste et douleurs négro-africaines	252
8.3.3.1. Situation coloniale : compromis idéologique et déculturation.....	252
8.3.3.2. Instrumentalisation religieuse au service des colons.....	254
8.3.4. L'Islam colonial	257
8.4. Situation religieuse postcoloniale et visibilité musulmane	259
Chapitre 9 : Portrait sociologique de l'Islam tananarivien -----	264
9.1. Islam, migration et représentations socioreligieuses	264
9.1.1. Urbanisation complexe et territorialisation religieuse.....	264
9.1.2. Race, ethnies et Islam à Antananarivo.....	267

9.1.3. L’Islam tananarivien, une minorité religieuse face à une majorité chrétienne	270
9.2. L’Islam, une religion soupçonnée	272
9.2.3. Soupçons de la majorité chrétienne	272
9.2.1. L’effet médiatique et imaginaires malagasy sur l’Islam.....	273
9.2.2. Des attaques anti – chrétiennes soupçonnant l’Islam.....	275
9.3. Les soupçons, apanage du pluralisme.....	277
9.3.1. Soupçons et histoire religieuse	277
9.3.2. Soupçons, pluralisme religieux et dé – sécularisation.....	278
Chapitre 10 : Réflexion théorique sur l’Islam tananarivien -----	281
10.1. Evaluation théorique et méthodologique.....	281
10.1.1. Quelques pamphlets méthodologiques.....	281
10.1.2. Les tares sur les options théoriques.....	283
10.1.2.1. L’apparition d’une dynamique immanente à l’Islam	283
10.1.2.2. Le dilemme de la représentation sociale	285
10.1.2.4. L’apport de la sociologie dynamique de Balandier	294
10.1.2.4. Synthèse : enchevêtrement des logiques situationnelles	298
10.2. Essai de modélisation de l’Islam tananarivien.....	302
10.3. Comment faire face à la montée de l’Islam à Madagascar ?.....	305
10.3.1. Pour les institutions chrétiennes	305
10.3.2. Perspective interconfessionnelle	306
10.3.2.2. Dialogue interreligieux avec l’Islam et renforcement de la paix sociale	306
10.3.2.3. Contribution à la normalisation des nouvelles sociétés religieuses.....	307
10.3.2.4. Nécessité des contrôles faits par l’Etat -----	308
10.3.2.5. Adoption d’une pédagogie de l’approche interculturelle	309
- La décentration.....	310
- La pénétration du système de l'autre -----	310
- La négociation et la médiation	311
CONCLUSION GENERALE	313
BIBLIOGRAPHIE	318
TABLE DES MATIERES	333

GLOSSAIRE

- ‘Ādāt : Un mot malais que l'on traduit en français par « droit coutumier ». Le mot est apparu dans le monde malais pour désigner quelque chose qui ne relevait pas du droit musulman. On a donc ce paradoxe où on fait appel à un mot d'emprunt qui désigne quelque chose d'indigène. En Islam, ce mot veut dire coutumes
- Arkân : Les cinq piliers de l'Islam
- Châban : C'est un des mois musulman
- Chahāda : En arabe الشَّهَادَة, aš-šahāda, « témoignage » ou encore « attestation ») est la profession de foi essentielle de l'islam, dont elle constitue le premier des cinq piliers qui définissent les bases de la croyance musulmane
- Dar al – harb: « Domaine de la guerre », sur lequel le djihād est justifié et mis en place contre les non-musulmans
- Dar al – islām : Partie du monde où les lois islamiques gouvernent, selon la religion musulmane.
- Dhimmi : Le statut de minoritaires en terre d'islam, entre protection et ségrégation. Le point sur un sujet controversé le plus souvent au centre de vives polémiques. En terre d'islam, les « gens du Livre », chrétiens et juifs, bénéficiaient d'un statut de « protégé »
- Dîn : Dîn mot arabe sans équivalent en français bien que souvent traduit par « religion ». Selon certains auteurs, ce mot désigne la nature de l'Islam non comme une religion, mais plus comme un système tout à la fois politique, religieux, militaire, économique, social, juridique, tout autant qu'un mode de vie tourné vers la soumission de l'individu à une divinité (Allah).
- Fiqh : de l'arabe faqiha (comprendre, concevoir) est un mot d'origine arabe qui signifie littéralement « compréhension ». Au niveau juridique, la

traduction la plus proche serait « doctrine islamique », au sens d'opinions exprimées par des juristes sur une question de droit

- Hadith : En arabe : حديث / *ḥadīṭ*, prononcé : ḥadī:θ, pluriel 'aḥādīṭ (أحاديث) est une communication orale du prophète de l'islam Mahomet et, par extension, un recueil qui comprend l'ensemble des traditions relatives aux actes et aux paroles de Mahomet et de ses compagnons, précédées chacune d'une chaîne de transmetteurs remontant jusqu'à Mahomet. Considérés comme des principes de gouvernance personnelle et collective pour certains courants musulmans, ils sont aussi désignés sous le nom de la « tradition du Prophète »
- Halâl : En arabe, le mot « halal » signifie ce qui est permis, ce qui est licite, au regard de la loi islamique, c'est-à-dire la Charia
- Harâm : illégal ; illicite ; interdit ; inviolable ; sacré) a deux sens en arabe et dans le monde musulman. D'un côté il signifie l'interdiction (harām). ... En arabe, le terme harām est l'opposé de halal
- Hilâl : Un nom arabe signifiant « fin du croissant de lune »
- Jihâd : En arabe : جهاد *djihâd* (d͡ʒɪˈhaːd/). C'est un devoir religieux au sein de l'islam et du babisme. En arabe, ce terme signifie « abnégation », « effort », « lutte » ou « résistance », souvent traduit à tort par « guerre sainte ». Le mot *jihâd* est employé à plusieurs reprises dans le Coran, souvent dans l'expression idiomatique « *al-ğihād bi amwalikum wa anfusikum* » qui peut se traduire par « lutez avec vos biens et vos âmes ». Ainsi, le djihad peut aussi être défini par l'expression « faites un effort dans le chemin de Dieu ».
- Ramadhân : Le « mois de la charité » car, lorsqu'il s'achève, le fidèle doit s'acquitter d'une aumône, la zakât al-fitr.
- Ridda : Action de rejeter, pour un musulman, la religion islamique, de façon publique, en reniant sa foi, en insultant Allah ou les prophètes de l'Islam, etc.

Sâlat	: Prières canoniques
Sharî'a	: La charia est le système juridique de l'islam. Elle découle du Coran, le livre saint de l'islam, ainsi que de la Sunnah et des Hadiths, les actes et les paroles du prophète Mouhamed. C'est une Loi divine et révélée
Subh	: Prière du matin
Sunnah	: La sunna (سنة , « loi », « tradition ») désigne la tradition et les pratiques du prophète islamique Mahomet, et constitue un modèle à suivre pour la plupart des musulmans. ... Le terme al-sunnah a ensuite fini par être considéré comme synonyme de la sunna de Mahomet, sur la base des hadiths.
Tawh'id	: En arabe : تَوْحِيد [tawhīd], monothéisme, unicité. C'est l'expression du dogme le plus important de l'islam, le monothéisme, compris comme la croyance en un Dieu unique, inaccessible à l'imagination, sans associé et sans égal. C'est donc l'unicité absolue de Dieu.
Tremendum	: C'est l'effroi ou la terreur de la divinité, dans tout ce qu'elle a d'incompréhensible et de mystérieux. Le mysterium est l'appréhension d'un tout autre, altérité radicale, qui nous paralyse et nous fascine.
Umma	: Ce mot désigne la nation (ou « grande nation ») des musulmans au-delà du pays où ils vivent et de la parcellisation des pouvoirs politiques qui les gouvernent.

ANNEXES

ANNEXE I :

DÉCLARATION ISLAMIQUE UNIVERSELLE DES DROITS DE L'HOMME

« Ce manifeste-ci est une Déclaration adressée aux hommes pour servir de guide et de pieuse exhortation à tous les hommes pieux » (3 :138).

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux

Art. 3 - Le droit à l'égalité

a) Tous les humains sont égaux devant la Loi islamique : "Nulle supériorité n'appartient à un Arabe sur un non-Arabe, ni à un non-Arabe sur un Arabe, ni à un rouge sur un noir, ni à un noir sur un rouge, sauf s'il a de la piété" (hadith). Aucune discrimination entre les individus ne saurait être admise dans l'application qu'on fait de cette Loi à tous: "Si Fatimah, la fille de Mahomet, venait elle-même à voler, on lui couperait aussi la main" (hadith), ni dans la protection qu'ils se doivent d'assurer à cette même Loi: "Le plus faible d'entre vous est, pour moi, le plus fort jusqu'à ce que je lui fasse recouvrer son droit, et le plus fort d'entre vous est, pour moi, le plus faible jusqu'à ce que je l'amène à reconnaître aux autres leur droit" (parole du calife Abu-Bakr).

b) Tous les humains sont égaux quant à la valeur (qimah) humaine qu'ils représentent : "Tous, vous descendez d'Adam ; et Adam a été créé de poussière" (hadith), et ce n'est que par leurs œuvres qu'ils sont supérieurs les uns aux autres : "Il y aura des degrés différents pour chacun d'eux, d'après ce qu'ils ont fait" (46 :19). Toute idéologie, toute législation ou toute situation qui justifierait la ségrégation entre les individus en la fondant sur le sexe, la race, la couleur, la langue ou la religion, est directement contraire à ce principe islamique général.

c) Chaque individu a un droit d'usage vis-à-vis des ressources matérielles de la société par le moyen d'un travail qu'il assume avec autant de chances que les autres : "Parcourez donc ses (la terre) grandes étendues ; mangez de ce que Dieu vous accorde pour votre subsistance" (67 :15). Aucune ségrégation entre les individus n'est autorisée en matière de salaire, aussi longtemps que l'effort fourni et le travail produit sont les

mêmes en quantité et en qualité : "Celui qui aura fait le poids d'un atome de bien le verra ; celui qui aura fait le poids d'un atome de mal le verra" (99 :7-8).

ANNEXE II : Les mots malagasy d'origine arabes très usuels

1. Les jours de la semaine

Alahady (dimanche)	: al-ah'ad
Alatsinainy (Lundi)	: al-îthnîn ala
Atalata (mardi)	: ath-thâlâthâ
Alarobia (mercredi)	: al-arba â
Alakamisy (jeudi)	: al-h'amîs
Azomà (vendredi)	: aj-juma'a
Asabotsy (samedi)	: as-sabt

2. Les mois dans l'année (mois lunaires)

Malagasy	Signes zodiaques	Forme analogique (arabe)
Alahamady (1°mois)	Bélier	Al-h'amal
Adaoro (2°mois)	Taureau	Ath-thûr
Adizaoza (3°mois)	Gémeaux	Al-jpuzâ
Asorotany (4°mois)	Ecrevisse	As-sarat'an
Alahasaty (5°mois)	Lion	Al-asad
Asombola (6°mois)	Epi	As-sunbol
Adimizana (7°mois)	Balance	Al-mîzân
Alakarabo (8°mois)	Scorpion	Al-'aqrab
Alakaosy (9°mois)	Sagittaire	Al-qûs
Adijady (10°mois)	Chèvre	Al-jadi
Adalo (11°mois)	Verseau	Ad-dalû
Alohotsy (12°mois)	Poissons	Al-h'ût

ANNEXE III : Répartition de la population malgache selon la religion en 2012 (en %)

Régions	FFKM	Autres²⁷⁵	Musulmans	Sectes
Analamanga	88,20	1,80	0,41	9,59
Vakinankaratra	88,29	1,62	0,01	10,08
Itasy	81,51	0	0	18,49
Bongolava	89,09	0,66	0	10,25
Haute Matsiatra	89,00	0,86	0	10,14
Amoron'i Mania	95,11	2,23	0	22,66
Vatovavy Fitovinany	38,13	51,57	0,39	5,80
Atsimo Atsinanana	61,62	26,86	0,51	11,02
Atsinanana	61,62	26,86	0,51	11,02
Analanjirifo	42,42	44,67	0,19	12,72
Alaotra Mangoro	73,32	15,29	0,13	11,26
Boeny	52,60	38,04	3,62	5,74
Sofia	11,12	80,39	0,19	8,30
Betsiboka	61,73	29,30	0,42	8,55
Melaky	41,12	55,22	2,39	1,27
Atsimo Andrefana	34,23	54,79	0,35	10,64
Androy	46,33	47,38	0	6,29
Anosy	35,51	60,48	0	4,00
Menabe	70,07	24,34	1,28	4,32
Diana	43,72	36,45	15,00	4,83
Sava	41,04	46,21	1,08	11,68
Total	62,32	27,73	0,98	9,87

Source : INSTAT / DSM / ENEMPSI 2012

²⁷⁵ Le mot « autres » désigne tout ce qui est de pratique traditionnelle, tels que le Razanisme, l'animisme, etc.

ANNEXE IV : Discours d'envoi des missionnaires dans les pays colonisés

Révérands Pères, Pasteurs et chers compatriotes !

.... La tâche qui vous est confiée de remplir est très délicate et demande beaucoup de tact. Prêtre et Pasteur, vous venez certes pour évangéliser mais cette évangélisation s'inspire dans notre grand principe avant tout, les intérêts de la métropole. Le but essentiel de votre mission n'est point d'apprendre aux noirs à connaître Dieu. Ils le connaissent déjà depuis leurs ancêtres, ils prient et se soumettent à nous Ils ne savent que tuer, voler, coucher avec la femme d'autrui, calomnier, insulter et mauvais.

Ayant le courage de l'avouer, vous ne venez pas leur apprendre ce qu'ils savent déjà. Votre rôle est essentiellement de faciliter les administrateurs et les industriels c'est-à-dire que vous interpréterez l'Evangile de la façon qui sert le mieux vos intérêts dans cette partie du monde. Pour ce faire, vous veillerez entre autres à désintéresser nos sauvages noirs des richesses dont regorgent leurs sous-sols afin d'éviter qu'ils s'y intéressent ou qu'ils nous fassent une concurrence meurtrière revente un jour à nous déloger de cette partie avant que nous ne nous enrichissions.

Votre connaissance de l'Evangile vous permettra de trouver des textes qui recommandent et qui font aimer la pauvreté. Par exemple, heureux les pauvres car le royaume des cieux leur appartient, il est plus difficile pour un riche d'entrer au ciel qu'un chameau de passer par le trou d'une aiguille, etc. Vous ferez donc tout pour que les maigres aient peur de s'enrichir pour mieux mériter le ciel, les soutenir petit à petit pour qu'ils ne se révoltent jamais un jour. Les industriels et les administratifs seront obligés de se conformer à ceux que je vous recommanderai. A vous Prêtre et Pasteur blancs, de temps en temps, on vous fait craindre de peur de courir à la violence, injurier, battre. Il ne faudra que les maigres ripostent ou se nourrissent de vengeance. Pour cela, vous leur enseignerez par tous les moyens et vous insisterez pour qu'ils suivent l'exemple de tous les Saints qui ont tordu les joues, qui ont pardonné les offenses, qui ont reçu les crachats et les insultes.... Il faudra les décourager et les détacher de tous ceux qui pourraient leur donner le courage de nous affronter.

Je songe ici spécialement à leurs nombreux fétiches de guerre qu'ils prétendent ne point abandonner. Votre action doit porter essentiellement sur les jeunes afin qu'ils

n'hésitent point de nous saluer. Quand le commandement du Père est en contradiction avec celui des missionnaires, ils sont les pères spirituels de leurs âmes, vous insisterez particulièrement sur la soumission et l'obéissance même aveugle. Cette vertu se pratique mieux quand il y a absence de critiques, apprendre aux élèves à croire et non à raisonner. Ce sont là, chers Prêtres, Pasteurs et compatriotes, quelques-uns des principes que vous appliquerez sans paille. Vous en trouverez beaucoup d'autres dans les livres et textes qui vous seront remis à la fin de cette séance. Vous verrez donc ce que je recommanderai à vous Prêtres et Pasteurs blancs : évangéliser les noirs jusqu'à la moelle des os afin qu'ils ne se révoltent jamais contre les injustices que vous leur ferez subir. Faites-leur réciter chaque jour : heureux ceux qui pleurent car le royaume des cieux leur appartient. Convertissez les noirs aux moyens des chicotes, gardez leurs femmes à la mission pendant 9 mois afin qu'elles travaillent pour vous. Courtisez-les s'il le faut et exigez ensuite à ces convertis qu'ils offrent aussi de reconnaissance, des bonnes viandes, poules, coqs et œufs chaque fois que vous visitez leurs villages. Bref, tout pour éviter que les noirs ne deviennent riches. Pour se faire, chanter-leur chaque jour qu'il est impossible à un homme riche d'entre dans le royaume des cieux. Faites-leur payer une taxe chaque semaine à la Messe du dimanche, détournez cet argent prétendument destiné aux pauvres pour avoir des magasins importants, là où vous êtes paroisse, procure. Transformez vos missions ainsi en de gros centres commerciaux florissants et aidez légèrement les pauvres pour encourager d'autres blancs à investir régulièrement. Demandez aux noirs de mourir de faim et vous autres vous mangerez 5 fois par jour, en plus que vos ventres soient toujours pleins de bonnes choses et que vos bouches exhalent partout l'odeur des oignons. Instituez pour eux un système de confection qui fera de vous de bons détecteurs pour dénoncer tout noir à une prise de conscience pour la revendication de l'indépendance nationale. Enseignez une doctrine que vous ne mettez pas en pratique et peut-être s'ils vous demandent pourquoi vous comportez vous contrairement à ceux que vous prêchez, répondez-leur : vous les noirs, suivez ceux que nous disons et non ceux que nous faisons. Et s'ils répliquent en disant qu'une fois sans œuvre et une fois morte, fâchez-vous en appliquant le fouet et répondez-leur : heureux ceux qui croient sans protester. Dites-leur que les statuettes que vous gardez chez vous sont l'œuvre de Satan, confisquez-les et aller remplir vos musées ainsi que ceux de ternerines au Vatican. Faites oublier aux noirs leurs ancêtres afin qu'ils adorent les vôtres et ne les écouterons jamais, par exemple les Saints, la Vierge Marie, Sainte Thérèse, Saint Martin. Faites-leur prier en imitant à genoux

comme des missions et obligez-leurs à réciter le chapelet 10 fois ou plus. Ne présentez jamais une chaise à un noir qui vient vous voir, ne l'invitez jamais, donnez-lui tout au plus une cigarette, ne l'invitez jamais à manger avec vous même s'il égorge pour vous une poule ou un coq chaque fois que vous arrivez chez lui.

Bref, lorsque vous aurez accompli tout cela, notre pays la Belgique sera très riche et c'est plus tard seulement lorsque les noirs auront compris que nous essayons de les aider pour l'amour de Dieu car on ne réveille pas un chat qui dort.

Je vous en remercie vivement. Le Roi des Belges, Léopold II !

ANNEXE V: Les fêtes célébrées par l'Islam



ASSALAMOUANLAIKOUM

Ry rahalahy sy ranabavy,

- **Ny mpino islamo dia tsy mankalaza 25 desambra ary tsy mizara kilalao ho an'ny zanany amin'io andro io satria mifanohitra amin'ny finoany izany.**
- **Ny mpino islamo dia tsy mankalaza taona vaovao.**
- **Ny mpino islamo dia tsy mankalaza anniversaire.**
- **Roa ny fety ankalazan'ny mpino islamo : dia ny idoul fitr sy ny idoul adha izany.**

Chèrs frères et sœurs,

- **Les musulman(e)s ne célèbrent pas la date du 25 décembre et, par conséquent, n'offrent pas en ce jour des jouets**
- **Les musulman(e)s ne célèbrent pas le Nouvel An.**
- **Les musulman(e)s ne célèbrent pas ce qu'on entend par « Anniversaire ».**
- **Les musulman(e)s ne célèbrent que deux fêtes, à savoir : Idoul Fitr, Idoul Adha.**

ANNEXE VI: Communiqué ministériel sur les fêtes musulmanes



REPUBLIKAN'I MADAGASIKARA
Fitilavana -- Tanindrazana -- Fandrosoana
— 0000 —

MINISTÈRE DU TRAVAIL, DE L'EMPLOI,
DE LA FONCTION PUBLIQUE ET DES LOIS SOCIALES

SECRETARIAT GENERAL

DIRECTION GENERALE DU TRAVAIL ET DES LOIS SOCIALES

N° 036 -MTEFPLS/SG/DGTLs/2020

COMMUNIQUE

Le Ministère du Travail, de l'Emploi, de la Fonction Publique et des Lois Sociales rappelle au public que d'après l'Article 2 du Décret n°2020-014 du 15 Janvier 2020, fixant la liste des jours fériés, chômés et payés au titre de l'année 2020, « sont déclarées fériées, chômées et payées les journées prévues pour Eid Al-Fitr et Eid Al Adha, suivant le calendrier fixé par la Communauté Musulmane ». De ce fait, la fixation de la date y afférente, revient de plein droit à ladite Communauté.

Par lettre sous référence N°11-2020/FSM/CA du 25 juillet 2020, l'Association Culturelle « FIKAMBANANA SILAMO MALAGASY » a confirmé que la date du 31 juillet 2020 est fixée comme jour de fête de Eid Al Adha.

Il est ainsi déclaré que la journée du 31 Juillet 2020, jour de fête de Eid Al Adha est un jour férié, chômé et payé partout dans le territoire de Madagascar.

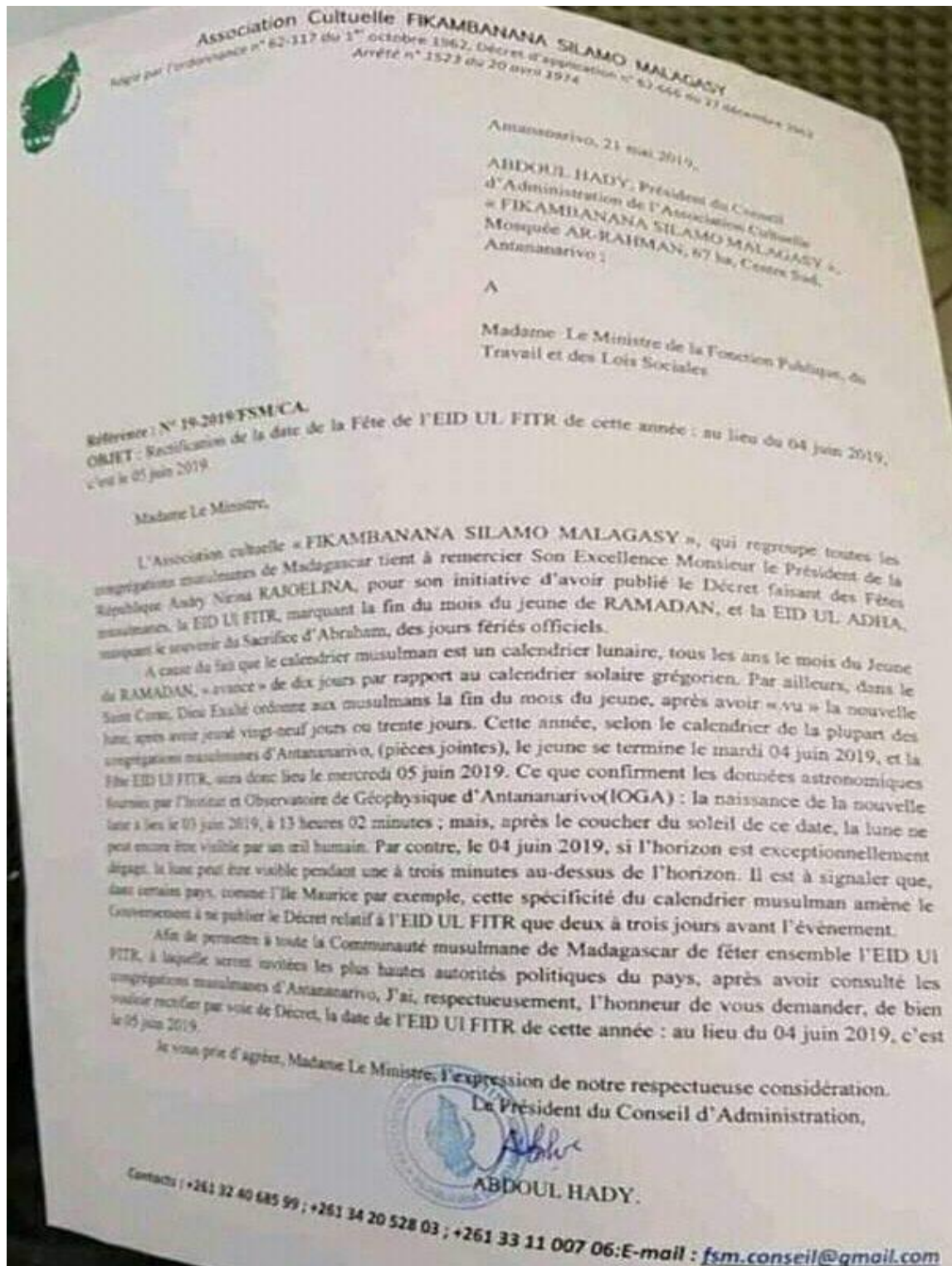
Fait à Antananarivo, le 28 JUL 2020

LE DIRECTEUR GENERAL DU TRAVAIL ET DES LOIS SOCIALES



RAZAFIMANANTSOA Jorano
Inspecteur Principal du Travail
et des Lois Sociales

ANNEXE VII : Demande de rectification des dates des fêtes musulmanes



ANNEXE VIII : Accords signés avec les pays et opérateurs musulmans

Pays	Listes des protocoles d'accord
Maroc	1. Accord sur la coopération dans les domaines de l'exploitation minière et l'enrichissement des minerais ; 2. Mémoire d'Entente entre l'Union interrégionale des Caisses d'Epargne et de Crédit Agricole Mutuels (UNICECAM) et le Groupe Crédit Agricole du Maroc (GCAM) ; 3. Projet de Convention de Partenariat entre BOA Group (BMCE) et le Groupe SIPROMAD ; 4. Convention de Partenariat entre Banque Centrale Populaire (BCP : banque islamique) et le Groupe SIPROMAD ; 5. Mémoire d'Entente Attijariwafa Bank Group et la Banque Nationale de l'Industrie (BNI). 6. Mémoire d'entente sur le projet de valorisation et de sauvegarde du canal des Pangalanes 7. Accord relatif à la coopération dans le domaine agricole 8. Protocole sur l'établissement de consultations politiques 9. Protocole d'accord portant sur les domaines de l'eau et la météorologie 10. Protocole de coopération dans le domaine de l'environnement 11. Mémoire d'entente en matière de fonction publique et de modernisation de l'administration 12. Accord de coopération dans les domaines de la jeunesse et sports 13. Convention tendant à éviter la double imposition et à prévenir l'évasion fiscale en matière d'impôt sur le revenu 14. Accord de coopération dans le domaine des énergies renouvelables 15. Projet de protocole de coopération en matière de pêches maritimes 16. Projet d'accord dans le domaine de la formation professionnelle 17. Convention de partenariat entre BCP et MFB 18. Projet de mémoire d'entente entre ONMT et MT 19. Projet de coopération entre TSMA et APMF 20. Protocole d'accord entre Casablanca city Authority et Economic development board of Madagascar 21. Projet d'accord signé entre Confédération Générale des Entreprises du Maroc et GEM 22. Une convention cadre de coopération pour la mise en place et le développement de l'assurance agricole à Madagascar.
Turquie	✓ Réfugiés politiques ✓ Intérêts ressources naturelles dont secteur énergie ✓ Accord secret fermeture du Lycée Lumière International et le centre d'échange culturel => transfert en faveur de MAARIF. Construction d'un Lycée Maarif à Mahajanga (nationalisation des biens des supposés proches de Fettulah Gulen) ✓ 4 accords signés le 25 Janvier 2017 : ✓ Protocole d'entente en formation en diplomatie, d'échange, d'information et de documents entre les deux pays ✓ Coopération entre TRT et ORTM ✓ Mémoire d'entente en matière de finances ✓ Mémoire axé sur la sécurité nationale signée avec le Ministre de la Défense (un des meilleurs contre-espionnages) ✓ Turkish airlines => Sipromad (Iran) => rivalité Turquie / Iran => non appliqué à Madagascar ✓ Protocole secteur agricole (3 août 2017)

ANNEXE IX : Convention de Vienne sur les relations diplomatiques, 1961

Faite à Vienne le 18 avril 1961. Entrée en vigueur le 24 avril 1964. Nations Unies, *Recueil des Traités*, vol. 500, p. 95.



Copyright
© Nations Unies
2005

Les États parties à la présente Convention,

Rappelant que, depuis une époque reculée, les peuples de tous les pays reconnaissent le statut des agents diplomatiques,

Conscients des buts et des principes de la Charte des Nations Unies concernant l'égalité souveraine des États, le maintien de la paix et de la sécurité internationales et le développement de relations amicales entre les nations,

Persuadés qu'une convention internationale sur les relations, privilèges et immunités diplomatiques contribuerait à favoriser les relations d'amitié entre les pays, quelle que soit la diversité de leurs régimes constitutionnels et sociaux,

Convaincus que le but desdits privilèges et immunités est non pas d'avantager des individus mais d'assurer l'accomplissement efficace des fonctions des missions diplomatiques en tant que représentants des États,

Affirmant que les règles du droit international coutumier doivent continuer à régir les questions qui n'ont pas été expressément réglées dans les dispositions de la présente Convention,

Sont convenus de ce qui suit:

Article premier

Aux fins de la présente Convention, les expressions suivantes s'entendent comme il est précisé ci-dessous:

- a) L'expression "chef de mission" s'entend de la personne chargée par

- L'État accréditant d'agir en cette qualité;
- b) L'expression "membres de la mission" s'entend du chef de la mission et des membres du personnel de la mission;
 - c) L'expression "membres du personnel de la mission" s'entend des membres du personnel diplomatique, du personnel administratif et technique et du personnel de service de la mission;
 - d) L'expression "membres du personnel diplomatique" s'entend des membres du personnel de la mission qui ont la qualité de diplomates;
 - e) L'expression "agent diplomatique" s'entend du chef de la mission ou d'un membre du personnel diplomatique de la mission;
 - f) L'expression "membres du personnel administratif et technique" s'entend des membres du personnel de la mission employés dans le service administratif et technique de la mission;
 - g) L'expression "membres du personnel de service" s'entend des membres du personnel de la mission employés au service domestique de la mission;
 - h) L'expression "domestique privé" s'entend des personnes employées au service domestique d'un membre de la mission, qui ne sont pas des employés de l'État accréditant;
 - i) L'expression "locaux de la mission" s'entend des bâtiments ou des parties de bâtiments et du terrain attenant qui, quel qu'en soit le propriétaire, sont utilisés aux fins de la mission, y compris la résidence du chef de la mission.

Article 2

L'établissement de relations diplomatiques entre États et l'envoi de missions diplomatiques permanentes se font par consentement mutuel.

Article 3

1. Les fonctions d'une mission diplomatique consistent notamment à:

- a) Représenter l'État accréditant auprès de l'État accréditaire;
- b) Protéger dans l'État accréditaire les intérêts de l'État accréditant et de ses ressortissants, dans les limites admises par le droit international;
- c) Négocier avec le gouvernement de l'État accréditaire;
- d) S'informer par tous les moyens licites des conditions et de l'évolution des événements dans l'État accréditaire et faire rapport à ce sujet au gouvernement de l'État accréditant;
- e) Promouvoir des relations amicales et développer les relations économiques, culturelles et scientifiques entre l'État accréditant et l'État accréditaire.

2. Aucune disposition de la présente Convention ne saurait être interprétée comme interdisant l'exercice de fonctions consulaires par une mission diplomatique.

Article 4

1. L'État accréditant doit s'assurer que la personne qu'il envisage d'accréditer comme chef de la mission auprès de l'État accréditaire a reçu l'agrément de cet État.
2. L'État accréditaire n'est pas tenu de donner à l'État accréditant les raisons d'un refus d'agrément.

Article 5

1. L'État accréditant, après due notification aux États accréditaires intéressés, peut accréditer un chef de mission ou affecter un membre du personnel diplomatique, suivant le cas, auprès de plusieurs États, à moins que l'un des États accréditaires ne s'y oppose expressément.

2. Si l'État accréditant accrédite un chef de mission auprès d'un ou de plusieurs autres États, il peut établir une mission diplomatique dirigée par un chargé d'affaires *ad interim* dans chacun des États où le chef de la mission n'a pas sa résidence permanente.

3. Un chef de mission ou un membre du personnel diplomatique de la mission peut représenter l'État accréditant auprès de toute organisation internationale.

Article 6

Plusieurs États peuvent accréditer la même personne en qualité de chef de mission auprès d'un autre État, à moins que l'État accréditaire ne s'y oppose.

Article 7

Sous réserve des dispositions des articles 5, 8, 9 et 11, l'État accréditant nomme à son choix les membres du personnel de la mission. En ce qui concerne les attachés militaires, navals ou de l'air, l'État accréditaire peut exiger que leurs noms lui soient soumis à l'avance aux fins d'approbation.

Article 8

1. Les membres du personnel diplomatique de la mission auront en principe la nationalité de l'État accréditant.

2. Les membres du personnel diplomatique de la mission ne peuvent être choisis parmi les ressortissants de l'État accréditaire qu'avec le consentement de cet État, qui peut en tout temps le retirer.

3. L'État accréditaire peut se réserver le même droit en ce qui concerne les ressortissants d'un État tiers qui ne sont pas également ressortissants de l'État accréditant.

Article 9

1. L'État accréditaire peut, à tout moment et sans avoir à motiver sa décision, informer l'État accréditant que le chef ou tout autre membre du personnel diplomatique de la mission est *persona non grata* ou que tout autre membre du personnel de la mission n'est pas acceptable. L'État accréditant rappellera alors la personne en cause ou mettra fin à ses fonctions auprès de la mission, selon le cas. Une personne peut être déclarée *non grata* ou non acceptable avant d'arriver sur le territoire de l'État accréditaire.

2. Si l'État accréditant refuse d'exécuter, ou n'exécute pas dans un délai raisonnable, les obligations qui lui incombent aux termes du paragraphe 1 du présent article, l'État accréditaire peut refuser de reconnaître à la personne en cause la qualité de membre de la mission.

Article 10

1. Sont notifiés au Ministère des affaires étrangères de l'État accréditaire ou à tel autre ministère dont il aura été convenu:

- a) La nomination des membres de la mission, leur arrivée et leur départ définitif ou la cessation de leurs fonctions dans la mission;
- b) L'arrivée et le départ définitif d'une personne appartenant à la famille d'un membre de la mission, et, s'il y a lieu, le fait qu'une personne devient ou cesse d'être membre de la famille d'un membre de la mission;
- c) L'arrivée et le départ définitif de domestiques privés au service des personnes visées à l'alinéa a) ci-dessus, et, s'il y a lieu, le fait qu'ils quittent le service desdites personnes;
- d) L'engagement et le congédiement de personnes résidant dans l'État accréditaire, en tant que membres de la mission ou en tant que domestiques privés ayant droit aux privilèges et immunités.

2. Toutes les fois qu'il est possible, l'arrivée et le départ définitif doivent également faire l'objet d'une notification préalable.

Article 11

1. À défaut d'accord explicite sur l'effectif de la mission, l'État accréditaire peut exiger que cet effectif soit maintenu dans les limites de ce qu'il considère comme raisonnable et normal, eu égard aux circonstances et conditions qui règnent dans cet État et aux besoins de la mission en cause.

2. L'État accréditaire peut également, dans les mêmes limites et sans discrimination, refuser d'admettre des fonctionnaires d'une certaine catégorie.

Article 12

L'État accréditant ne doit pas, sans avoir obtenu au préalable le consentement exprès de l'État accréditaire, établir des bureaux faisant partie de la mission dans

d'autres localités que celles où la mission elle-même est établie.

Article 13

1. Le chef de la mission est réputé avoir assumé ses fonctions dans l'État accréditaire dès qu'il a présenté ses lettres de créance ou dès qu'il a notifié son arrivée et qu'une copie figurée de ses lettres de créance a été présentée au Ministère des affaires étrangères de l'État accréditaire, ou à tel autre ministère dont il aura été convenu, selon la pratique en vigueur dans l'État accréditaire, qui doit être appliquée d'une manière uniforme.

2. L'ordre de présentation des lettres de créance ou d'une copie figurée de ces lettres est déterminé par la date et l'heure d'arrivée du chef de la mission.

Article 14

1. Les chefs de mission sont répartis en trois classes, à savoir:

- a) Celle des ambassadeurs ou nonces accrédités auprès des chefs d'État et des autres chefs de mission ayant un rang équivalent;
- b) Celle des envoyés, ministres ou internonces accrédités auprès des chefs d'État;
- c) Celle des chargés d'affaires accrédités auprès des Ministres des affaires étrangères.

2. Sauf en ce qui touche la préséance et l'étiquette, aucune différence n'est faite entre les chefs de mission en raison de leur classe.

Article 15

Les États conviennent de la classe à laquelle doivent appartenir les chefs de leurs missions.

Article 16

1. Les chefs de mission prennent rang dans chaque classe suivant la date et l'heure à laquelle ils ont assumé leurs fonctions conformément à l'article 13.

2. Les modifications apportées aux lettres de créance d'un chef de mission qui n'impliquent pas de changements de classe n'affectent pas son rang de préséance.

3. Le présent article n'affecte pas les usages qui sont ou seraient acceptés par l'État accréditaire en ce qui concerne la préséance du représentant du Saint-Siège.

Article 17

L'ordre de préséance des membres du personnel diplomatique de la mission

est notifié par le chef de mission au Ministère des affaires étrangères ou à tel autre ministère dont il aura été convenu.

Article 18

Dans chaque État, la procédure à suivre pour la réception des chefs de mission doit être uniforme à l'égard de chaque classe.

Article 19

1. Si le poste de chef de la mission est vacant, ou si le chef de la mission est empêché d'exercer ses fonctions, un chargé d'affaires *ad interim* agit à titre provisoire comme chef de la mission. Le nom du chargé d'affaires *ad interim* sera notifié soit par le chef de la mission, soit, au cas où celui-ci est empêché de le faire, par le Ministère des affaires étrangères de l'État accréditant, au Ministère des affaires étrangères de l'État accréditaire ou à tel autre ministère dont il aura été convenu.

2. Au cas où aucun membre du personnel diplomatique de la mission n'est présent dans l'État accréditaire, un membre du personnel administratif et technique peut, avec le consentement de l'État accréditaire, être désigné par l'État accréditant pour gérer les affaires administratives courantes de la mission.

Article 20

La mission et son chef ont le droit de placer le drapeau et l'emblème de l'État accréditant sur les locaux de la mission, y compris la résidence du chef de la mission, et sur les moyens de transport de celui-ci.

Article 21

1. L'État accréditaire doit, soit faciliter l'acquisition sur son territoire, dans le cadre de sa législation, par l'État accréditant des locaux nécessaires à sa mission, soit aider l'État accréditant à se procurer des locaux d'une autre manière.

2. Il doit également, s'il en est besoin, aider les missions à obtenir des logements convenables pour leurs membres.

Article 22

1. Les locaux de la mission sont inviolables. Il n'est pas permis aux agents de l'État accréditaire d'y pénétrer, sauf avec le consentement du chef de la mission.

2. L'État accréditaire a l'obligation spéciale de prendre toutes mesures appropriées afin d'empêcher que les locaux de la mission ne soient envahis ou endommagés, la paix de la mission troublée ou sa dignité amoindrie.

3. Les locaux de la mission, leur ameublement et les autres objets qui s'y trouvent, ainsi que les moyens de transport de la mission, ne peuvent faire l'objet d'aucune perquisition, réquisition, saisie ou mesure d'exécution.

Article 23

1. L'État accréditant et le chef de la mission sont exempts de tous impôts et taxes nationaux, régionaux ou communaux, au titre des locaux de la mission dont ils sont propriétaires ou locataires, pourvu qu'il ne s'agisse pas d'impôts ou taxes perçus en rémunération de services particuliers rendus.

2. L'exemption fiscale prévue dans le présent article ne s'applique pas à ces impôts et taxes lorsque, d'après la législation de l'État accréditaire, ils sont à la charge de la personne qui traite avec l'État accréditant ou avec le chef de la mission.

Article 24

Les archives et documents de la mission sont inviolables à tout moment et en quelque lieu qu'ils se trouvent.

Article 25

L'État accréditaire accorde toutes facilités pour l'accomplissement des fonctions de la mission.

Article 26

Sous réserve de ses lois et règlements relatifs aux zones dont l'accès est interdit ou réglementé pour des raisons de sécurité nationale, l'État accréditaire assure à tous les membres de la mission la liberté de déplacement et de circulation sur son territoire.

Article 27

1. L'État accréditaire permet et protège la libre communication de la mission pour toutes fins officielles. En communiquant avec le gouvernement ainsi qu'avec les autres missions et consulats de l'État accréditant, où qu'ils se trouvent, la mission peut employer tous les moyens de communication appropriés, y compris les courriers diplomatiques et les messages en code ou en chiffre. Toutefois, la mission ne peut installer et utiliser un poste émetteur de radio qu'avec l'assentiment de l'État accréditaire.

2. La correspondance officielle de la mission est inviolable. L'expression "correspondance officielle" s'entend de toute la correspondance relative à la mission et à ses fonctions.

3. La valise diplomatique ne doit être ni ouverte ni retenue.

4. Les colis constituant la valise diplomatique doivent porter des marques extérieures visibles de leur caractère et ne peuvent contenir que des documents diplomatiques ou des objets à usage officiel.

5. Le courrier diplomatique, qui doit être porteur d'un document officiel attestant sa qualité et précisant le nombre de colis constituant la valise diplomatique, est, dans l'exercice de ses fonctions, protégé par l'État accréditaire. Il jouit de l'inviolabilité de sa personne et ne peut être soumis à aucune forme d'arrestation ou de détention.

6. L'État accréditant, ou la mission, peut nommer des courriers diplomatiques ad hoc. Dans ce cas, les dispositions du paragraphe 5 du présent article seront également applicables, sous réserve que les immunités qui y sont mentionnées cesseront de s'appliquer dès que le courrier aura remis au destinataire la valise diplomatique dont il a la charge.

7. La valise diplomatique peut être confiée au commandant d'un aéronef commercial qui doit atterrir à un point d'entrée autorisé. Ce commandant doit être porteur d'un document officiel indiquant le nombre de colis constituant la valise, mais il n'est pas considéré comme un courrier diplomatique. La mission peut envoyer un de ses membres prendre, directement et librement, possession de la valise diplomatique des mains du commandant de l'aéronef.

Article 28

Les droits et redevances perçus par la mission pour des actes officiels sont exempts de tous impôts et taxes.

Article 29

La personne de l'agent diplomatique est inviolable. Il ne peut être soumis à aucune forme d'arrestation ou de détention. L'État accréditaire le traite avec le respect qui lui est dû, et prend toutes mesures appropriées pour empêcher toute atteinte à sa personne, sa liberté et sa dignité.

Article 30

1. La demeure privée de l'agent diplomatique jouit de la même inviolabilité et de la même protection que les locaux de la mission.

2. Ses documents, sa correspondance et, sous réserve du paragraphe 3 de l'article 31, ses biens jouissent également de l'inviolabilité.

Article 31

1. L'agent diplomatique jouit de l'immunité de la juridiction pénale de l'État accréditaire. Il jouit également de l'immunité de sa juridiction civile et administrative, sauf s'il s'agit:

- a) D'une action réelle concernant un immeuble privé situé sur le territoire de l'État accréditaire, à moins que l'agent diplomatique ne le possède pour le compte de l'État accréditant aux fins de la mission;

- b) D'une action concernant une succession, dans laquelle l'agent diplomatique figure comme exécuteur testamentaire, administrateur, héritier ou légataire, à titre privé et non pas au nom de l'État accréditant;
- c) D'une action concernant une activité professionnelle ou commerciale, quelle qu'elle soit, exercée par l'agent diplomatique dans l'État accréditaire en dehors de ses fonctions officielles.

2. L'agent diplomatique n'est pas obligé de donner son témoignage.

3. Aucune mesure d'exécution ne peut être prise à l'égard de l'agent diplomatique, sauf dans les cas prévus aux alinéas a), b) et c) du paragraphe 1 du présent article, et pourvu que l'exécution puisse se faire sans qu'il soit porté atteinte à l'inviolabilité de sa personne ou de sa demeure.

4. L'immunité de juridiction d'un agent diplomatique dans l'État accréditaire ne saurait exempter cet agent de la juridiction de l'État accréditant.

Article 32

1. L'État accréditant peut renoncer à l'immunité de juridiction des agents diplomatiques et des personnes qui bénéficient de l'immunité en vertu de l'article 37.

2. La renonciation doit toujours être expresse.

3. Si un agent diplomatique ou une personne bénéficiant de l'immunité de juridiction en vertu de l'article 37 engage une procédure, il n'est plus recevable à invoquer l'immunité de juridiction à l'égard de toute demande reconventionnelle directement liée à la demande principale.

4. La renonciation à l'immunité de juridiction pour une action civile ou administrative n'est pas censée impliquer la renonciation à l'immunité quant aux mesures d'exécution du jugement, pour lesquelles une renonciation distincte est nécessaire.

Article 33

1. Sous réserve des dispositions du paragraphe 3 du présent article, l'agent diplomatique est, pour ce qui est des services rendus à l'État accréditant, exempté des dispositions de sécurité sociale qui peuvent être en vigueur dans l'État accréditaire.

2. L'exemption prévue au paragraphe 1 du présent article s'applique également aux domestiques privés qui sont au service exclusif de l'agent diplomatique, à condition:

- a) Qu'ils ne soient pas ressortissants de l'État accréditaire ou n'y aient pas leur résidence permanente; et
- b) Qu'ils soient soumis aux dispositions de sécurité sociale qui peuvent

être en vigueur dans l'État accréditant ou dans un État tiers.

3. L'agent diplomatique qui a à son service des personnes auxquelles l'exemption prévue au paragraphe 2 du présent article ne s'applique pas doit observer les obligations que les dispositions de sécurité sociale de l'État accréditaire imposent à l'employeur.

4. L'exemption prévue aux paragraphes 1 et 2 du présent article n'exclut pas la participation volontaire au régime de sécurité sociale de l'État accréditaire pour autant qu'elle est admise par cet État.

5. Les dispositions du présent article n'affectent pas les accords bilatéraux ou multilatéraux relatifs à la sécurité sociale qui ont été conclus antérieurement et elles n'empêchent pas la conclusion ultérieure de tels accords.

Article 34

L'agent diplomatique est exempt de tous impôts et taxes, personnels ou réels, nationaux, régionaux ou communaux, à l'exception:

- a) Des impôts indirects d'une nature telle qu'ils sont normalement incorporés dans le prix des marchandises ou des services;
- b) Des impôts et taxes sur les biens immeubles privés situés sur le territoire de l'État accréditaire, à moins que l'agent diplomatique ne les possède pour le compte de l'État accréditant, aux fins de la mission;
- c) Des droits de succession perçus par l'État accréditaire, sous réserve des dispositions du paragraphe 4 de l'article 39;
- d) Des impôts et taxes sur les revenus privés qui ont leur source dans l'État accréditaire et des impôts sur le capital prélevés sur les investissements effectués dans des entreprises commerciales situées dans l'État accréditaire;
- e) Des impôts et taxes perçus en rémunération de services particuliers rendus;
- f) Des droits d'enregistrement, de greffe, d'hypothèque et de timbre en ce qui concerne les biens immobiliers, sous réserve des dispositions de l'article 23.

Article 35

L'État accréditaire doit exempter les agents diplomatiques de toute prestation personnelle, de tout service public de quelque nature qu'il soit et des charges militaires telles que les réquisitions, contributions et logements militaires.

Article 36

1. Suivant les dispositions législatives et réglementaires qu'il peut adopter, l'État accréditaire accorde l'entrée et l'exemption de droits de douane, taxes et autres redevances connexes autres que frais d'entreposage, de transport et frais afférents à des services analogues sur:

- a) Les objets destinés à l'usage officiel de la mission;
- b) Les objets destinés à l'usage personnel de l'agent diplomatique ou des membres de sa famille qui font partie de son ménage, y compris les effets destinés à son installation.

2. L'agent diplomatique est exempté de l'inspection de son bagage personnel, à moins qu'il n'existe des motifs sérieux de croire qu'il contient des objets ne bénéficiant pas des exemptions mentionnées au paragraphe 1 du présent article, ou des objets dont l'importation ou l'exportation est interdite par la législation ou soumise aux règlements de quarantaine de l'État accréditaire. En pareil cas, l'inspection ne doit se faire qu'en présence de l'agent diplomatique ou de son représentant autorisé.

Article 37

1. Les membres de la famille de l'agent diplomatique qui font partie de son ménage bénéficient des privilèges et immunités mentionnés dans les articles 29 à 36, pourvu qu'ils ne soient pas ressortissants de l'État accréditaire.

2. Les membres du personnel administratif et technique de la mission, ainsi que les membres de leurs familles qui font partie de leurs ménages respectifs, bénéficient, pourvu qu'ils ne soient pas ressortissants de l'État accréditaire ou n'y aient pas leur résidence permanente, des privilèges et immunités mentionnés dans les articles 29 à 35, sauf que l'immunité de la juridiction civile et administrative de l'État accréditaire mentionnée au paragraphe 1 de l'article 31 ne s'applique pas aux actes accomplis en dehors de l'exercice de leurs fonctions. Ils bénéficient aussi des privilèges et immunités mentionnés au paragraphe 1 de l'article 36 pour ce qui est des objets importés lors de leur première installation.

3. Les membres du personnel de service de la mission qui ne sont pas ressortissants de l'État accréditaire ou n'y ont pas leur résidence permanente bénéficient de l'immunité pour les actes accomplis dans l'exercice de leurs fonctions, et de l'exemption des impôts et taxes sur les salaires qu'ils reçoivent du fait de leurs services, ainsi que de l'exemption prévue à l'article 33.

4. Les domestiques privés des membres de la mission qui ne sont pas ressortissants de l'État accréditaire ou n'y ont pas leur résidence permanente sont exemptés des impôts et taxes sur les salaires qu'ils reçoivent du fait de leurs services. À tous autres égards, ils ne bénéficient des privilèges et immunités que dans la mesure admise par l'État accréditaire. Toutefois, l'État accréditaire doit exercer sa juridiction sur ces personnes de façon à ne pas entraver d'une manière excessive l'accomplissement des fonctions de la mission.

Article 38

1. À moins que des privilèges et immunités supplémentaires n'aient été accordés par l'État accréditaire, l'agent diplomatique qui a la nationalité de l'État accréditaire ou y a sa résidence permanente ne bénéficie de l'immunité de juridiction

et de l'inviolabilité que pour les actes officiels accomplis dans l'exercice de ses fonctions.

2. Les autres membres du personnel de la mission et les domestiques privés qui sont ressortissants de l'État accréditaire ou qui y ont leur résidence permanente ne bénéficient des privilèges et immunités que dans la mesure où cet État les leur reconnaît. Toutefois, l'État accréditaire doit exercer sa juridiction sur ces personnes de façon à ne pas entraver d'une manière excessive l'accomplissement des fonctions de la mission.

Article 39

1. Toute personne ayant droit aux privilèges et immunités en bénéficie dès qu'elle pénètre sur le territoire de l'État accréditaire pour gagner son poste ou, si elle se trouve déjà sur ce territoire, dès que sa nomination a été notifiée au Ministère des affaires étrangères ou à tel autre ministère dont il aura été convenu.

2. Lorsque les fonctions d'une personne bénéficiant des privilèges et immunités prennent fin, ces privilèges et immunités cessent normalement au moment où cette personne quitte le pays, ou à l'expiration d'un délai raisonnable qui lui aura été accordé à cette fin, mais ils subsistent jusqu'à ce moment, même en cas de conflit armé. Toutefois, l'immunité subsiste en ce qui concerne les actes accomplis par cette personne dans l'exercice de ses fonctions comme membre de la mission.

3. En cas de décès d'un membre de la mission, les membres de sa famille continuent de jouir des privilèges et immunités dont ils bénéficient, jusqu'à l'expiration d'un délai raisonnable leur permettant de quitter le territoire de l'État accréditaire.

4. En cas de décès d'un membre de la mission qui n'est pas ressortissant de l'État accréditaire ou n'y a pas sa résidence permanente, ou d'un membre de sa famille qui fait partie de son ménage, l'État accréditaire permet le retrait des biens meubles du défunt, à l'exception de ceux qui auront été acquis dans le pays et qui font l'objet d'une prohibition d'exportation au moment de son décès. Il ne sera pas prélevé de droits de succession sur les biens meubles dont la présence dans l'État accréditaire était due uniquement à la présence dans cet État du défunt en tant que membre de la mission ou membre de la famille d'un membre de la mission.

Article 40

1. Si l'agent diplomatique traverse le territoire ou se trouve sur le territoire d'un État tiers, qui lui a accordé un visa de passeport au cas où ce visa est requis, pour aller assumer ses fonctions ou rejoindre son poste, ou pour rentrer dans son pays, l'État tiers lui accordera l'inviolabilité et toutes autres immunités nécessaires pour permettre son passage ou son retour. Il fera de même pour les membres de sa famille bénéficiant des privilèges et immunités qui accompagnent l'agent diplomatique ou qui voyagent séparément pour le rejoindre ou pour rentrer dans leur pays.

2. Dans des conditions similaires à celles qui sont prévues au paragraphe 1 du

présent article, les États tiers ne doivent pas entraver le passage sur leur territoire des membres du personnel administratif et technique ou de service de la mission et des membres de leur famille.

3. Les États tiers accordent à la correspondance et aux autres communications officielles en transit, y compris les messages en code ou en chiffre, la même liberté et protection que l'État accréditaire. Ils accordent aux courriers diplomatiques, auxquels un visa de passeport a été accordé si ce visa était requis, et aux valises diplomatiques en transit la même inviolabilité et la même protection que l'État accréditaire est tenu de leur accorder.

4. Les obligations des États tiers en vertu des paragraphes 1, 2 et 3 du présent article s'appliquent également aux personnes respectivement mentionnées dans ces paragraphes, ainsi qu'aux communications officielles et aux valises diplomatiques lorsque leur présence sur le territoire de l'État tiers est due à la force majeure.

Article 41

1. Sans préjudice de leurs privilèges et immunités, toutes les personnes qui bénéficient de ces privilèges et immunités ont le devoir de respecter les lois et règlements de l'État accréditaire. Elles ont également le devoir de ne pas s'immiscer dans les affaires intérieures de cet État.

2. Toutes les affaires officielles traitées avec l'État accréditaire, confiées à la mission par l'État accréditant, doivent être traitées avec le Ministère des affaires étrangères de l'État accréditaire ou par son intermédiaire, ou avec tel autre ministère dont il aura été convenu.

3. Les locaux de la mission ne seront pas utilisés d'une manière incompatible avec les fonctions de la mission telles qu'elles sont énoncées dans la présente Convention, ou dans d'autres règles du droit international général, ou dans les accords particuliers en vigueur entre l'État accréditant et l'État accréditaire.

Article 42

L'agent diplomatique n'exercera pas dans l'État accréditaire une activité professionnelle ou commerciale en vue d'un gain personnel.

Article 43

Les fonctions d'un agent diplomatique prennent fin notamment:

- a) Par la notification de l'État accréditant à l'État accréditaire que les fonctions de l'agent diplomatique ont pris fin;
- b) Par la notification de l'État accréditaire à l'État accréditant que, conformément au paragraphe 2 de l'article 9, cet État refuse de reconnaître l'agent diplomatique comme membre de la mission.

Article 44

L'État accréditaire doit, même en cas de conflit armé, accorder des facilités pour permettre aux personnes bénéficiant des privilèges et immunités, autres que les ressortissants de l'État accréditaire, ainsi qu'aux membres de la famille de ces personnes, quelle que soit leur nationalité, de quitter son territoire dans les meilleurs délais. Il doit en particulier, si besoin est, mettre à leur disposition les moyens de transport nécessaires pour eux-mêmes et pour leurs biens.

Article 45

En cas de rupture des relations diplomatiques entre deux États, ou si une mission est rappelée définitivement ou temporairement:

- a) L'État accréditaire est tenu, même en cas de conflit armé, de respecter et de protéger les locaux de la mission, ainsi que ses biens et ses archives;
- b) L'État accréditant peut confier la garde des locaux de la mission, avec les biens qui s'y trouvent, ainsi que les archives, à un État tiers acceptable pour l'État accréditaire;
- c) L'État accréditant peut confier la protection des ses intérêts et de ceux de ses ressortissants à un État tiers acceptable pour l'État accréditaire.

Article 46

Avec le consentement préalable de l'État accréditaire, et sur demande d'un État tiers non représenté dans cet État, l'État accréditant peut assumer la protection temporaire des intérêts de l'État tiers et de ses ressortissants.

Article 47

1. En appliquant les dispositions de la présente Convention, l'État accréditaire ne fera pas de discrimination entre les États.

2. Toutefois, ne seront pas considérés comme discriminatoires:

- a) Le fait pour l'État accréditaire d'appliquer restrictivement l'une des dispositions de la présente Convention parce qu'elle est ainsi appliquée à sa mission dans l'État accréditant;
- b) Le fait pour des États de se faire mutuellement bénéficier, par coutume ou par voie d'accord, d'un traitement plus favorable que ne le requièrent les dispositions de la présente Convention.

Article 48

La présente Convention sera ouverte à la signature de tous les États Membres de l'Organisation des Nations Unies ou d'une institution spécialisée, ainsi que de tout

État partie au Statut de la Cour internationale de Justice et de tout autre État invité par l'Assemblée générale de l'Organisation des Nations Unies à devenir partie à la Convention, de la manière suivante: jusqu'au 31 octobre 1961, au Ministère fédéral des affaires étrangères d'Autriche et ensuite, jusqu'au 31 mars 1962, au Siège de l'Organisation des Nations Unies à New York.

Article 49

La présente Convention sera ratifiée. Les instruments de ratification seront déposés auprès du Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies.

Article 50

La présente Convention restera ouverte à l'adhésion de tout État appartenant à l'une des quatre catégories mentionnées à l'article 48. Les instruments d'adhésion seront déposés auprès du Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies.

Article 51

1. La présente Convention entrera en vigueur le trentième jour qui suivra la date du dépôt auprès du Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies du vingt-deuxième instrument de ratification ou d'adhésion.

2. Pour chacun des États qui ratifieront la Convention ou y adhéreront après le dépôt du vingt-deuxième instrument de ratification ou d'adhésion, la Convention entrera en vigueur le trentième jour après le dépôt par cet État de son instrument de ratification ou d'adhésion.

Article 52

Le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies notifiera à tous les États appartenant à l'une des quatre catégories mentionnées à l'article 48:

- a) Les signatures apposées à la présente Convention et le dépôt des instruments de ratification ou d'adhésion, conformément aux articles 48, 49 et 50;
- b) La date à laquelle la présente Convention entrera en vigueur, conformément à l'article 51.

Article 53

L'original de la présente Convention, dont les textes anglais, chinois, espagnol, français et russe font également foi, sera déposé auprès du Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies, qui en fera tenir copie certifiée conforme à tous les États appartenant à l'une des quatre catégories mentionnées à l'article 48.

EN FOI DE QUOI les plénipotentiaires soussignés, dûment autorisés par leurs gouvernements respectifs, ont signé la présente Convention.

FAIT à Vienne, le dix-huit avril mil neuf cent soixante et un.

ANNEXE X : Questionnaires et guide d'entretien

I. IDENTIFICATION DES ENQUETES

1. Sexe :

- a. Masculin ☐
- b. Féminin ☐

2. Age :

- a. [15 ; 20 [☐
- b. [20 ; 25 [☐
- c. [25 ; 30 [☐
- d. [30 ; 35 [☐
- e. [35 ; et + [☐

3. Religion d'appartenance

- a. Catholique ☐
- b. FJKM ☐
- c. FLM ☐
- d. EEM ☐
- e. NGR ☐
- f. Musulmane ☐

4. Situation matrimoniale

- a. Célibataire ☐
- b. Marié(e) ☐
- c. Divorcé (e) ☐
- d. Veuf (e) ☐

5- Catégorie socioprofessionnelle (CSP)

- a. Etudiant
- b. Employé informel
- c. Employé formel
- d. Fonctionnaire
- e. Retraité

6- Revenu mensuel

- a. [- 100 000 ; 250 000[
- b. [250 000 ; 300 000[
- c. [300 000 ; 350 000[
- d. [350 000 ; 400 000[
- e. [400 000 ; et plus [

7- Taille de ménage (Chiffres variées)

8- Niveau d'instruction

- a. Analphabète
- b. Primaire
- c. Secondaire 1
- d. Secondaire 2
- e. Universitaire

II. APPARTENANCE RELIGIEUSE

9- Quand est – ce que vous avez pratiqué votre religion actuelle ?

- f. Depuis l'enfance
- g. Depuis la jeunesse
- h. Après le mariage

10- Quelle était votre religion d'alors ?

- a. Catholique ☐
- b. FJKM ☐
- c. FLM ☐
- d. EEM ☐
- e. NGR ☐
- f. Musulmane ☐

11. Raison d'attachement à la religion d'appartenance actuelle

- a. Héritage familial
- b. Exigence de la vie matrimoniale
- c. Choix personnel

III- DE LA RELIGION MUSULMANE

12. Connaissance générale sur l'Islam

- a- insuffisante
- b- Moyenne
- c- Satisfaisante
- d- Très satisfaisante

13. Moyen pour acquérir ses connaissances (choix multiple, on peut choisir toutes les réponses)

- a. En classe
- b. Mass-média
- c. Lecture et recherche personnelle
- d. Echange avec des pairs

14. Perception sur l'Islam (choix multiple, on peut choisir toutes les réponses)

- a. Interdiction de la viande de porc
- b. Style vestimentaire spécifique
- c. Terroriste
- d. Ayant une vie de foi spécifique
- e. Ayant un langage religieux propre
- f. Voleurs de cloche
- g. Destructeurs des statuettes

IV. DE LA CROISSANCE MUSULMANE A ANTANANARIVO

15. Avez – vous constatez la croissance musulmane à Antananarivo, malgré le changement du paysage religieux ?

- a. Oui
- b. Non

16. Si OUI, depuis quand

- a. Depuis l'an 2000
- b. Depuis 2009
- c. Depuis 2015

17. Que pensez – vous de cette croissance musulmane ? (Choix multiple, on peut choisir toutes les réponses)

- a. Volonté de dominer les autres
- b. Paupérisation de la population
- c. Régression des religions chrétiennes
- d. Voix à la création d'un Etat islamique

18. D'après vous, quels sont les facteurs de cette croissance ? (Choix multiple, on peut choisir toutes les réponses)

- a. Coopération internationale ou instrumentalisation de la politique
- b. Démocratisation de la religion ou respect de la loi de la Laïcité
- c. Potentialité financière de l'Islam
- d. Accroissement des activités mercantilistes musulmanes et prosélytisme
- e. Migration interne
- f. Christianisme pluriel et éclaté

19. Citez des preuves tangibles à propos de cette croissance musulmane ? (Choix multiple, on peut choisir toutes les réponses)

- a. Accroissement des vendeurs de produits halal
- b. Construction des nouvelles mosquées et apparition des mosquées clandestines

c. Port des vêtements musulmans dans les bas quartiers par des gens pauvres

20. Comment l'Islam s'intègre dans la société tananarivienne (choix multiple, on peut choisir toutes les réponses)

- a. Par voie médiatique
- b. Par une affirmation identitaire volontaire
- c. Recrutement des adeptes par diverses façons

21. Que pensez – vous de la médiatisation de la religion musulmane dans les médias publics et privés (choix multiple, on peut choisir toutes les réponses)

- a. égalité de droit en matière de religion
- b. moyen prosélytique (appareil idéologique)
- c. domination face aux autres groupes religieux

V. RELATION DES AUTRES RELIGIONS A L'ISLAM

22. Avez – vous déjà parlé de l'Islam au sein de votre famille ?

- a. Oui
- b. Non

23. Quelles étaient les réactions évoquées pendant ces discussions ? (Choix multiple, on peut choisir toutes les réponses)

- a. Sentiment de répulsion ou de rejet
- b. Infériorisation et/ou diabolisation
- c. Stigmatisation
- d. Ethnocentrisme religieux
- e. Discours islamophobiques
- f. Respect mutuel

24. Que pensez – vous des pratiques de l'aumône par les musulmans tous les vendredis ? (Choix multiple, on peut choisir toutes les réponses)

- a. Pratique religieuse régulière
- b. Mercantilisme religieux
- c. Cela dépend du lieu (Domicile/marché/mosquée)

25. L'Islam est – il dans votre société un adversaire pour le christianisme

- a. Oui
- b. Non

26. La coopération musulmane lors de la visite apostolique du Pape François est – elle :

- a. Signe de fraternité religieuse ?
- b. Ingérence musulmane ?
- c. Moyen d'affirmation identitaire pour les musulmans ?

(Choix multiple, on peut choisir toutes les réponses)

VI. L'ISLAM, LA VIE POLITIQUE, ET DROIT DE CULTE

26. Que pensez-vous de la revendication de la célébration de l'Id – el – Fitr comme chômé et payé ? (Choix multiple, on peut choisir toutes les réponses)

- a. Revendication et affirmation identitaire
- b. Droit en tant citoyen respectant la laïcité
- c. Revendication de l'égalité juridique et confessionnelle
- d. Voie à l'islamisation
- e. Instrumentalisation de la religion pour des fins politiques

27. Que dites – vous de la fermeture des écoles coraniques par le MEN au temps de Rajaonarimampianina ? (Choix multiple, on peut choisir toutes les réponses)

- a. Laïcité de l'enseignement
- b. Pratique islamophobique
- c. Apaisement de la domination tentée de l'Islam
- d. Réaction exclusiviste

28. Comment comprenez – vous la réouverture de ces écoles par Andry Rajoelina ? (Choix multiple, on peut choisir toutes les réponses)

- a. Récupération politique
- b. Imposition des grands investisseurs musulmans
- c. Domination de l'Islam dans le politique
- d. Instrumentalisation de la politique pour des fins religieuses

29. Que pensez – vous de la coopération avec les états islamiques

- a. Voie d'islamisation
- b. Exigence pour se détacher de la politique occidentale
- d. Accord diplomatique lié à notre histoire

VII. QUESTIONNAIRES DESTINES AUX MUSULMANS

- 1- A Antananarivo, il y a des gens qui ont peur des musulmans, qu'en pensez – vous ?
- 2- Au niveau infrastructurel, il y a une grande différence entre celle des chiites et celle des sunnites. Pourquoi ?
- 3- Comment l'Islam s'infiltré dans les quartiers où le pluralisme religieux gagne du terrain ?
- 4- Récemment, l'islam a gagné une grande visibilité dans la société tananarivienne, Pourquoi ?
- 5- Les natifs des « hautes –terres » sont peu nombreux dans la religion musulmane, est-ce que cela veut dire que les pratiques religieuses tananariviennes sont l'expression du clivage côtiers – Ambaniandro ?

- 6- Que pensez- vous de la fermeture des écoles coraniques ?
- 7- Quelle est votre position sur l'absence de la Bible au moment de l'investiture de Andry Rajoelina ?
- 8- Pourquoi les grands opérateurs économiques musulmans s'investissent beaucoup dans les affaires politiques ?
- 9- Comment expliquer la contribution musulmane face à la visite apostolique du Pape François ?
- 10- Dans quelle mesure les musulmans pouvaient revendiquer l'id el Fitre comme jour chômé et payé ?
- 11- Islam et chrétiens se craignent. Pourquoi ?

VIII. ENQUETE MENEES AUX POLITICIENS

- 1- Position politique
 - a. Gauche ☐
 - b. Droite ☐
- 2- Que pensez – vous de l'oubli de l'histoire de l'expansion musulmane dans l'histoire religieuse et politique de Madagascar ?
- 3- Maintenant, l'islam devient un centre de débat tant dans le monde religieux que dans le monde politique. Pourriez-vous me dire quand est- ce qu'on a pris en compte le phénomène et Islam ? et dites pourquoi ?
- 4- Depuis une décennie, Les dirigeants malgaches font des accords de coopération avec des pays musulmans. Pourriez –vous nous décrire votre opinion personnelle sur cette pratique ?
- 5- Sans la reconnaissance internationale, on n'a pas pu bénéficier des aides venant des investisseurs internationaux. Comment les dirigeants de la transition ont pu financer ces infrastructures (Projet) ?
- 6- Par rapport aux pratiques des écoles confessionnelles, que pensez – vous de la fermeture des écoles coraniques ?
- 7- L'islam, encore considéré comme une minorité dans la société tananarivienne, mais aussi considéré comme une menace pour Madagascar. Qu'en pensez – vous ?
- 8- Les musulmans (masqués sous l'identité indienne) sont des créateurs de richesse à Madagascar. Cette position au niveau économique n'entraîne – t – elle pas une domination ou une forte influence sur le plan politico – religieux ?
- 9- Y a – t – il une question géopolitique derrière la croissance musulmane à Madagascar ?
- 10- Dans le monde politico-religieux, l'islam se présente toujours comme une menace. D'après vous, Pourquoi et que dites – vous sur le cas de Madagascar ?
- 11- Les chefs musulmans ont revendiqué à l'Etat malgache l'Id el Fitre comme jour férié et chômé. Que dites – vous de la décréation d'une loi au profit des musulmans ? Est – ce au nom de la laïcité ou quoi ?
- 12- Dans les institutions politiques, on constate une forte présence musulmane, comment comprenez – vous ce fait ?

- 13- Quels intérêts les politiciens attendent des opérateurs économiques indiens (voire musulmans) et vice versa dans leur coopération (par exemple : propagande) ?
- 14- L'absence de la Bible au moment de l'investiture du Président Andry Rajoelina a – t – elle trait avec la présence musulmane flottante à Madagascar ?

IX. Questionnaires d'enquête destinés aux responsables musulmans

- 1- Quand st- ce que les musulmans sont vraiment arrivé se sont implantés à Madagascar ?
- 2- En lisant les histoires des religions et politiques de Madagascar, on parle peu de l'Islam, qu'en pensez – vous ?
- 3- Comment l'Islam a pu s'intégrer dans la ville d'Antananarivo ?
- 4- Quels sont les différents types de musulmans existant à Madagascar et comment s'interagissent –ils ?
- 5- A Antananarivo, il y a des gens qui ont peur de l'islam, qu'en pensez-vous ?
- 6- Au niveau infrastructurel (Mosquées), il y a une grande différence entre sunnites et chiites. Pourquoi ?
- 7- Quelle différence y a – t – il entre silamo malagasy et non – malagasy à Antananarivo ?
- 8- Que pensez – vous du pluralisme religieux dans votre quartier, et comment l'Islam s'infiltrer dans ce même quartier ?
- 9- Quels sont vos apports pour la société tananarivienne et quels en sont vos objectifs ?
- 10- Pourquoi autour d'une décennie, l'Islam a gagné une grande visibilité dans la société tananarivienne ?
- 11- Les natifs des hautes terres sont peu nombreux dans la religion musulmane, est – ce qu'on peut dire que les pratiques religieuses tananariviennes sont ethnicisées ?
- 12- Par rapport aux pratiques des écoles confessionnelles, que pensez – vous de la fermeture des écoles coraniques au temps du HVM ?
- 13- Quelles étaient vos raisons d'avoir revendiqué l'id el fitre comme jour férié et chômé ?
- 14- L'absence de la Bible au moment de l'investiture du Président Andry Rajoelina a – t – elle trait avec la présence musulmane flottante à Madagascar ?
- 15- Actuellement, on constate une prolifération des opérateurs de produits Halal. Comment on procède pour en avoir la certification et quels en sont les critères ?
- 16- Les opérateurs de produits Halal paient – ils des impôts / redevance aux communautés musulmanes ? et à quoi servirai ces taxes ?
- 17- Pourquoi les opérateurs économiques musulmans s'investissent beaucoup dans les affaires politiques ?

X. Questions destinées aux responsables ecclésiastiques non – musulmans (25 personnes)

- 1- A Madagascar, on constate la croissance incroyable des nouveaux groupements religieux, d'après vous quels sont les facteurs qui favorisent ce changement du paysage religieux ?
- 2- Parmi ces sociétés religieuses, il y a des dissidents, quels pourraient être les impacts de cet éclatement
 - a. Au niveau institutionnel
 - b. Au niveau familial
 - c. Au niveau de la société
- 3- Parmi les religions qui existent au sein de la société tananarivienne, l'Islam se manifeste le plus distinct et plus visible, comment constatez – vous la croissance furtive des musulmans dans notre société ?
- 4- Face à cette croissance, des institutions confessionnelles et des chrétiens sont mal à l'aise, Pourquoi ?
- 5- Quelques fois on évoque dans certaines églises le terme « ady amin'ny silamo », qu'est – ce que cela signifie ?
- 6- D'après vous, que font les musulmans pour avoir beaucoup plus d'adeptes ?
- 7- L'Etat favorise – t – il la prolifération de l'Islam à Antananarivo et ailleurs, par quels moyens ?
- 8- Lors de l'investiture du Président Andry Rajoelina on constate l'absence de la Bible. Pour vous qu'est – ce que cela signifie ?
- 9- Que pensez – vous de l'interaction musulmane lors de la visite apostolique du Pape François ?

XI. Questions destinées aux vendeurs de produits « Halal » (7 Personnes)

- 1- Pourquoi vous avez choisi de vendre des produits Halal ?
- 2- Depuis combien d'années vous avez pratiqué ce métier ?
- 3- Quel est vraiment le sens du mot *Halal* ?
- 4- Quelles sont les conditions requises pour qu'on puisse vendre des produits *Halal* ?
- 5- Payez – vous des impôts / taxes pour ces produits à la communauté musulmane ?
- 6- Si Oui, Combien et à quoi sert ces taxes ?
- 7- Y aurait – il sanction quand vous vendez autres choses ? si Oui lesquelles ? et expliquez pourquoi ?

ANNEXE XI : Les heures de prière musulmane

Nom de la prière	Moment propice	Rak'a N°1	Rak'a N°2	Rak'a N°3	Rak'a N°4	Particularité
Fajr (ou Sobh)	A l'aube , une fois qu'à l'horizon Est apparaissent les premières lueurs, soit environ 2 heures avant le lever du soleil. Cette prière doit être faite <u>avant</u> le lever du soleil.	Fatiha & sourate à voix haute	Fatiha & sourate à voix haute			Le Prophète Mohamed ﷺ ne manquait jamais de faire précéder cette prière d'une prière individuelle de 2 rak'at à voix basse (que l'on appelle "Sounnat-al-fajr"). Une fois la prière célébrée, il est déconseillé d'effectuer des prières surrogatoires (facultatives) jusqu'après le lever du soleil (environ 15 minutes, le temps que le soleil s'élève dans le ciel).
Dhuhr	Après midi , une fois que le soleil a dépassé son Zenith et jusqu'à ce qu'il soit à mi-course dans le ciel (entre la hauteur atteinte à midi et l'horizon).	Fatiha & sourate à voix basse	Fatiha & sourate à voix basse	Fatiha à voix haute	Fatiha à voix basse	Il est conseillé, de temps en temps, de réciter aussi une sourate pendant les Rakat 3 et 4, suivant l'exemple du Prophète Mohamed ﷺ. Cas particulier de la prière en commun du Vendredi midi, elle ne comporte à cette occasion que deux rak'at, toutes deux avec une récitation à voix haute.
'Asr	Milieu de l'après-midi , une fois que le soleil est à mi-course dans le ciel (entre le point le plus haut à midi et l'horizon) jusqu'à s'approcher du coucher tant que la lumière du soleil ne prend pas des couleurs orangées	Fatiha & sourate à voix basse	Fatiha & sourate à voix basse	Fatiha à voix haute	Fatiha à voix basse	Une fois la prière de 'Asr célébrée, il est déconseillé d'effectuer des prières surrogatoires (facultatives) jusqu'au coucher du soleil.
Maghrib	Une fois le soleil couché , environ 5 minutes après.	Fatiha & sourate à voix haute	Fatiha & sourate à voix haute	Fatiha à voix basse		
'Isha	Dans la nuit , une fois la nuit noire atteinte, soit environ 1 heure et demi après le coucher du soleil.	Fatiha & sourate à voix haute	Fatiha & sourate à voix haute	Fatiha à voix basse	Fatiha à voix basse	Le Prophète Mohamed ﷺ terminait la nuit (avant l'aube) par une prière surrogatoire de 2, 4 ou 6 rak'at, suivie d'une autre d'une seule rak'a (que l'on nomme "Witr").

ANNEXE XII : Les fêtes musulmanes



ASSALAMOUANLAIKOUM

Ry rahalahy sy ranabavy,

- **Ny mpino islamo dia tsy mankalaza 25 desambra ary tsy mizara kilalao ho an'ny zanany amin'io andro io satria mifanohitra amin'ny finoany izany.**
- **Ny mpino islamo dia tsy mankalaza taona vaovao.**
- **Ny mpino islamo dia tsy mankalaza anniversaire.**
- **Roa ny fety ankalazan'ny mpino islamo : dia ny idoul fitr sy ny idoul adha izany.**

Chères frères et sœurs,

- **Les musulman(e)s ne célèbrent pas la date du 25 décembre et, par conséquent, n'offrent pas en ce jour des jouets**
- **Les musulman(e)s ne célèbrent pas le Nouvel An.**
- **Les musulman(e)s ne célèbrent pas ce qu'on entend par « Anniversaire ».**
- **Les musulman(e)s ne célèbrent que deux fêtes, à savoir : Idoul Fitr, Idoul Adha.**

ANNEXE XIII : Signe de présence rigoriste



CURRICULUM VITAE

Nom : RANDRIAMIARANTSOA

Prénoms : Germain Thierry

Date et lieu de naissance : 15 Juin 1981 à Antsahasoa

Adresse : Lot IVT 27 Tsaramasay – 101 Antananarivo

Téléphone : +26134 43 095 31 ou +261 33 40 257 59

E-mail : miarantsoa.thierry@gmail.com

RESUME :

La dynamique musulmane dans la société tananarivienne, objet sociologique complexe, subtile, trouve son explication à partir d'une vision à la fois macrosociologique et intrainstitutionnelle. La volonté musulmane de se mondialiser, son processus d'intégration sociétale, se manifestent par des infiltrations polymorphiques. Ces infiltrations dynamiques se passent par une revendication – affirmation identitaires et par la jouissance du droit la liberté religieuse promise par la mise en œuvre de la laïcité. Malgré la forte présence chrétienne tananarivienne, l'éclatement chrétien multiforme ouvre une voie à la croissance musulmane et entretient un sentiment de répulsion ou un comportement islamophobique chez certains adeptes du christianisme. Des frustrations intra et interinstitutionnelles résultent – elles aussi de cette croissance furtive.

Les théories pluraliste et dynamique ont révélé que des mécanismes d'instrumentalisation ont été de mise pour que chaque grande entité religieuse puisse exercer une domination au sein d'une société. Pour l'Islam tananarivien, ces mécanismes constatés dans diverses situations et divers domaines, se traduisent sociologiquement par un processus d'appropriation de l'espace public. Ce processus est né de la dynamique endo-islamogène. Une dynamique issue de la géopolitique musulmane : convertir les dar – al harb en dar al- islam. Cette dynamique se comprend à partir des situations où l'Islam entre scène dans la ville d'Antananarivo. D'où la nécessité d'une herméneutique situationniste pour une meilleure appréhension de l'Islam tananarivien.

Mots clés : Revendication identitaire, affirmation identitaire, pluralisme confessionnel, dynamique musulmane, instrumentalisation, laïcité, conflit religieux.