

Chants Religieux Comme Vecteurs De Cohésion Sociale Et De Construction Identitaire Chez Les Jeunes d'Antananarivo

RAKOTOARIVONY Alphonse Marcellino¹, RAKOTONDRAMANANA Jonatana Finoana²,
RALAINIRINA Razokiny Eric³

¹Doctorant Sciences Humaines et Sociales, École doctorale Thématique DIVERSITÉ ET DÉVELOPPEMENT
DURABLE

Université Barikadimy Toamasina - Madagascar
rakotoarivonyalphonse@yahoo.com

²Docteur en Droit Minier : Université de l'Itasy, Madagascar
rfjonatana@gmail.com

³Docteur HDR, Enseignant Chercheur, Ecole Doctorale Thématique DIVERSITÉ ET DÉVELOPPEMENT
DURABLE

Université Barikadimy Toamasina - Madagascar
eric.ralainirina@gmail.com

Auteur Correspondant : RAKOTOARIVONY Alphonse Marcellino, rakotoarivonyalphonse@yahoo.com



Résumé : Cet article interroge le rôle des chants religieux dans le renforcement de la cohésion sociale et dans la construction de l'identité collective des jeunes à Antananarivo. L'urbanisation rapide et la diversification confessionnelle fragilisent les formes traditionnelles de solidarité fondées sur le fihavanana. Une enquête a été conduite auprès de 500 jeunes résidant dans la commune urbaine d'Antananarivo, adossée à une revue de littérature mobilisant la sociologie urbaine du fait religieux, l'anthropologie de la musique sacrée et l'approche du religieux vécu. Le niveau de pratique chorale est associé significativement à une perception positive de la cohésion sociale ($\chi^2 = 26,01$; $p < 0,001$). Deux régressions linéaires multiples montrent que la pratique chorale prédit fortement la construction identitaire ($\beta = 0,48$) et que celle-ci prédit à son tour la cohésion sociale ($\beta = 0,50$). L'analyse de médiation confirme que la construction identitaire explique environ 61 % de l'effet total de la pratique chorale sur la cohésion sociale (effet indirect $\beta = 0,24$; effet direct $\beta = 0,15$). L'article propose un modèle articulant trois dimensions du phénomène choral urbain : acoustique-cognitive, générationnelle-identitaire et socio-spatiale-événementielle.

Mots-clés : chants religieux ; cohésion sociale ; identité collective ; jeunesse urbaine ; Antananarivo

Abstract: This article examines the role of religious singing in strengthening social cohesion and shaping the collective identity of young people in Antananarivo. Rapid urbanisation and growing denominational diversity weaken traditional forms of solidarity rooted in fihavanana. A survey was conducted among 500 young residents of the urban commune of Antananarivo, supported by a literature review drawing on the urban sociology of religion, the anthropology of sacred music, and the lived religion approach. The level of choral practice is significantly associated with a positive perception of social cohesion ($\chi^2 = 26.01$; $p < .001$). Two multiple linear regressions show that choral practice strongly predicts collective identity ($\beta = .48$), which in turn predicts social cohesion ($\beta = .50$). A mediation analysis confirms that collective identity explains about 61% of the total effect of choral practice on social cohesion (indirect effect $\beta = .24$; direct effect $\beta = .15$). The article proposes a model articulating three dimensions of the urban choral phenomenon: acoustic-cognitive, generational-identity, and socio-spatial-event-based, and discusses these findings in light of the fihavanana principle.

Keywords: religious singing ; social cohesion ; collective identity ; urban youth ; Antananarivo.

Introduction

L'urbanisation accélérée d'Antananarivo recompose les cadres traditionnels de solidarité et met sous tension le fihavanana, principe malgache de cohésion communautaire. Dans ce contexte, les chants religieux occupent une place ancienne dans la vie sociale de la capitale : le cantique Zafindraony, hérité des controverses hymnologiques du XIX^e siècle, et les opérettes d'Iarivo, vecteurs de résistance culturelle sous l'administration coloniale, illustrent la fonction identitaire durable du chant sacré (Rakotomamonjy, 1998 ; Rasoloniaina, 2012). La littérature récente, portée par les travaux sur le religieux vécu (Gauthier & Perreault, 2013) et sur l'agentivité des jeunes en contexte postcolonial (LeBlanc, 2003), documente la manière dont les nouvelles générations réinvestissent les pratiques liturgiques. Cette littérature demeure toutefois centrée sur les cadres ruraux, les milieux cliniques ou les diasporas, laissant peu documentée l'articulation entre performance chorale urbaine, cognition et cohésion sociale chez les jeunes tananariviens en bonne santé. De ce constat découle la question suivante : comment les chants religieux renforcent-ils les liens sociaux et construisent-ils l'identité collective des jeunes à Antananarivo ? L'objectif général de l'article consiste à analyser le rôle des chants religieux dans le renforcement des liens sociaux et la construction identitaire des jeunes. Quatre objectifs spécifiques en découlent : identifier les formes de participation des jeunes aux chants religieux, analyser leur influence sur le sentiment d'appartenance, évaluer leur contribution à la solidarité et à l'entraide, et examiner leur rôle dans la construction de l'identité collective. Le cadre théorique retenu articule la sociologie du fait social total, la théorie du religieux vécu et un modèle de cohésion événementielle et générationnelle. Trois hypothèses en découlent : la pratique des chants religieux renforce la construction identitaire des jeunes (H1) ; la construction identitaire renforce la cohésion sociale (H2) ; la construction identitaire médiatise la relation entre pratique chorale et cohésion sociale (H3). Une démarche hypothético-déductive, mixte et séquentielle, combinant enquête quantitative et entretiens qualitatifs, a été retenue pour éprouver ces hypothèses.

1. Revue de littérature et lacunes

1.1.1 Stratification confessionnelle et pouvoir symbolique dans l'Imerina urbaine

L'organisation sociospatiale de l'Imerina reste marquée par une stratification historique où les appartenances confessionnelles recoupent les hiérarchies statutaires anciennes. Roubaud (2000) montre que l'affiliation à la FJKM (Eglise de Jésus Christ à Madagascar), à l'Eglise catholique ou à la FLM (Eglise Luthérienne Malgache) fonctionne comme un marqueur de distinction sociale, prolongeant la séparation entre les ordres Andriana, Hova et Mainty. Cette porosité entre le religieux et le politique s'est accentuée durant les II^e et III^e Républiques, l'institution ecclésiale s'étant posée en garante morale du bien commun face aux crises étatiques successives (Rakotomalala, 2015). Cet ancrage politique du sacré trouve un précédent dans les opérettes d'Iarivo, dont Rasoloniaina (2012) montre qu'elles ont constitué, entre 1940 et 1960, des espaces de repli identitaire et des instruments de résistance culturelle face à l'administration coloniale. Chants et pouvoir se sont ainsi historiquement noués à Antananarivo, la scène chorale servant de relais à des enjeux qui dépassent la sphère culturelle.

1.1.2 Chant sacré comme fait social total

Le cantique Zafindraony illustre, au sens durkheimien puis maussien du terme, un fait social total : il condense le fihavanana, l'ethos agraire et l'inculturation du dogme chrétien dans la trame vernaculaire malgache (Rakotomamonjy, 1998). L'origine de ce genre reste discutée, les hypothèses de filiation entre polyphonies traditionnelles et hymnologie occidentale continuant d'opposer les historiographes (Rakotomamonjy, 1998). Au-delà de ce débat sur les origines, la vitalité actuelle des esthétiques chorales malgaches, oscillant entre sacré et profane, traduit une réinvention permanente des répertoires en milieu urbain (Bensignor, 2001). Randrianja (2010) relie cette dynamique aux transformations urbaines de la capitale, où le chant religieux accompagne les recompositions du tissu social autant qu'il les exprime.

1.1.3 Agentivité juvénile et religiosité vécue

Le concept de religieux vécu, développé par Gauthier et Perreault (2013), déplace l'analyse des prescriptions institutionnelles vers l'expérience subjective des fidèles. Cette entrée permet de saisir l'agentivité des jeunes tananariviens qui, par des trajectoires de conversion ou de réinvestissement liturgique, renégocient leur place au sein de structures ecclésiales souvent perçues comme gérontocratiques (LeBlanc, 2003). En contexte postcolonial ouest-africain, LeBlanc (2003) observe des logiques comparables : les

jeunes musulmans et chrétiens construisent une identité sociale mouvante où l'engagement religieux sert de levier d'affirmation face aux contraintes de la modernité urbaine. Jérôme (2010), à partir d'un terrain autochtone au Québec, montre également que la musique rituelle accompagne des processus d'affirmation identitaire et culturelle chez les jeunes, ce qui suggère la portée transculturelle de ce mécanisme.

1.1.4 Spatialité et événementialité du sacré globalisé

La distribution des lieux de culte à Antananarivo peut être rapprochée du modèle proposé par Audebert (2002) pour la diaspora haïtienne de Miami, qui oppose la centralisation monumentale catholique à la diffusion capillaire des cellules protestantes. Cette spatialité se double d'une logique événementielle : Salzbrunn (2017) montre que la musique favorise des appartenances translocales et mouvantes, redéfinissant continûment les frontières du sacré. Des mécanismes de bricolage spirituel comparables, qu'il s'agisse du rap prédicateur sénégalais étudié par Niang (2010) ou des rituels de guérison décrits par Meintel (2003) et par Meintel et Mossière (2012), transforment l'espace public en un territoire de performance religieuse. Koné (2008) rappelle qu'une perspective comparatiste demeure nécessaire pour documenter ces expressions musicales africaines dans un contexte de globalisation accélérée.

1.1.5 Structures sonores, cognition et régulation sociale

Sur le plan musicologique, les travaux réunis par Bouët et Solomos (2011) identifient des mécanismes de globalisation sonore : nivellement rythmique, tempérament égal, émergence d'une oreille globale. L'isomorphisme entre structures musicales et structures sociales s'observe dans des archétypes phonomnésiques qui organisent l'écoute collective, un phénomène que Cheyronnaud (2003) rattache aux usages politiques et rituels de la musique. Ces configurations esthétiques rejoignent des hypothèses issues des neurosciences cognitives, selon lesquelles la pratique chorale pourrait solliciter les fonctions exécutives, en particulier la flexibilité mentale et l'inhibition de réponses automatiques. Les données cliniques réunies par Salkin (2013) auprès de patients atteints de la maladie d'Alzheimer n'établissent pas de corrélation significative entre écoute musicale et performance cognitive immédiate, mais elles fournissent un cadre transférable pour interroger le rôle de la polyphonie dans le renforcement des processus attentionnels et langagiers chez des populations plus jeunes.

1.1.6 Ancrage comparatif dans les jeunesses religieuses africaines

La situation tananarivienne gagne à être resituée dans un ensemble plus large de recherches sur les jeunesses religieuses africaines. Niang (2010) montre, à propos du rap prédicateur sénégalais, que des formes musicales hybrides peuvent servir de vecteur à une communication religieuse adaptée aux codes culturels des jeunes générations, sans rupture avec le cadre confessionnel d'origine. Ce constat éclaire la manière dont les chants religieux malgaches, tout en restant ancrés dans des répertoires liturgiques anciens, peuvent intégrer des éléments contemporains sans perdre leur fonction de cohésion. Koné (2008) insiste, de son côté, sur la nécessité d'une approche comparatiste pour ne pas réduire les musiques religieuses africaines à des variantes locales d'un modèle occidental de la musique sacrée. Cette exigence comparatiste justifie l'attention portée, dans cet article, aux spécificités du fihavanana plutôt qu'à une transposition directe des cadres nord-américains du religieux vécu.

Cette mise en perspective africaine invite également à interroger la place des jeunes dans des structures ecclésiales marquées par une forte hiérarchie d'âge. LeBlanc (2003) décrit, pour l'Afrique de l'Ouest, des tensions entre l'aspiration des jeunes à une reconnaissance dans l'espace religieux et le poids des générations plus âgées dans la définition des normes liturgiques. Ces tensions ne sont pas documentées de façon systématique pour Antananarivo, ce qui constitue un point de vigilance supplémentaire pour l'interprétation des résultats présentés plus loin, en particulier lorsqu'ils concernent l'engagement dans les chorales et groupes religieux.

1.1.7 Lecture croisée du corpus

L'ensemble du corpus met en évidence une convergence de fond : le chant religieux agit à la fois comme refuge identitaire hérité de l'histoire coloniale (Rasoloniaina, 2012) et comme outil contemporain d'intersubjectivité sonore (Bouët & Solomos, 2011 ; Meintel & Mossière, 2012). Une divergence méthodologique sépare toutefois les approches macrosociologiques et

quantitatives, telles que celle de Roubaud (2000), des ethnographies de l'agentivité développées par LeBlanc (2003) et par Gauthier et Perreault (2013). Cette tension entre échelles d'analyse structure encore largement le champ.

1.1.8 « Fihavanana » comme grammaire malgache de la cohésion

Le fihavanana constitue la clef de voûte des théories malgaches de la cohésion sociale. Il désigne un principe de parenté élargie, à la fois lien de sang, d'alliance et de proximité territoriale, qui organise les obligations réciproques entre membres d'une même communauté. Roubaud (2000) montre que les institutions religieuses de la capitale se sont historiquement présentées comme des relais de ce principe, en particulier lorsque l'État peinait à garantir la cohésion du corps social. Le chant, dans cette perspective, ne constitue pas un simple accompagnement du culte : il matérialise le fihavanana par la synchronisation des voix, qui donne une forme sensible à l'unité recherchée. Cette lecture rejoint l'analyse de Rakotomamonjy (1998) sur le Zafindraony comme fait social total, où la performance chorale rend visible et audible un lien social qui resterait autrement abstrait. Elle éclaire également pourquoi la littérature associe si systématiquement chant religieux et vocabulaire de la solidarité, de l'entraide et de la réconciliation, trois notions au cœur du fihavanana.

Cet ancrage théorique local se distingue des cadres nord-américains ou européens mobilisés par une partie de la littérature comparée. Les travaux de Gauthier et Perreault (2013) sur le Québec ou de LeBlanc (2003) sur l'Afrique de l'Ouest francophone décrivent des jeunesses qui négocient leur rapport au religieux dans des sociétés où le lien communautaire n'est pas structuré par un principe équivalent au fihavanana. La transposition de leurs cadres au terrain tananarivien exige donc une vigilance particulière : l'agentivité juvénile décrite par ces auteurs peut coexister, à Antananarivo, avec une adhésion forte aux obligations communautaires portées par le fihavanana, plutôt que s'y opposer. Cette articulation entre affirmation individuelle et appartenance collective constitue un fil conducteur pour l'interprétation des résultats présentés plus loin.

1.1.9 Synthèse des dimensions théoriques retenues

Trois cadres théoriques structurent finalement l'analyse. Le premier, hérité de la sociologie durkheimienne et maussienne, traite le chant religieux comme fait social total, condensant croyance, pratique et lien social (Rakotomamonjy, 1998). Le second, issu de l'anthropologie du religieux vécu, déplace l'attention vers l'expérience subjective des fidèles et l'agentivité des jeunes (Gauthier & Perreault, 2013 ; LeBlanc, 2003). Le troisième, plus spécifiquement malgache, ancre ces dynamiques dans le principe du fihavanana, qui donne son contenu culturel à la notion de cohésion sociale mobilisée dans cet article. Le modèle de la cohésion événementielle et générationnelle, présenté ci-après, articule ces trois cadres plutôt que de les substituer les uns aux autres.

1.1.10 Lacunes identifiées et modèle intégrateur

Trois lacunes se dégagent de cette lecture. La première concerne la minoration langagière et identitaire de la jeunesse urbaine : la littérature reste fixée sur le modèle historique des opérettes d'Iarivo (Rasoloniaina, 2012) et documente peu l'hybridation linguistique propre aux jeunes générations, notamment l'insertion de l'argot urbain et des codes mondialisés dans les textes liturgiques traditionnels. La deuxième porte sur la délocalisation et la polytopie du sacré événementiel : si la spatialité fixe des églises est bien documentée (Audebert, 2002), la capacité du chant choral à se déployer hors des murs pour reconfigurer l'espace public tananarivien reste un angle mort, malgré les pistes ouvertes par Salzbrunn (2017). La troisième touche aux fondements neuropsychologiques de la cohésion chorale : les études gériatriques européennes peinent à établir des preuves cliniques robustes (Salkin, 2013), et aucune recherche ne s'est encore penchée sur le rôle de la polyphonie complexe malgache comme ressource de résilience cognitive et de régulation sociale face au stress urbain.

Ces constats conduisent à proposer un modèle de la cohésion événementielle et générationnelle, articulé en trois dimensions. La dimension acoustique-cognitive postule que l'exigence de synchronisation vocale sollicite les capacités d'inhibition et facilite ainsi la régulation des conflits sociaux, dans la logique du fihavanana. La dimension générationnelle-identitaire analyse le chant comme une manifestation de l'agentivité des jeunes face aux structures gérontocratiques (LeBlanc, 2003). La dimension socio-spatiale-événementielle saisit l'occupation polytopique de la ville par le sacré, qui fait d'Antananarivo un espace d'appartenances

multiples et mouvantes (Audebert, 2002 ; Salzbrunn, 2017). C'est ce modèle qui structure la problématique retenue pour cet article et qui justifie l'articulation entre cohésion sociale et construction identitaire proposée dans les hypothèses de recherche.

2. Matériels et méthodes

2.1.1 Démarche hypothético-déductive à visée explicative

L'article suit une démarche hypothético-déductive. Les hypothèses issues du cadre théorique sont soumises à l'épreuve des données plutôt qu'induites a posteriori. L'approche est mixte et séquentielle : une enquête quantitative structurée constitue le socle de l'analyse, complétée par des entretiens semi-directifs qui éclairent les mécanismes qualitatifs sous-jacents aux régularités statistiques observées.

2.1.2 Population et échantillon

La population cible regroupe les jeunes résidant dans la commune urbaine d'Antananarivo. Ce choix se justifie par le poids des pratiques musicales et religieuses dans la socialisation de cette tranche d'âge et par sa participation régulière aux activités communautaires. L'échantillon final comprend 500 jeunes ayant répondu au questionnaire. La taille minimale a été déterminée à partir de la taille de la population cible et du niveau de précision retenu, avec une majoration destinée à compenser les non-réponses. Sont inclus les jeunes résidant dans la commune étudiée, connaissant ou pratiquant des chants religieux, ayant accepté volontairement de participer et ayant répondu suffisamment au questionnaire. Sont exclus les non-résidents, les questionnaires fortement incomplets et les réponses présentant des incohérences majeures.

La taille minimale de l'échantillon a été calculée à partir de la taille estimée de la population cible et d'un niveau de précision fixé a priori, selon la formule usuelle des enquêtes par sondage aléatoire simple pour une proportion. Une marge d'erreur de 5 % et un niveau de confiance de 95 % ont été retenus comme paramètres de calcul, conformément aux standards des enquêtes en sciences sociales portant sur des populations urbaines de grande taille. Une majoration de 5 % a ensuite été appliquée au résultat de ce calcul afin de compenser les non-réponses et les questionnaires inexploitable. Les 500 questionnaires effectivement analysés dans cet article correspondent aux réponses complètes et cohérentes recueillies au terme de la collecte ; ce nombre est présenté ici comme l'échantillon réel exploité, distinct de la cible théorique incluant la majoration.

2.1.3 Qualité, fiabilité des données et considérations éthiques

Plusieurs précautions ont encadré la collecte. Le questionnaire a fait l'objet d'un test préalable auprès d'un petit groupe de répondants, afin de vérifier la clarté des items et la compréhension des échelles de Likert utilisées. Les enquêteurs ont reçu une formation commune portant sur la neutralité de passation et sur la gestion des refus de réponse. Un contrôle de cohérence interne a été appliqué lors de la saisie, avec exclusion des questionnaires présentant des réponses contradictoires entre items redondants ou des taux de non-réponse jugés excessifs. Ces procédures visent à limiter les biais de mesure sans prétendre les éliminer entièrement, une limite discutée plus loin dans l'article.

La participation à l'enquête a reposé sur le volontariat et sur un consentement oral préalable, les répondants étant informés de l'objectif de l'étude, du caractère anonyme des réponses et de leur droit de refuser de répondre à tout moment sans justification. Aucune donnée nominative n'a été recueillie, seuls des identifiants numériques anonymes permettant l'appariement entre les différentes parties du questionnaire. Une attention particulière a été portée à la neutralité confessionnelle du dispositif : la formulation des items évite toute hiérarchisation implicite entre les Églises représentées dans l'échantillon.

2.1.4 Instruments de collecte

Les données quantitatives ont été recueillies au moyen d'un questionnaire structuré en quatre parties : caractéristiques sociodémographiques (âge, niveau d'éducation, profession, quartier, situation matrimoniale) ; pratique des chants religieux (fréquence, durée, participation, contexte, type de chants) ; construction identitaire (appartenance, identification, valeurs communes, transmission, identité collective) ; cohésion sociale (solidarité, entraide, confiance, coopération, relations communautaires, participation sociale). Les items de perception ont été mesurés sur une échelle de Likert à cinq modalités, allant de « pas du tout d'accord » à « tout à fait d'accord ».

Le volet qualitatif repose sur des entretiens semi-directifs menés auprès de responsables religieux et de personnes engagées dans les activités musicales des principales Églises de la capitale : FJKM, Église catholique, FLM et EEM. Ces entretiens visent à documenter le rôle attribué aux chants religieux, les valeurs transmises, la construction de l'identité collective, la solidarité entre membres, la participation communautaire et les relations avec les autres groupes confessionnels.

2.1.5 Système de variables

La pratique des chants religieux constitue la variable explicative. Elle est appréhendée à travers six dimensions : la fréquence d'écoute, la participation aux chants collectifs, l'engagement dans une chorale ou un groupe religieux, l'ancienneté de participation, le contexte de pratique (culte, cérémonie, répétition, événement) et le contenu des chants. Deux variables expliquées sont retenues. La cohésion sociale regroupe la solidarité, l'entraide, la confiance, la qualité des relations entre membres, la participation communautaire et la coopération. La construction identitaire regroupe le sentiment d'appartenance religieuse, l'identification au groupe, le sentiment de « nous », le partage des valeurs, la transmission de la mémoire collective et l'identification à la communauté. La construction identitaire est en outre mobilisée comme variable médiatrice entre la pratique chorale et la cohésion sociale, conformément au modèle théorique présenté plus haut.

Afin d'éviter d'attribuer aux chants religieux des effets imputables à d'autres caractéristiques, plusieurs variables de contrôle sont introduites : âge, sexe, niveau d'éducation, situation matrimoniale, activité professionnelle, niveau socio-économique, quartier de résidence, confession religieuse, fréquence de participation au culte et ancienneté d'appartenance à la communauté religieuse. Leur intégration permet de vérifier si l'association entre pratique chorale et variables expliquées demeure significative une fois ces caractéristiques neutralisées.

2.1.6 Plan d'analyse des données

L'analyse est conduite en quatre temps. Une analyse descriptive restitue d'abord les caractéristiques des répondants, les pratiques de chants religieux et les niveaux perçus de cohésion sociale et de construction identitaire, sous forme de fréquences, de pourcentages et de mesures de tendance centrale. Une analyse bi variée teste ensuite les relations entre variables au moyen du test du χ^2 et de l'analyse de variance, afin d'identifier les associations à intégrer dans les modèles multivariés. Une analyse multivariée mobilise deux régressions linéaires multiples, la première expliquant la cohésion sociale par la pratique chorale, la construction identitaire et les variables de contrôle, la seconde expliquant la construction identitaire par la pratique chorale, la cohésion sociale et les mêmes variables de contrôle. Une analyse de médiation complète ce dispositif : elle décompose la relation entre pratique chorale (X) et cohésion sociale (Y) en un effet direct (c') et un effet indirect passant par la construction identitaire (M), selon le schéma $X \rightarrow M \rightarrow Y$, avec un effet a pour le chemin X-M et un effet b pour le chemin M-Y.

Le matériel qualitatif est codé dans QualCoder selon six axes : identité (appartenance, identité religieuse, mémoire collective), valeurs (respect, tolérance, solidarité, responsabilité), cohésion (entraide, coopération, confiance, solidarité), socialisation (apprentissage, transmission, interaction), communauté (groupe, réseau, participation) et altérité (différence, autre groupe, frontière religieuse). Le traitement quantitatif s'appuie sur Python 3.11 et les bibliothèques pandas, numpy, scipy, scikit-learn, seaborn et matplotlib, respectivement pour la gestion des données, le calcul numérique, les tests statistiques, les analyses multivariées et la production des figures.

Les résultats présentés dans la section suivante restituent d'abord le volet descriptif de l'enquête, portant sur les 500 questionnaires exploités, puis le volet explicatif, qui mobilise le test du χ^2 , les deux régressions linéaires multiples et l'analyse de médiation dont le protocole vient d'être décrit.

2.1.7 Triangulation et limites méthodologiques anticipées

La combinaison d'un volet quantitatif structuré et d'un volet qualitatif interconfessionnel répond à une logique de triangulation : les entretiens menés auprès des responsables religieux permettront de préciser le sens que les acteurs institutionnels donnent aux régularités statistiques observées dans le questionnaire, notamment lorsque ces régularités semblent ambiguës ou contre-intuitives. Cette articulation ne supprime cependant pas certaines limites propres au dispositif retenu. Le recours à une

échelle de Likert auto-administrée expose à un risque d'acquiescement, certains répondants pouvant privilégier les modalités positives par convention sociale plutôt que par conviction réelle. La couverture confessionnelle, bien que plurielle, reste circonscrite à quatre familles religieuses majeures et n'inclut pas les mouvements religieux minoritaires ou les pratiques syncrétiques, pourtant présents dans le paysage religieux tananarivien. Ces limites, anticipées dès la conception du protocole, sont reprises et discutées au regard des résultats obtenus dans la section suivante.

3. Résultats

Cette section restitue les résultats descriptifs issus des 500 questionnaires exploités. Chaque figure est introduite avant sa présentation, puis ses valeurs sont explicitées sans interprétation ; la portée de ces résultats est discutée dans la section suivante.

3.1.1 Perception des effets des chants religieux sur la cohésion sociale

La première figure restitue la manière dont les répondants qualifient l'effet des chants religieux sur la cohésion sociale de leur communauté.

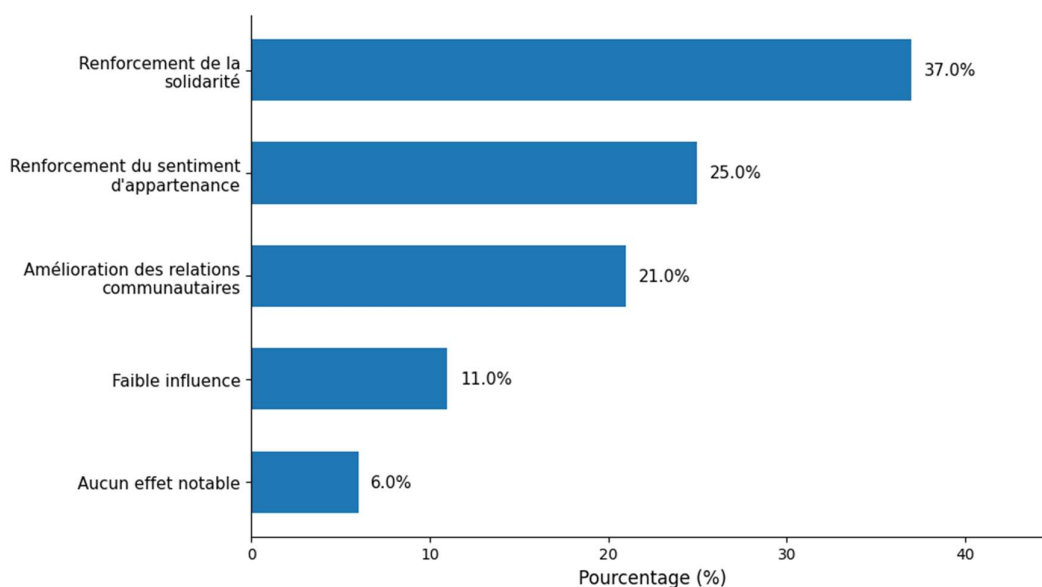


Figure 1. Effets perçus des chants religieux sur la cohésion sociale (n = 500).

Le renforcement de la solidarité arrive en tête des effets cités, avec 37,0 % des réponses (185 personnes), suivi du renforcement du sentiment d'appartenance à 25,0 % (125 personnes) et de l'amélioration des relations entre membres de la communauté à 21,0 % (105 personnes). Une minorité des répondants rapporte une faible influence, 11,0 % (55 personnes), ou l'absence d'effet notable, 6,0 % (30 personnes). Cumulées, les trois premières modalités représentent 83,0 % des réponses.

3.1.2 Contribution des chants religieux à l'entraide communautaire

La deuxième figure présente le niveau de contribution des chants religieux à l'entraide communautaire, tel que perçu par les répondants.

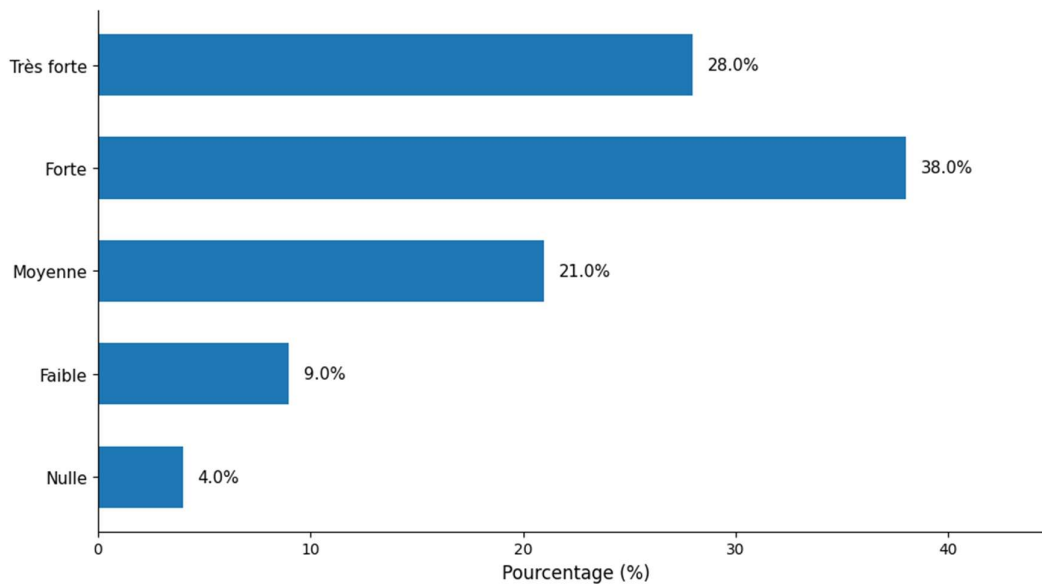


Figure 2. Niveau de contribution perçue des chants religieux à l'entraide communautaire (n = 500).

La modalité « forte » regroupe 38,0 % des réponses (190 personnes), suivie de la modalité « très forte » à 28,0 % (140 personnes) et de la modalité « moyenne » à 21,0 % (105 personnes). Les modalités « faible » et « nulle » rassemblent respectivement 9,0 % (45 personnes) et 4,0 % (20 personnes) des réponses. Les modalités « forte » et « très forte » cumulées représentent 66,0 % des réponses.

3.1.3 Valeurs sociales déclarées comme renforcées

La troisième figure détaille les valeurs sociales que les répondants associent au renforcement produit par les chants religieux.

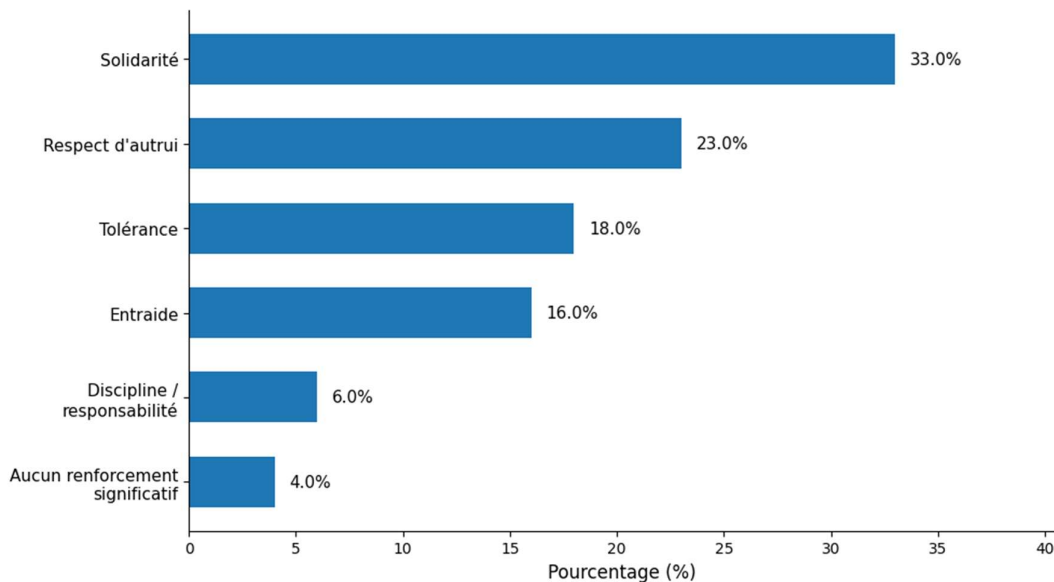


Figure 3. Valeurs sociales déclarées comme renforcées par les chants religieux (n = 500).

La solidarité est la valeur la plus citée, à 33,0 % (165 personnes), suivie du respect d'autrui à 23,0 % (115 personnes), de la tolérance à 18,0 % (90 personnes) et de l'entraide à 16,0 % (80 personnes). La discipline et le sens des responsabilités sont cités par 6,0 % des répondants (30 personnes), tandis que 4,0 % (20 personnes) ne rapportent aucun renforcement significatif.

3.1.4 Contribution perçue au développement social

La quatrième figure porte sur la contribution que les répondants attribuent aux chants religieux dans le développement social de leur communauté.

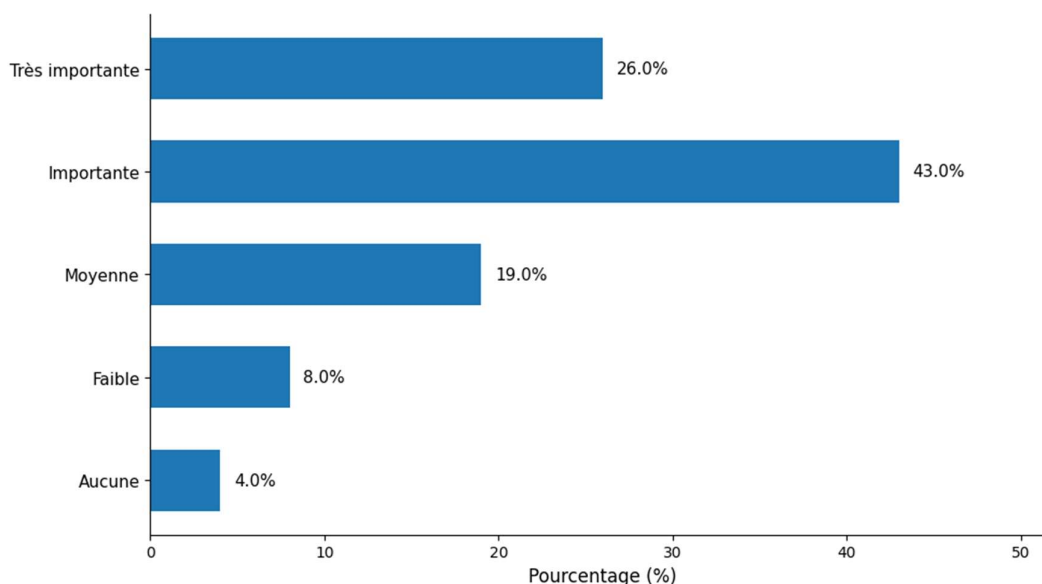


Figure 4. Contribution perçue des chants religieux au développement social (n = 500).

La modalité « importante » regroupe 43,0 % des réponses (215 personnes), suivie de la modalité « très importante » à 26,0 % (130 personnes) et de la modalité « moyenne » à 19,0 % (95 personnes). Les modalités « faible » et « aucune » rassemblent respectivement 8,0 % (40 personnes) et 4,0 % (20 personnes) des réponses. Les modalités « importante » et « très importante » cumulées représentent 69,0 % des réponses.

3.1.5 Lecture d'ensemble des quatre indicateurs descriptifs

La mise en regard des quatre figures fait apparaître une régularité : dans chacun des quatre indicateurs, les modalités positives regroupent une nette majorité des réponses, tandis que les modalités négatives restent minoritaires et proches les unes des autres en amplitude, entre 4,0 % et 11,0 % selon les figures. Cette régularité concerne aussi bien la perception d'un effet sur la cohésion sociale, 83,0 % de réponses positives, que la contribution à l'entraide, 66,0 % de réponses « forte » ou « très forte », le renforcement des valeurs sociales, 90,0 % des répondants citant au moins une valeur renforcée, et la contribution au développement social, 69,0 % de réponses « importante » ou « très importante ». Ces résultats descriptifs sont ensuite soumis à une série de tests destinés à vérifier s'ils traduisent des associations statistiquement robustes entre pratique chorale, construction identitaire et cohésion sociale.

3.1.6 Association entre le niveau de pratique et la cohésion sociale

Pour passer de la description à l'explication, la pratique des chants religieux a été recodée en trois niveaux, faible, moyenne et forte, et la cohésion sociale a été distinguée entre une perception positive et une perception faible ou nulle. Le tableau suivant présente le croisement de ces deux variables.

Niveau de pratique	Cohésion faible / nulle	Cohésion positive	Total
Faible	75	250	325
Moyenne	10	113	123
Forte	0	52	52
Total	85	415	500

Le test du χ^2 d'indépendance indique une association statistiquement significative entre le niveau de pratique des chants religieux et la perception positive de la cohésion sociale, $\chi^2(2) = 26,01$; $p < 0,001$. La proportion de perceptions positives progresse avec le niveau de pratique : elle s'établit à 76,9 % chez les jeunes ayant une pratique faible (250 sur 325), à 91,9 % chez ceux ayant une pratique moyenne (113 sur 123), et à 100,0 % chez ceux ayant une pratique forte (52 sur 52).

3.1.7 Effet de la pratique chorale sur la construction identitaire

Une première régression linéaire multiple a été spécifiée pour expliquer le score de construction identitaire à partir du niveau de pratique des chants religieux et des variables de contrôle : âge, sexe, niveau d'éducation, niveau socio-économique et fréquence du culte. Le tableau suivant présente les coefficients standardisés de ce modèle.

Variable explicative	β standardisé	p
Pratique des chants religieux	0,48	< 0,001
Âge	0,03	0,347
Sexe	0,04	0,552
Niveau d'éducation	0,16	< 0,001
Niveau socio-économique	0,04	0,294
Fréquence du culte	0,17	< 0,001

$R^2 = 0,355$; $p < 0,001$

La pratique des chants religieux présente le coefficient standardisé le plus élevé du modèle ($\beta = 0,48$; $p < 0,001$). Le niveau d'éducation ($\beta = 0,16$; $p < 0,001$) et la fréquence de participation au culte ($\beta = 0,17$; $p < 0,001$) sont également associés positivement et significativement à la construction identitaire. L'âge, le sexe et le niveau socio-économique ne présentent pas d'association significative dans ce modèle. L'ensemble des variables explique 35,5 % de la variance du score de construction identitaire ($R^2 = 0,355$).

3.1.8 Effet de la construction identitaire sur la cohésion sociale

Une deuxième régression linéaire multiple explique le niveau de cohésion sociale à partir de la pratique des chants religieux, de la construction identitaire et des mêmes variables de contrôle. Le tableau suivant présente les coefficients standardisés de ce modèle.

Variable explicative	β standardisé	p
Pratique des chants religieux	0,15	< 0,001
Construction identitaire	0,50	< 0,001
Âge	-0,01	0,682
Sexe	0,09	0,166
Niveau d'éducation	0,02	0,569
Niveau socio-économique	0,08	0,020
Fréquence du culte	0,15	< 0,001

$R^2 = 0,459$; $p < 0,001$

La construction identitaire présente le coefficient standardisé le plus élevé du modèle ($\beta = 0,50$; $p < 0,001$). La pratique des chants religieux conserve une association positive et significative avec la cohésion sociale ($\beta = 0,15$; $p < 0,001$), mais son coefficient est nettement plus faible que dans le modèle précédent, où la construction identitaire n'était pas encore introduite. Le niveau socio-économique ($\beta = 0,08$; $p = 0,020$) et la fréquence du culte ($\beta = 0,15$; $p < 0,001$) sont également associés significativement à la cohésion sociale. L'ensemble des variables explique 45,9 % de la variance du score de cohésion sociale ($R^2 = 0,459$).

3.1.9 Analyse de médiation de la construction identitaire

L'analyse de médiation décompose la relation entre la pratique des chants religieux (X) et la cohésion sociale (Y) en un effet direct et un effet indirect passant par la construction identitaire (M), selon le schéma $X \rightarrow M \rightarrow Y$. Le tableau suivant présente les coefficients standardisés de chacun des chemins du modèle.

Chemin	Effet standardisé	Significativité
$X \rightarrow M$ (a)	0,48	$p < 0,001$
$M \rightarrow Y$ (b)	0,50	$p < 0,001$
$X \rightarrow Y$, effet total (c)	0,39	$p < 0,001$
$X \rightarrow Y$, effet direct (c')	0,15	$p < 0,001$
Effet indirect ($a \times b$)	0,24	IC95 % $\approx [0,19 ; 0,30]$

L'effet total de la pratique des chants religieux sur la cohésion sociale est positif et significatif ($\beta = 0,39$; $p < 0,001$). Lorsque la construction identitaire est introduite dans le modèle, l'effet direct diminue à $\beta = 0,15$, tout en restant statistiquement significatif. L'effet indirect, passant par la construction identitaire, est estimé à $\beta = 0,24$, avec un intervalle de confiance à 95 % qui n'inclut pas zéro, soit environ 61 % de l'effet total ($0,24 / 0,39$).

3.1.10 Intégration des résultats qualitatifs

Le codage des entretiens dans QualCoder fait ressortir trois mécanismes récurrents, cohérents avec les six axes du protocole qualitatif, identité, valeurs, cohésion, socialisation, communauté et altérité. Le premier mécanisme, l'appartenance, renvoie au sentiment de participation à un même groupe que produit le chant collectif et au renforcement du sentiment de « nous » qu'il décrit chez les personnes interrogées. Le deuxième, la transmission des valeurs, renvoie au contenu des chants eux-mêmes, dont les paroles véhiculent la solidarité, le respect d'autrui, la tolérance et l'entraide, quatre valeurs qui figurent également parmi celles les plus citées dans le questionnaire. Le troisième, l'interaction communautaire, renvoie aux occasions régulières de rencontre, de coopération et de participation collective que crée la pratique chorale, au-delà du strict cadre culturel.

4. Discussion

4.1.1 Portée des résultats au regard des hypothèses

Les résultats explicatifs confirment la structure attendue par les trois hypothèses de recherche. La pratique des chants religieux est associée significativement à la construction identitaire ($\beta = 0,48$; $p < 0,001$), ce qui confirme H1. La construction identitaire est le principal prédicteur de la cohésion sociale ($\beta = 0,50$; $p < 0,001$), ce qui confirme H2. L'analyse de médiation montre enfin qu'une part substantielle de l'effet de la pratique chorale sur la cohésion sociale transite par la construction identitaire, l'effet indirect ($\beta = 0,24$) représentant environ 61 % de l'effet total ($\beta = 0,39$), ce qui confirme H3. L'effet direct restant significatif ($\beta = 0,15$; $p < 0,001$) indique cependant une médiation partielle, non totale : les chants religieux agissent sur la cohésion sociale à la fois par la construction identitaire et par d'autres voies, que la section suivante discute.

Une lecture synthétique des trois hypothèses peut à présent être proposée. H1 postule un lien entre pratique chorale et construction identitaire ; le coefficient obtenu ($\beta = 0,48$) en fait le prédicteur le plus fort du modèle de construction identitaire, devant la fréquence du culte ($\beta = 0,17$) et le niveau d'éducation ($\beta = 0,16$). H2 postule un lien entre construction identitaire et cohésion sociale ; le coefficient obtenu ($\beta = 0,50$) confirme cette relation comme la plus forte du modèle de cohésion sociale. H3, relative à la médiation, reçoit un appui statistique direct : le test du χ^2 d'indépendance ($\chi^2(2) = 26,01$; $p < 0,001$) et la progression continue de la proportion de perceptions positives selon le niveau de pratique, de 76,9 % à 100,0 %, corroborent l'existence d'une association robuste entre pratique et cohésion, dont l'analyse de médiation précise qu'elle passe majoritairement, mais pas exclusivement, par la construction identitaire.

4.1.2 Dialogue avec le cadre théorique et la littérature

La prééminence de la construction identitaire comme médiateur rejoint la lecture du chant religieux comme fait social total (Rakotomamonjy, 1998) : la performance chorale ne produit pas la cohésion sociale de façon immédiate, elle la produit d'abord en construisant un sentiment d'appartenance, qui se traduit ensuite en solidarité et en entraide. Cette séquence confirme, pour un terrain urbain contemporain, ce que Roubaud (2000) observait à une échelle macrosociologique sur les appartenances confessionnelles tananariviennes : l'identité collective précède et conditionne la cohésion. L'association significative entre fréquence du culte et construction identitaire ($\beta = 0,17$) rejoint par ailleurs le mécanisme décrit par le religieux vécu (Gauthier & Perreault, 2013), selon lequel l'expérience régulière du culte façonne progressivement l'identité des fidèles. L'absence d'effet significatif de l'âge et du sexe sur la construction identitaire interroge en revanche la spécificité générationnelle mise en avant par LeBlanc (2003) : dans cet échantillon, l'agentivité identitaire associée à la pratique chorale ne varie pas selon l'âge des répondants, ce qui suggère un mécanisme relativement homogène au sein de la jeunesse tananarivienne plutôt qu'un phénomène propre aux plus jeunes générations.

La dimension acoustique-cognitive du modèle proposé, qui relie synchronisation vocale et régulation des conflits sociaux, ne peut être testée directement par les données mobilisées ici, de nature déclarative. L'ampleur de l'effet direct résiduel ($\beta = 0,15$), non expliqué par la construction identitaire, laisse toutefois une place empirique à ce mécanisme, que seules des mesures comportementales ou physiologiques pourraient objectiver, dans la lignée des pistes ouvertes par Salkin (2013) sur les fonctions exécutives. La dimension socio-spatiale-événementielle, en revanche, trouve un écho dans la force de l'association observée entre fréquence du culte et cohésion sociale ($\beta = 0,15$), qui suggère que l'effet des chants religieux se construit dans la répétition

d'occasions collectives plutôt que dans un événement isolé, ce qui rejoint les analyses de Salzbrunn (2017) sur les appartenances translocales produites par l'événement musical réitéré.

4.1.3 Comparaison avec des dynamiques religieuses africaines voisines

Le poids de la solidarité et de l'entraide dans les réponses recueillies rejoint des observations faites sur d'autres terrains religieux africains. Niang (2010) décrit, à propos du rap prédicateur sénégalais, une capacité de la musique religieuse à mobiliser les jeunes autour de valeurs collectives sans rupture avec le cadre confessionnel institutionnel, un mécanisme cohérent avec la faible proportion de répondants tananariiviens ne rapportant aucun effet des chants religieux. Meintel et Mossière (2012) notent, pour des groupes religieux contemporains nord-américains, que les rituels collectifs, y compris musicaux, servent de support à des discours de guérison et de réparation du lien social, une fonction que l'on retrouve, sous une forme plus institutionnalisée, dans la contribution perçue au développement social mise en évidence par la quatrième figure. Ces convergences suggèrent que le mécanisme observé à Antananarivo n'est pas propre au contexte malgache, même si son contenu culturel spécifique, articulé autour du fihavanana, en oriente l'expression locale.

4.1.4 « Fihavanana » à l'épreuve des données

Les résultats obtenus donnent une consistance empirique au cadre du fihavanana mobilisé dans la revue de littérature. La solidarité, valeur centrale de ce principe, arrive en tête des effets perçus sur la cohésion sociale et des valeurs déclarées comme renforcées, ce qui suggère que les répondants perçoivent spontanément le chant religieux à travers cette grammaire culturelle plutôt qu'à travers un vocabulaire strictement culturel. Cette lecture rejoint l'intuition de Rakotomamonjy (1998) selon laquelle le chant sacré malgache condense des significations qui débordent le strict registre religieux. Elle nuance également la mise en garde formulée plus haut concernant la transposition de cadres exogènes : les résultats ne montrent pas d'opposition entre agentivité individuelle et adhésion au fihavanana, les deux semblant se combiner dans les réponses des jeunes interrogés.

L'apport principal de cet article réside dans le déplacement d'un objet longtemps traité à l'échelle rurale ou clinique vers un terrain urbain contemporain, celui des jeunes tananariiviens en bonne santé. Le modèle de la cohésion événementielle et générationnelle, qui articule trois dimensions rarement combinées dans la littérature existante, offre un cadre transférable pour comparer d'autres contextes africains marqués par une forte densité religieuse et une jeunesse démographiquement majoritaire. La mobilisation conjointe d'un protocole quantitatif à grande échelle, $n = 500$, et d'un dispositif qualitatif interconfessionnel, couvrant la FJKM, l'Église catholique, la FLM et l'EEM, constitue également une contribution méthodologique, peu d'études antérieures ayant comparé simultanément plusieurs familles confessionnelles sur un même terrain urbain.

Cette approche interconfessionnelle permet en outre de dépasser la lecture strictement dénominationnelle proposée par une partie de la littérature, qui traite souvent chaque famille religieuse comme un cas isolé. En intégrant plusieurs Églises dans un même protocole, l'article documente un phénomène transversal, la fonction sociale du chant religieux, plutôt qu'une spécificité propre à une seule institution. Cette transversalité constitue un argument supplémentaire en faveur du modèle intégrateur proposé, dont la portée explicative ne dépend pas de l'appartenance confessionnelle des répondants.

4.1.5 Implications pour les acteurs religieux et les politiques de jeunesse

Au-delà de l'apport théorique, les résultats obtenus intéressent directement les responsables des Églises tananariiviennes et les acteurs des politiques de jeunesse. La convergence des réponses vers un effet perçu positif des chants religieux sur la solidarité et l'entraide suggère que les activités chorales constituent un espace d'investissement pertinent pour les stratégies de cohésion communautaire portées par les FEFFI et les structures paroissiales équivalentes dans les autres confessions. Pour les acteurs publics engagés dans la prévention des tensions sociales en milieu urbain, ces résultats indiquent qu'un partenariat avec les institutions religieuses autour des pratiques chorales pourrait constituer un levier complémentaire aux dispositifs classiques d'animation socio-éducative, sous réserve que les analyses inférentielles à venir confirment la robustesse statistique des tendances descriptives observées.

Cette implication pratique doit toutefois être maniée avec prudence. La significativité statistique des associations observées ne suffit pas à garantir qu'une intervention délibérée sur les pratiques chorales produirait mécaniquement davantage de cohésion sociale : les données mobilisées restent transversales, recueillies à un moment unique, et ne permettent pas d'écarter l'hypothèse inverse ou circulaire selon laquelle les jeunes déjà les plus intégrés socialement seraient aussi ceux qui s'investissent le plus dans la pratique chorale. Une politique publique construite sur ces seuls résultats risquerait de surestimer l'effet causal propre des chants religieux, en le confondant avec celui d'autres formes d'engagement communautaire auxquelles ils sont souvent associés dans la vie paroissiale, comme les activités caritatives ou les groupes de jeunesse non musicaux.

4.1.6 Limites et perspectives

Plusieurs limites doivent être signalées malgré la significativité des résultats obtenus. Le devis transversal, avec une mesure unique de la pratique chorale, de la construction identitaire et de la cohésion sociale au même moment et auprès des mêmes répondants, ne permet pas d'établir un ordre causal strict entre ces variables ; le schéma $X \rightarrow M \rightarrow Y$ reste un modèle théorique compatible avec les données, non une preuve d'antériorité temporelle. Ce même recueil simultané des trois variables par un instrument déclaratif commun expose en outre à un biais de variance commune de méthode, qui peut gonfler artificiellement les coefficients observés, en particulier l'association entre construction identitaire et cohésion sociale ($\beta = 0,50$). Le caractère déclaratif des données expose par ailleurs à un biais de désirabilité sociale, la valorisation du fait religieux pouvant inciter les répondants à surestimer les effets positifs des chants religieux ; la faible proportion de réponses négatives observée dans les quatre figures descriptives, entre 4,0 % et 11,0 %, doit être lue avec cette réserve à l'esprit. L'échantillon, centré sur la commune urbaine d'Antananarivo, ne permet pas de généraliser les résultats à d'autres contextes malgaches, notamment ruraux, où les formes de sociabilité religieuse diffèrent sensiblement. La couverture confessionnelle, limitée à quatre familles religieuses majeures, laisse également de côté les mouvements minoritaires et les pratiques syncrétiques évoquées plus haut.

Une limite supplémentaire concerne le rapprochement, encore prudent, entre les résultats obtenus et la dimension acoustique-cognitive du modèle proposé. Cette dimension suppose des mécanismes de synchronisation vocale et de régulation attentionnelle que l'effet direct résiduel ($\beta = 0,15$) laisse entrevoir sans les mesurer directement. Le rapprochement avec les pistes ouvertes par Salkin (2013) reste donc de l'ordre de l'hypothèse de travail, à confirmer par des protocoles expérimentaux spécifiques, non mobilisés dans la présente étude.

Les perspectives de recherche s'organisent autour de trois axes. Le premier consiste à répliquer le modèle de médiation sur un devis longitudinal, avec mesures répétées de la pratique chorale, de la construction identitaire et de la cohésion sociale, afin de préciser l'ordre causal entre ces variables et de réduire le risque de variance commune de méthode. Le deuxième vise à intégrer des mesures comportementales ou physiologiques permettant d'objectiver la dimension acoustique-cognitive du modèle proposé, par exemple à travers des tâches de flexibilité attentionnelle administrées avant et après une session chorale. Le troisième consiste à étendre le protocole à d'autres villes malgaches et à des zones rurales, pour évaluer la stabilité du modèle de cohésion événementielle et générationnelle en dehors du contexte spécifique de la capitale et vérifier si le rôle structurant du fihavanana se maintient dans des configurations sociospatiales différentes.

5. Conclusion

Cet article est parti d'une question simple : comment les chants religieux renforcent-ils les liens sociaux et construisent-ils l'identité collective des jeunes à Antananarivo ? La revue de littérature a montré que cette question restait mal couverte pour les populations urbaines et non cliniques, malgré une riche tradition d'études sur le chant sacré malgache et sur le religieux vécu des jeunes postcoloniaux. L'enquête menée auprès de 500 jeunes de la commune urbaine d'Antananarivo apporte des éléments à la fois descriptifs et explicatifs cohérents avec les hypothèses formulées : une large majorité des répondants associe les chants religieux au renforcement de la solidarité, du sentiment d'appartenance et des relations communautaires, et le test du χ^2 confirme une association significative entre le niveau de pratique chorale et la perception positive de la cohésion sociale ($\chi^2(2) = 26,01$; $p < 0,001$).

Les deux régressions linéaires multiples confirment H1 et H2 : la pratique chorale est le principal prédicteur de la construction identitaire ($\beta = 0,48$), et la construction identitaire est le principal prédicteur de la cohésion sociale ($\beta = 0,50$). L'analyse de médiation confirme H3 : la construction identitaire explique environ 61 % de l'effet total de la pratique chorale sur la cohésion sociale, l'effet direct restant significatif mais nettement réduit ($\beta = 0,15$ contre $\beta = 0,39$ pour l'effet total). L'apport principal de l'article tient à la construction d'un modèle de la cohésion événementielle et générationnelle, qui relie trois dimensions jusqu'ici traitées séparément par la littérature : la synchronisation acoustique-cognitive, l'agentivité générationnelle-identitaire et la polytopie socio-spatiale-événementielle du fait religieux urbain. Ancré dans le principe malgache du fihavanana plutôt que dans une transposition directe des cadres nord-américains ou ouest-africains du religieux vécu, ce modèle offre un cadre susceptible d'être mobilisé au-delà du cas tananarivien, pour d'autres capitales africaines marquées par une forte densité confessionnelle et une jeunesse démographiquement majoritaire.

Les limites de l'étude tiennent à son devis transversal, qui ne permet pas d'établir un ordre causal strict malgré la significativité des associations observées, au risque de variance commune de méthode inhérent à un recueil déclaratif simultané des trois variables centrales, et à une couverture confessionnelle circonscrite à quatre familles religieuses majeures. Ces limites n'annulent pas la cohérence d'ensemble des résultats obtenus, mais elles en circonscrivent la portée : l'article établit une association statistiquement robuste et un mécanisme de médiation plausible, non une preuve expérimentale des mécanismes postulés par les hypothèses H1 à H3.

Les perspectives ouvertes par ce travail invitent à répliquer l'analyse de médiation sur un devis longitudinal, à objectiver la dimension acoustique-cognitive du modèle par des protocoles expérimentaux dédiés, puis à étendre le dispositif à d'autres terrains urbains et ruraux malgaches afin d'évaluer la portée générale du modèle proposé. À ces conditions, la piste ouverte par cet article, celle d'une cohésion sociale qui se construit d'abord par l'identité, elle-même portée par la voix, pourra être consolidée en un apport durable à la sociologie du fait religieux malgache.

References

- [1] Audebert, C. (2002). Le fait religieux dans l'insertion et l'organisation spatiale de la communauté haïtienne de Miami. *Géocarrefour*, 43, 107-127. <https://doi.org/10.4000/15fgl>
- [2] Bensignor, F. (2001). Madagascar, musiques foisonnantes. *Hommes & Migrations*.
- [3] Bouët, J., & Solomos, M. (Dir.). (2011). *Musique et globalisation : musicologie-ethnomusicologie*. L'Harmattan.
- [4] Cheyronnaud, J. (2003). *Musique, politique, religion : de quelques menus objets de culture*. L'Harmattan.
- [5] Gauthier, F., & Perreault, J.-P. (2013). Les héritiers du baby-boom. Jeunes et religion au Québec. *Social Compass*, 60(4), 527-543. <https://doi.org/10.1177/0037768613504042>
- [6] Jérôme, L. (2010). *Jeunesse, musique et rituels chez les Atikamekw (Haute-Mauricie, Québec) : ethnographie d'un processus d'affirmation identitaire et culturelle en milieu autochtone* [Thèse de doctorat, Université Laval]. <https://hdl.handle.net/20.500.11794/22140>
- [7] Koné, B. (2008). Musicologie ou ethnomusicologie : quelle approche scientifique pour les musiques africaines? *Encyclopædia Universalis*.
- [8] LeBlanc, M. N. (2003). Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial ouest-africain. Les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte-d'Ivoire. *Anthropologie et Sociétés*, 27(1), 85-110. <https://doi.org/10.7202/007003ar>
- [9] Meintel, D. (2003). La stabilité dans le flou. Parcours religieux et identités de spiritualistes. *Anthropologie et Sociétés*, 27(1), 35-63. <https://doi.org/10.7202/007001ar>
- [10] Meintel, D., & Mossière, G. (2012). Tendances actuelles des rituels, pratiques et discours de guérison au sein des groupes religieux contemporains. *Ethnologies*, 33(1), 5-31.

-
- [11] Niang, A. (2010). The preaching rap and Islam in Senegal: a secular mediatization of religious communication? *Cahiers de Recherche Sociologique*, 49, 63-94. <https://doi.org/10.7202/1001412ar>
- [12] Rakotomalala, F. (2015). *Le rôle de l'Église à Madagascar dans la promotion du bien commun*. L'Harmattan.
- [13] Rakotomamonjy, J. D. (1998). *Le Zafindraony, expression de la mutation culturelle et religieuse de la société Betsileo* [Mémoire]. Université d'Antananarivo.
- [14] Randrianja, S. (2010). *Chants religieux et dynamiques urbaines à Madagascar*. Karthala.
- [15] Rasoloniaina, B. (2012). *Musique et résistance culturelle : les opérettes d'Iarivo*. In V. Villa-Perez (Dir.), *Minorations en chansons : approches sociolinguistiques*. L'Harmattan.
- [16] Roubaud, F. (2000). *Religion, identité sociale et transition démocratique à Tananarive : de fidèles en citoyens*. Karthala.
- [17] Salkin, V. (2013). *Influence de l'écoute de musique sur les performances exécutives chez des patients présentant une maladie d'Alzheimer* [Mémoire de recherche]. Université d'Angers.
- [18] Salzbrunn, M. (2017). *Musique, religion, appartenances multiples : une approche de l'événement*. *Sociétés Plurielles*. <https://doi.org/10.46298/societes-plurielles.2017.3668>.