

UNIVERSITÉ LYON 2 - LUMIÈRE  
École doctorale 483 Sciences Sociales

## ***(DÉ)LOGER LE MAL***

### **Spatialité et pratiques religieuses de guérison en région betsileo (Madagascar)**

Thèse de doctorat en anthropologie

Présentée et soutenue publiquement le 10 décembre 2014

Par Olivia Legrip-Randriambelo

Sous la direction de Mr Lionel Obadia

Professeur des universités, Université Lumière Lyon 2

#### *Composition du Jury :*

M. Laurent Berger, Maître de conférences, EHES

Mme Sophie Blanchy, Directrice de recherche, CNRS

M. Michael Houseman, Directeur d'Études, EPHE

M. Abderrahmane Moussaoui, Professeur des universités, Université Lumière Lyon 2

M. Lionel Obadia, Professeur des universités, Université Lumière Lyon 2

## RÉSUMÉ / ABSTRACT

### **(Dé)loger le mal. Spatialité et pratiques religieuses de guérison en région betsileo (Madagascar)**

L'objectif de cette thèse est de saisir les modalités et les logiques d'agencements des pratiques religieuses de guérison en région betsileo, dans les Hautes Terres centrales de Madagascar. Dans ce contexte, les rituels de soin sont le fait des devins-guérisseurs et des possédés par des esprits d'ancêtres familiaux, royaux et/ou aux esprits de la nature, mais également des exorcistes laïcs du mouvement de Réveil protestant luthérien (*fifohazana*), apparu dans le village betsileo de Soatanàna en 1894. Cette recherche a principalement été menée dans la capitale régionale, Fianarantsoa, et ses environs. Il est alors question, par le biais des acteurs du champ religio-thérapeutique (les guérisseurs et leurs malades), de comprendre comment les soins se juxtaposent malgré la tenue de discours imperméables les uns aux les autres. Les itinéraires thérapeutiques mènent les malades dans les salles de soin du domicile des devins-guérisseurs, les salles d'accueil du mouvement de Réveil, les lieux de culte publics (dans la ville de Fianarantsoa et dans les forêts environnantes), les étals des herboristes des marchés urbains, ou encore les hôpitaux et dispensaires. Ainsi, la dimension centrale du territoire religieux apparaîtra comme centrale dans ces logiques de cumulations, en région betsileo, à Madagascar, mais aussi dans les Églises protestantes malgaches de l'étranger (FPMA). En ce sens, le rapport au religio-thérapeutique se construit dans un espace mondialisé et négocie avec les codes de la biomédecine.

Mots-clés : Madagascar, religio-thérapeutique, devins-guérisseurs, exorcisme, territorialité religieuse, rituels

### **(Dis)lodge the evil. Spatiality and religious healing practices in the Betsileo region (Madagascar)**

The aim of this thesis is to understand the modalities and the logics of arrangements in religious healing practices in Betsileo region, in the central highlands of Madagascar. In this context, the ritual treatments are offered by soothsayers-healers and possessed by family ancestors, royal ancestors and/or spirits of the nature, but also the exorcists of the Lutheran protestant movement of Revival (*fifohazana*), who appeared in the Betsileo village of Soatanàna, in 1894. This research was principally conducted in the regional capital, Fianarantsoa, and its surroundings. This study aims, by examining religio-therapeutic process, to investigate the juxtaposition of healing methods in spite of impervious discourses. Therapeutic itineraries lead patients to treatment rooms in soothsayers-healers' homes, to reception rooms of the Revival movement, to public places of worship (in the city of Fianarantsoa and surrounding forest areas), to herbalist market stalls in urban areas, or to hospitals and dispensaries. Thus, the central dimension of religious territoriality appears as central to these cumulative logics in the Betsileo region, in Madagascar, but also in Malagasy Protestant Church abroad (FPMA). In this sense, the relation to religious-therapeutic is constructed in a globalized world and is negotiated with the codes of biomedicine.

Key-words: Madagascar, religious-therapeutic, soothsayers-healers, exorcism, religious territoriality, rituals

## Remerciements / *Saotsa*

Mes remerciements vont en premier lieu à Lionel Obadia, directeur de cette recherche, qui a encadré mon projet dès le travail de Master 1, je le remercie également pour ses conseils toujours avisés et pertinents, et pour son soutien indispensable dans la dernière ligne droite.

Mes pensées vont évidemment vers mes interlocuteurs privilégiés, dont Daniel qui m'a souvent accueillie chez lui pour m'apporter tout son savoir et son expérience de *mpiandry* du mouvement de Réveil, mais aussi Julienne et Raveloñandro, tous trois décédés pendant la phase de rédaction de cette thèse. Daniel, malgré son envie, n'aura pas eu l'occasion de lire ce texte. Je remercie donc tous les acteurs présents dans cette thèse pour le temps et l'énergie qu'ils m'ont consacrés.

J'adresse de sincères remerciements à Tarsule, Vaoavy et leurs enfants, pour l'accueil chaleureux qu'ils m'ont réservé, sous leur toit et dans leur famille.

Je remercie les chercheurs qui ont pris du temps pour discuter de mes travaux en diverses occasions au long de ces années, en France et à Madagascar : Sophie Blanchy, Maurice Bloch, Pauline Guedj, Cynthia Holder Rich, Michael Houseman, Olivier Leservoisière, François Noiret, Henri Rasamoelina, Clarisse Rasoamampionona et Fulgence Rasolonjatovo. Mes remerciements vont également à Laurent Berger, Sophie Blanchy, Michael Houseman et Abderrahmane Moussaoui qui ont accepté de participer au jury de cette thèse.

Je pense fortement à mes collègues et amis doctorants en anthropologie pour nos échanges aussi amicaux qu'anthropologiques, ainsi qu'à Denis Regnier pour nos moments privilégiés sur le terrain et à Delphine Burguet pour nos échanges et nos collaborations scientifiques plus que fertiles.

Je pense évidemment tout particulièrement à mes parents, soutiens et moteurs permanents de ce projet. Et bien sûr, à Andry, pour tout.



# TABLE DES MATIÈRES

<b>RÉSUMÉ / ABSTRACT.....</b>	<b>2</b>
<b>REMERCIEMENTS / SAOTSA .....</b>	<b>3</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES .....</b>	<b>5</b>
<b>SITUATION ET DELIMITATION DU TERRAIN .....</b>	<b>10</b>
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE .....</b>	<b>11</b>
METHODOLOGIE DE RECHERCHE .....	12
<i>Des approches diversifiées.....</i>	12
<i>Cohérence d'un réseau sinueux.....</i>	13
<i>Démarche ethnographique : le récit de vie et la biographie familiale.....</i>	14
<i>Position du chercheur dans le système religieux betsileo.....</i>	16
CONSTRUCTION DE L'OBJET D'ÉTUDE .....	18
<i>Unité, pluralité ou syncrétisme religieux ? .....</i>	19
<i>De la diversité dans la mondialisation : à Madagascar en passant par la Norvège.....</i>	20
<i>Le thérapeutique et le religieux betsileo.....</i>	22
<i>La recherche scientifique et le fifohazana .....</i>	23
<i>Le territoire comme cadre conceptuel.....</i>	24
PLAN DE LA THESE.....	26
<b>I<sup>ÈRE</sup> PARTIE : LE CULTE BETSILEO ENTRE CONTEMPORANEITE ET ANCESTRALITE SYMBOLIQUE.....</b>	<b>29</b>
<b>CHAPITRE 1. HISTOIRE RELIGIEUSE DE LA REGION BETSILEO .....</b>	<b>31</b>
1.1. LES COLONISATIONS DE LA REGION BETSILEO .....	31
<i>a. L'empire Merina .....</i>	31
<i>b. Les empires coloniaux français et anglais : l'implantation chrétienne et l'anticléricalisme républicain ..</i>	34
1.2. LES MOUVEMENTS RELIGIEUX DANS LEURS CONTEXTES.....	39
<i>a. Diffusion et réception du protestantisme .....</i>	39
<i>b. Processus de mondialisation et paysage socio-religieux Betsileo .....</i>	41
<i>c. « Être malgache » dans le monde actuel par-delà l'afro-asiatisme.....</i>	43
c.1. La « malgachisation » de la société .....	44
c.2. Impacts sur le champ religieux.....	46
<b>CHAPITRE 2. LE PAYSAGE RELIGIEUX BETSILEO.....</b>	<b>50</b>
2.1. UN TERRITOIRE GEOGRAPHIQUE ET SYMBOLIQUE.....	50
2.2. DE L'INDETERMINE DANS LA SPHERE DU RELIGIEUX.....	52
2.3. L'ESPACE RELIGIEUX ANTERIEUR AUX DEVINS-GUERISSEURS.....	56
2.4. LABILITE IDENTITAIRE DES VIVANTS ET STATUT DE LA MORT .....	59
2.5. INSULARISATION DU PROTESTANTISME : L'EXEMPLE DU « MOUVEMENT DE REVEIL ».....	61
2.6. LA COHABITATION DES SYSTEMES RELIGIEUX : FEUILLETES CARTOGRAPHIQUES .....	64
<b>CHAPITRE 3. LES THERAPEUTES RELIGIEUX BETSILEO ET LEURS PATIENTS.....</b>	<b>67</b>
3.1. REPRESENTATIONS DES DIVERS DEVINS-GUERISSEURS .....	68
<i>a. Esprits chtoniens.....</i>	68
a.1. <i>Dadabe</i> et les <i>kalanoro</i> .....	68
a.2. Les <i>Vazimba</i> de <i>Raveloñandro</i> .....	69
a.3. <i>Rajean-Pierre</i> et la rivière .....	74
<i>b. Esprits familiaux .....</i>	77

b.1. <i>Mandray tañana</i> : prendre et passer la main .....	77
b.2. L'héritage magique et territorial de Thérèse .....	80
c. <i>Esprits royaux régionaux et nationaux</i> .....	83
c.1. Julienne et Odile : les filles de Rabolobolo .....	83
c.2. Noblesse oblige : ascendance royale et qualité thérapeutique .....	87
d. <i>Un culte de possession côtier en pays Betsileo</i> .....	88
d.1. Sainte, ou la jeune fille et les rois .....	90
d.2. Les réputations de Sainte .....	95
e. <i>Guérisseur ou sorcier ?</i> .....	97
e.1. Représentation et imaginaire de la figure du <i>mpamosavy</i> .....	97
e.2. De l'ambition et des philtres d'amour : interprétations de RaGilles et Thérèse .....	99
e.3. Réputation et contexte familial : quelques cas troubles .....	101
3.2. LES EXORCISTES DU <i>FIFOHAZANA</i> : GUÉRISSEURS RELIGIEUX OU EXORCISTES « LAÏCS » ? .....	105
a. <i>Naissance du mouvement de Réveil : récit de vie du fondateur Rainisoalambo</i> .....	105
b. <i>Les mpiandry : « bons bergers » de la société</i> .....	110
c. <i>Julien, un apostoly membre de l'« association des tradipraticiens »</i> .....	113
d. <i>Un paysage commun d'entités surnaturelles</i> .....	117
3.3. LES GUÉRISSEURS DE LA GROTTÉ .....	119
a. <i>Récit fondateur du lieu</i> .....	119
b. <i>Donné, la figure emblématique</i> .....	122
c. <i>Les entités, les guérisseurs et les « travailleurs »</i> .....	128
d. <i>La présence récente de la chrétienté</i> .....	132
<b>CHAPITRE 4. PRATIQUES ANCESTRALES AU REGARD DE LA CONTEMPORANEITE</b> .....	<b>137</b>
4.1. APPORTS TECHNOLOGIQUES DE LA BIOMEDECINE : LE CAS D'HASINA .....	138
a. <i>De la phytothérapie à la neurologie : échecs de la thérapeutique traditionnelle et moderne</i> .....	138
b. <i>Le scalpel et la main des entités</i> .....	139
4.2. DE LA SORCELLERIE AUX <i>SEKTA</i> DANS LE DISCOURS CHRETIEN .....	141
<b>II<sup>EME</sup> PARTIE : REPERTOIRES DE SIGNIFICATIONS : SCHEMES ETIOLOGIQUE ET INSTITUTIONNEL</b> .....	<b>147</b>
<b>CHAPITRE 5. LE MAL, LES MAUX</b> .....	<b>150</b>
5.1. REFUS DE L'APPEL DIVIN : ASPECTS CHRETIENS ET/OU ANCESTRAUX .....	150
a. <i>Apparition des maux</i> .....	150
b. <i>Interprétations et pressions sociales</i> .....	156
5.2. MALHEUR ET AFFLICTION CHEZ LES VERTUEUSES DU MAGICO-RELIGIEUX .....	159
a. <i>Modèles stéréotypiques de l'apparition du « don »</i> .....	159
b. <i>Des modèles hors modalité ?</i> .....	163
5.3. DIVERSITES DES MALADIES .....	168
a. <i>Causalités et interprétations</i> .....	168
a.1. Maladies naturelles : le malade absent et le cas de Fariza .....	168
a.2. Sorcellerie ou « maladie malgache » : le cas de Barthélémy et le revers de la sorcellerie sur Lova .....	172
a.3. Le mal social de Marina .....	176
a.4. Punition ancestrale : le faux-pas de Régine .....	180
a.5. Possession par le démon : les <i>krizy</i> de Mariazivelo .....	186
b. <i>Le discours au praticien : l'énonciation des symptômes</i> .....	188
5.4. SITUER LE MAL ET LE DEPLACER .....	191
a. <i>Du corps, de l'esprit ou de la société ?</i> .....	191
b. <i>Mise à distance, extraction et destruction</i> .....	193
<b>CHAPITRE 6. LES PRAXIS DE GUERISON</b> .....	<b>204</b>
6.1. INITIATIONS ET RECONNAISSANCES DES PAIRS .....	204

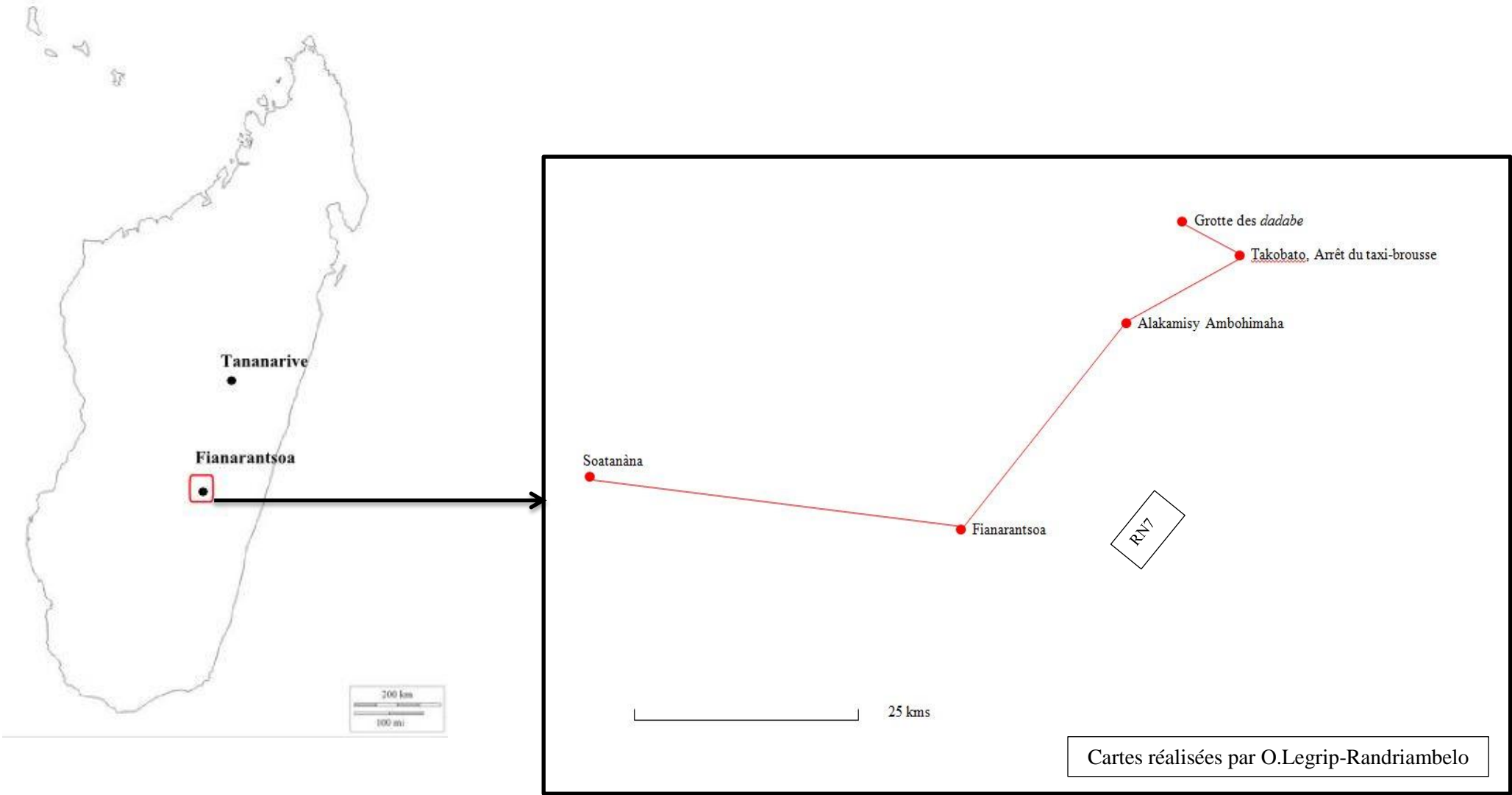
a. <i>L'imposition des mains : d'un rituel de soin à celui de la reconnaissance professionnelle</i> .....	204
b. <i>Rencontres avec les filles des eaux</i> .....	207
c. <i>Installer les esprits en secret</i> .....	213
6.2. PRESTIGE DES PRATIQUES : ABSENCE DE HIERARCHIE ENTRE LES DIFFERENTES PRATIQUES DES GUERISSEURS .....	220
a. <i>Super-berger ou mini-pasteur ? Quand le guérisseur supplante le prêtre</i> .....	220
b. <i>L'individu ou le couple plutôt que la spécificité thérapeutique</i> .....	222
6.3. GUERIR SANS LEGITIMITE .....	227
a. <i>Pratiquer hors cadre</i> .....	227
b. <i>Transmission des compétences</i> .....	231
<b>III<sup>EME</sup> PARTIE : AGENCEMENTS DU RELIGIO-THERAPEUTIQUE</b> .....	<b>237</b>
<b>CHAPITRE 7. RESEAUX ET FRONTIERES ENTRE LES ACTEURS DU RELIGIO-THERAPEUTIQUE</b> .....	<b>239</b>
7.1. STRATEGIES DISCURSIVES ET STIGMATISATIONS .....	239
a. <i>Politique de Santé officielle et rationalisation de la biomédecine : valorisation de la phytothérapie et diminution de la charge sacrée</i> .....	239
b. <i>Attaques du mouvement de Réveil : un processus de diabolisation des esprits</i> .....	243
b.1. (Re)création de correspondances .....	243
b.2. Daniel, le sorcier et la femme nue : les exorcistes face aux représentations de la sorcellerie .....	248
c. <i>Oppositions entre devins-guérisseurs</i> .....	250
7.2. RELATION DE L'EXORCISE AU MOUVEMENT DE REVEIL .....	253
a. <i>Dynamique de conversion post-exorcisme</i> .....	253
a.1. Du zèle missionnaire à la conversion : but ou conséquence ? .....	253
a.2. Maintien des croyances initiales après la guérison .....	256
b. <i>Principes d'adhésion au fifohazana</i> .....	258
b.1. Rôle de la parole et de l'écriture .....	258
b.2. Absence de cumulation religieuse .....	261
<b>CHAPITRE 8. À LA RECHERCHE D'UNE SINGULARITE BETSILEO</b> .....	<b>264</b>
8.1. MOBILISATION DES MARQUEURS IDENTITAIRES .....	264
a. <i>Le riz et le tombeau</i> .....	264
b. <i>Instrumentalisation des zafindraony</i> .....	270
8.2. LES FIGURES ANCESTRALES BETSILEO ET LEURS DISCOURS .....	272
a. <i>Des rois au fondateur du fifohazana</i> .....	272
b. <i>« Betsileoité » du Réveil et autochtonie ancestrale</i> .....	273
c. <i>Résonnance avec ses pratiques</i> .....	275
8.3. EXCLUSIVITE DES EXORCISMES : COMPLEXITE DES JUXTAPOSITIONS THERAPEUTIQUES .....	279
<b>CHAPITRE 9. CONFLITS THEATRALISES ET COLLABORATION SILENCIEUSE</b> .....	<b>284</b>
9.1. ETHNOGRAPHIE DE LA GROTTTE : ENTRE SORCELLERIE ET PROTESTANTISME .....	285
a. <i>De la filiation à l'arrivée de l'« armée sainte »</i> .....	285
b. <i>Sorcellerie : suspicion et attaque</i> .....	289
9.2. UN PROCESSUS AMBIGU : DU MEDECIN AU GUERISSEUR ET VICE-VERSA .....	293
a. <i>Des recommandations spécifiques et transversales</i> .....	293
b. <i>Statut et reconnaissance des accoucheuses</i> .....	298
9.3. CONCURRENCE PROFESSIONNELLE ET MANIPULATION D'UN VOCABULAIRE COMMUN .....	302
a. <i>Les plantes : phytothérapie, objet sacré ou création de Dieu</i> .....	302
b. <i>Des passerelles inter-systèmes : mpitaiza, opération et sorcellerie</i> .....	306
9.4. RUMEURS POPULAIRES ET MEDIAS : CLIENTELISME ET MEDIAS .....	308
a. <i>De la réputation orale aux articles de presses</i> .....	308
a.1. Affluence et influence des malades .....	308

a.2. Des patients prestigieux.....	311
a.3. Déferlante médiatique à Soatanàna .....	312
b. Reportages de magazines et de télévisions.....	314
b.1. « Au nom de Jésus ! » : un monde « moderne » diabolisé .....	314
b.2. L'exorcisme à la Une .....	318
b.3. Le poste de télévision : une fenêtre pour les religiosités.....	319
<b>IV<sup>EME</sup> PARTIE : ENJEUX AUTOUR DE LA SPATIALISATION DES RITUELS .....</b>	<b>327</b>
<b>CHAPITRE 10. ORGANISATION DES LIEUX DE CULTE .....</b>	<b>330</b>
10.1. TOURISME RELIGIEUX, PELERINAGE ET « LIEU PARTAGE » .....	330
a. Ethnographie du 17 septembre à Soatanàna .....	330
b. La grotte, un lieu partagé.....	335
c. Visiter un esprit .....	339
10.2. LEGITIMITE D'UN TERRITOIRE RELIGIEUX : COHABITATIONS, CONFLITS ET REAPPROPRIATION .....	346
a. Déménager les vazimba : rejet des esprits par les Églises .....	346
b. Nouvel usage d'une localité sacrée .....	347
c. Quand la sorcellerie s'immisce chez les devins-guérisseurs.....	353
d. D'une population troglodyte protégée à la commercialisation d'un lieu de cure .....	357
<b>CHAPITRE 11. OCCUPATION ET MOBILISATIONS DE L'ESPACE PROCHE : RAPPORT ENTRE PROXIMITE ET ANCESTRALITE.....</b>	<b>361</b>
11.1. LA PROXIMITE ANCESTRALE COMME SOURCE D'EFFICACITE DES ESPRITS.....	361
a. Un périmètre d'action localisé.....	361
b. Les errances fianaraises de Noro .....	366
c. Choisir les modalités de communication avec les esprits.....	367
11.2. NOTION DE « TEMPLE ANCESTRAL » .....	372
11.3. ESPACE DOMESTIQUE/ESPACE PUBLIC .....	376
a. Médecine individuelle dans un espace privé individualisé.....	376
a.1. Espace sacré des entités ou espace domestique des guérisseurs ?.....	376
a.2. Exorcisme à domicile : quand les mpiandry partent en croisade.....	378
b. Une médecine collective dans un espace public anonyme .....	382
b.1. Représentations sociales et religieuses des camps de Réveil (toby).....	382
b.2. Toby urbains et toby ruraux.....	386
11.4. DES ZONES MIXTES .....	389
a. Acheter au marché ou cueillir en forêt ?.....	389
b. Toby : des espaces d'accueil à la salle de prière.....	394
<b>CHAPITRE 12. LA DIMENSION DETERRITORIALISEE DES RITUELS DE GUERISON.....</b>	<b>398</b>
12.1. UNE REFORMULATION DES CULTES LOCAUX AU PRISME DE L'EXPANSION TRANSNATIONALE DES ÉGLISES .....	398
a. Être devin-guérisseur et chrétien.....	398
b. Négociations et compromis avec les ancêtres.....	402
c. Des esprits non-malgachophones.....	405
c.1. Relations langagières comme cure thérapeutique.....	405
c.2. Productions extérieures comme force magique .....	407
c.3. « Saint Jean-Claude Grebon, priez pour nous ! » .....	409
12.2. PLURILocalISATION ET GEOGRAPHIES CULTURELLES DES PRATIQUES.....	413
a. Obligations rituelles dans d'autres régions .....	413
a.1. Appel des esprits.....	413
a.2. Fournitures chargées symboliquement .....	415
b. Détour thérapeutique en Imerina : la grossesse de Stella .....	416
12.3. DIFFUSION D'UN RITUEL PROTESTANT MALGACHE EN FRANCE .....	420



<i>a. Pratique du fifohazana à l'Église malgache de Lyon</i> .....	420
<i>b. Un toby français : état de lieux et projet</i> .....	424
<b>CHAPITRE 13. ITINERAIRES THERAPEUTIQUES ET CIRCULATION DES CROYANTS</b> .....	<b>429</b>
13.1. REUNION FAMILIALE COMME PRISE DE DECISION .....	430
<i>a. Convoquer la famille</i> .....	430
<i>a.1. Trajectoire d'un président fokontany</i> .....	430
<i>a.2. Retour à la terre ancestrale : l'exemple de Marina</i> .....	435
<i>a.3. Les va-et-vient de Fidy</i> .....	437
<i>b. Exploration et analyse des réseaux</i> .....	440
<i>b.1. Olga et le curé</i> .....	440
<i>b.2. Rakotomaditra, l'œil et le permis</i> .....	441
<i>c. Argumentations et illustrations socio-religieuses</i> .....	445
<i>c.1. La folie de Jeanine</i> .....	445
<i>c.2. « Vendre son âme au Diable »</i> .....	447
13.2. CONSTANCE DE L'INTERPRETATION SORCELLAIRE .....	450
<i>a. Incapacité de traitement et « réparation » des soins des « incompetents »</i> .....	450
<i>b. Sorcellerie et souillure : un bagage encombrant et/ou un fonds de commerce</i> .....	452
13.3. LES « GRANDS-PERES » ET LES « BERGERS » : CONFLITS INTERCONFESSIONNELS .....	455
<i>a. En famille</i> .....	455
<i>a.1. RaGilles et Ralesy : l'alliance d'un devin-guérisseur et d'une exorciste</i> .....	455
<i>a.2. Une famille entre les systèmes</i> .....	458
<i>a.3. Des mpiandry à la mare : Donné pris entre ses mères</i> .....	461
<i>b. Espoir et scepticisme : consulter en secret</i> .....	463
<i>b.1. Quand le guérisseur est malade : mots sur les maux et soins à demi-mots</i> .....	463
<i>b.2. Être dans les ordres et utiliser les charmes</i> .....	465
13.4. PRATIQUES BIOMEDICALES ET CATEGORIES CONCEPTUELLES LOCALES .....	467
<i>a. Place de la biomédecine : pilule, plante ou piqure ?</i> .....	467
<i>a.1. Refus de la pharmacopée chimique</i> .....	467
<i>a.2. Du papier plié à l'ordonnance ou au carnet de santé : adaptation des codes de la biomédecine</i> .....	468
<i>b. Dispensaire luthérien : entre pharmacopée chimique et chasse des démons</i> .....	472
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE : DIMENSION CENTRALE DE LA TERRITORIALITE RELIGIEUSE</b> .....	<b>477</b>
MODELISATION DES SCHEMAS DE PARENTES .....	477
LE FIFOHAZANA : UN PROTESTANTISME MALGACHISE .....	480
COMPLEMENTARITE DES PRATIQUES (AC)CUMULEES ET VERBALISATION DU MAL .....	481
PERSPECTIVES .....	484
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>486</b>
<b>GLOSSAIRE</b> .....	<b>504</b>
<b>TABLE DES FIGURES ET SCHÉMAS</b> .....	<b>508</b>
<b>INDEX</b> .....	<b>511</b>
<b>ANNEXES</b> .....	<b>512</b>

Carte 1. Situation et délimitation du terrain



## INTRODUCTION GÉNÉRALE

À la périphérie nord de la communauté urbaine de Fianarantsoa, capitale de la région betsileo, se trouve le quartier d'Anjaninoro pris entre l'extension de la ville, faite de quartiers résidentiels, et les hameaux cernés de rizières en escalier. C'est dans cet environnement que vit Thérèse, une devin-guérisseuse betsileo, avec son époux, certaines de ses filles et petits-enfants. Elle exerce des activités thérapeutiques dans une petite maison de plain-pied en torchis et toit de chaume. Deux espaces composent cette habitation, le premier est la pièce à vivre (couchage, réception, salle des pratiques religio-thérapeutiques), le second est une cuisine ouverte sur la cour. L'autel domestique de Thérèse, installé dans la première pièce, est fait d'une étagère en bois fixée au mur nord-est de la maison (direction destinée aux ancêtres). Cet autel (*zoro-firarazana*) donne à voir les offrandes aux *razana* (« ancêtres ») : du *toaka gasy* (« rhum artisanal malgache »), du miel, des fruits frais, une boîte contenant du kaolin et un coquillage. À celles-ci sont mêlées des figurations chrétiennes : une statuette blanche et bleue en plastique de la Vierge Marie placée sur l'étagère entre le rhum et le miel, sur laquelle est adossée une mignonette de whisky, *toaka vazaha* (« rhum étranger »), mais aussi un chapelet de perles blanches en plastique et une photographie (page découpée d'un magazine) du pape Benoît XVI. Sous l'autel, est maintenu par un clou le sac renfermant le *sikidy* (technique de divination, géomancie) de la devin-guérisseuse et un calendrier agricole (rappelant les étapes rizicoles annuelles) puis encore plus bas, reposant sur le mur, se trouvent les outils agricoles : une *angady* (bêche) et une serpette à manche long. Le petit espace religieux de Thérèse illustre des phénomènes d'accumulations religieuses et leurs utilisations, ce qui les inscrit dans les questionnements et dispositifs méthodologiques élaborés à l'occasion de cette thèse : les ethnographies et cartographies des lieux de culte et des salles de soins, comme clef d'intelligibilité des agencements, imbrications et distanciations des sphères du religieux et du thérapeutique en terre betsileo. Cette brève vignette ethnographique d'ouverture avait pour vocation d'introduire aux problématiques de l'espace sacré dans le cadre empirique restreint où se donnent à voir les logiques de juxtaposition religieuse et des symboles, ancrés dans le territoire rizicole familial hérité par la figure de la devin-guérisseuse.

## **Méthodologie de recherche**

Cette thèse est basée sur un terrain de recherche mené en cinq missions de plusieurs mois effectués entre 2007 et 2013 pour un total accumulé de 22 mois. Le terrain réalisé dans le cadre d'un Master I en anthropologie se concentrait sur une étude rurale localisée dans la ville de Fianarantsoa où le culte des ancêtres a été observé dans son rapport aux techniques rizicoles. Ce travail exploratoire (tant du point de vue d'une enquête ethnologique que de celui des études malgachisantes) a posé les bases de l'étude réalisée lors d'un Master II Recherche en anthropologie au cours duquel j'ai questionné les négociations entre les systèmes religieux betsileo en termes thérapeutique et rizicole. Les données collectées auprès des devins-guérisseurs en 2007 et 2009 ont pu être de surcroît exploitées dans le cadre de la présente thèse. Et les interlocuteurs présents dans mes travaux de Master sont (pour la plupart) toujours acteurs du travail de thèse.

### ***Des approches diversifiées***

Si, dans le contexte malgache, l'entrée par l'anthropologie des religions est un choix tant théorique que méthodologique pour répondre aux problématiques initiales concernant l'objet d'étude, il ne saurait se construire sans un recours à d'autres champs de la discipline et à la mobilisation d'approches diverses de l'anthropologie, dont l'anthropologie de la santé. L'utilisation de ces différentes approches ne se présente pas de façon parallèle mais en synchronie. Le recours à l'anthropologie des religions permet de déceler les interactions et de comprendre la thématique qui nous intéresse. En effet, l'étude des pratiques de guérison amène invariablement à mobiliser une terminologie et des visions de l'ordre social qui prend sens dans le cadre de l'anthropologie des religions.

L'étude du rôle des esprits mobilisés dans les cultes et celle des pratiques du mouvement de Réveil protestant (*fifohazana*) prend donc pleinement corps dans l'anthropologie religieuse : celle des pratiques des devins-guérisseurs appelle un recours à l'anthropologie médicale, et, la recension des lieux de cultes présents dans des forêts et des points d'eau en appelle de toute évidence à une anthropologie de la nature. Nous avons eu recours à des grilles de lectures thématiques (le religieux, l'économique et le thérapeutique) qui se répondent autour de notre objet de recherche : les pratiques religieuses de guérison. La mise en dialogue de ces thématiques *a priori* hétérogènes dans les discours de mes interlocuteurs permet de fonder une réflexion cohérente sur les parcours religio-thérapeutique malgaches. Cet objet d'étude ne peut pas être traité sans l'imbrication et la diversité des rapports sociaux, religieux et économiques qui s'y nouent.

### *Cohérence d'un réseau sinueux*

Le réseau des interlocuteurs privilégiés lors de l'enquête de terrain ethnologique se façonne au fil du temps, des rencontres et du bouche-à-oreille. C'est ainsi que le réseau d'individus présenté au long de ces pages s'inscrit dans le quartier fianarois d'Antamponjina-Anjaninoro pour s'étendre à l'agglomération urbaine de la ville de Fianarantsoa, puis près de la commune rurale d'Alakamisy Ambohimaha. À la périphérie de cette commune se trouve le lieu-dit Tety où se situe une localité sacrée (forêt, grotte et source) centrale de cette recherche et mise en lumière par la rumeur urbaine. Notre ethnographie nous a enfin amené à nous rendre à une quarantaine de kilomètres au Nord-Ouest de Fianarantsoa, dans le village de Soatanàna, lieu de naissance et de pratiques de Rainisoalambo, le fondateur du mouvement de Réveil (*fifohazana*). En plus de la recherche empirique proprement dite, cette thèse comprend également une histoire du mouvement de Réveil, une analyse de la littérature scientifique et des productions littéraires internes du *fifohazana*, des médias nationaux malgaches, mais également des histoires de vie des exorcistes rencontrés qui ont été ordonnés à Soatanàna. Ce village est un lieu chargé symboliquement pour les membres du mouvement de Réveil, où se déroule une grande fête annuelle, chaque 17 septembre (*isantaona*, « chaque-année »), occasionnant l'ordination d'une centaine de nouveaux exorcistes et drainant une foule conséquente de touristes, de journalistes et d'hommes politiques.

Les trajectoires thérapeutiques des malades et/ou la fréquentation de salles de soin ont donc commandé mes trajectoires sur le terrain et permis de constituer mon réseau d'interlocuteurs ; puis les affinités ou alliances avec certains guérisseurs ont également circonscrit mon espace d'enquête. Les trajectoires thérapeutiques individuelles m'ont souvent été énoncées dans les salles d'attentes des lieux d'accueil du *fifohazana*, des devins-guérisseurs (cour de la maison ou salle adjacente) ou bien pendant la consultation. Ces trajectoires sont aussi associées à un parcours géographique : le contact avec le ou les guérisseurs consultés se fait par le biais de la famille, des voisins ou de ceux que nous appellerons des « personnes-nœud » du réseau (un patriarche ou un président du *fokontany*<sup>1</sup>), près du lieu de résidence ou au village ancestral, la *tanindrazana* (« terre-des-ancêtres »), appelé en betsileo : *ambala*<sup>2</sup>. Il est à noter qu'au fil des temps de présence sur le terrain, l'ethnologue peut lui-même devenir une personne-nœud, en tant que connaisseur assidu des pratiques religio-thérapeutiques ; « le chercheur est un acteur du jeu social [...], il est impliqué [...] dans un réseau d'alliances » (Althabe, 1998b : 42). En

---

<sup>1</sup> Les quartiers de la commune urbaine de Fianarantsoa.

<sup>2</sup> *Ambala* est la contraction de *amin'ny vala*, « au village ancestral », il est à noter que *vala* désigne l'enclos à zébus en malgache officiel.

somme, l'ethnologue est « un acteur, parmi les autres, du champ social dont il cherche à rendre compte » (Althabe, 1998a : 33). J'ai ainsi reçu un appel téléphonique de l'île de la Réunion, où vit la sœur d'une connaissance fianaroise. La jeune femme souhaite consulter un devin-guérisseur pour « redresser son destin » (*areñina mba hiariña*). Elle juge sa vie désordonnée. Sa sœur, au fait de mon intérêt et du nombre de guérisseurs de mon réseau, lui a conseillé de me joindre afin d'être orientée vers la personne la plus à même de traiter son cas.

### ***Démarche ethnographique : le récit de vie et la biographie familiale***

La méthodologie appliquée à cette recherche a été l'observation et la reconstitution des itinéraires thérapeutiques de malades et de leurs familles : des lieux de cultes ancestraux aux salles de prières protestantes en passant par les structures hospitalières. Ainsi, j'ai cartographié ces itinéraires, du choix de la première consultation aux diverses étapes d'accumulation de soin ou de changements de thérapeutes. Un réseau de thérapeutes, pratiquant dans les divers champs précédemment mentionnés, a ainsi pu être constitué au gré de ces parcours de soins. Un temps de terrain parallèle a consisté à repérer les divers espaces religieux. Ils ne sont pas apparus comme de simples localités subissant des modifications religieuses, d'organisations ou d'affluence, mais comme des espaces symboliquement chargés de pouvoir sacré ou surnaturel.

D'autre part, certains entretiens ont été conduits dans le cadre de la sphère familiale des malades, des devins-guérisseurs et des exorcistes. Une autre partie des entretiens a été effectuée sur des lieux de cultes et/ou de cure. À cela s'ajoute, l'utilisation de schémas de parenté de familles situées entre les systèmes religieux (comme un couple dont l'époux est devin-guérisseur et l'épouse exorciste protestante) comme cadre méthodologique. Ces schémas sont un moyen de définir des trajectoires individuelles, pourtant décidées lors de réunion familiale. Ainsi, l'analyse de ces schémas de parenté permet de réfléchir à des modèles familiaux *a priori* hors des normes religieuses instituées. Par ce biais, nous accédons à des rituels formulés et organisés à l'échelle familiale ; leur analyse permet d'aller plus loin dans la réflexion, si celle-ci se limitait à l'interprétation des données fournies par les discours, lesquels ne rendent jamais en totalité les dynamiques sociales et les transformations culturelles à l'œuvre. Un travail à partir de récits de vie (à l'échelle individuelle ou familiale<sup>3</sup>) croisés avec des trajectoires, des parcours thérapeutiques aboutira à une série de portraits comme fil rouge de cette recherche. Nous souhaitons ainsi « décollectiviser » notre objet d'étude au profit des singularités de nos interlocuteurs, comme le propose Albert Piette

---

<sup>3</sup> La notion de « famille » sera alors définie selon les critères locaux.

(2001 : 202, voir aussi Poirier *et al.*, 1983 : 213). En suivant ce fil rouge, c'est la logique sous-jacente aux (re)constructions du religieux betsileo qui sera dégagée. Les récits de vie narrés par mes interlocuteurs sont construits à partir d'éléments empruntés à des discours biographiques, comme répertoires pragmatiques, renvoyant à des figures tutélaires du religieux (des ancêtres réputés, des esprits royaux, des membres éminents du *fifohazana*, etc.), par exemple. Il est en de même des récits de trajectoires et itinéraires thérapeutiques suivis par un malade et sa famille.

Ces récits de vie relatent des événements, c'est-à-dire un ensemble de temporalités discontinues mis en lien par le récit. En ce sens, il semble judicieux de se référer également aux propos de Sophie Blanchy, formulés à la suite de son étude des archives missionnaires protestantes concernant Madagascar, à Stavanger en Norvège. L'auteure aborde les récits narratifs des biographies missionnaires, auxquels se réfèrent mes interlocuteurs membres du mouvement de Réveil dans leurs propres récits biographiques oraux, « reproduisant un 'projet' de vie plus qu'un récit 'vécu' » (Poirier *et al.*, 1983 : 38) :

« j'ai trouvé un grand intérêt aux biographies, car elles permettent parfois de contourner l'obstacle majeur de la décontextualisation des données, en présentant les repères d'une vie individuelle, de relations avec des personnes nommées, et non en parlant d'individus ou de groupes abstraits (« les Malgaches », « les sorciers »). Cette lecture critique des archives, leur nécessaire contextualisation, renvoient aussi directement l'ethnologue à ses propres écrits, à ses méthodes d'enquête et à la justification de la valeur de ses données. En cela aussi, archives et données de terrain, posant des questions communes, peuvent être confrontées de manière productive » (Blanchy, 2008b).

Dans un autre article portant sur des questionnements similaires, l'auteure insiste sur l'utilité du recours à la biographie comme « à la fois une méthode d'enquête, un instrument et une production » (2009 : 229). Le recours aux récits de vie implique de prendre en considération la façon dont les événements narrés ont été vécus par nos interlocuteurs. À travers les récits, il est bien sûr nécessaire de prendre en compte, les insistances et les ellipses des récits (Poirier *et al.*, 1983 : 30), mais aussi, les « enjolivements de la réalité, exagérations, altérations, ou parfois mensonges » (*Ibid.* : 33 ; 43). Ces récits façonnent-ils les itinéraires ? La narration des itinéraires contribue-t-elle à alimenter les réputations ? Comment les maux sont-ils énoncés au devin-guérisseur ? Le devin-guérisseur fixe-t-il des mots sur les maux ? En somme, un événement biographique relatant une trajectoire thérapeutique exprime une réalité parfois exempte d'une motivation directement liée au point focal du discours. Ces récits mentionnent un « passé déjà constitué » (Blanchy, 2009 : 229), une reproduction « non pas de la réalité objective, mais la vérité subjective du groupe, celle qui est admise à travers des réseaux

communautaires » (Poirier *et al.*, 1983 : 46). Les récits de vie recueillis durant cette thèse sont ancrés dans un territoire religieux précis et situé (le village ancestral familial, une rivière, le village de Soatanàna où est né le mouvement de Réveil, etc.).

### ***Position du chercheur dans le système religieux betsileo***

La place du chercheur doit être définie par les différents acteurs du terrain qui prennent activement part à sa modification au fil de l'enquête. Ma position et mon intégration ont particulièrement été pensées par mes interlocuteurs en termes de croyances. Lors d'un premier contact, après les présentations d'usage, il n'est pas question de savoir si la personne est croyante ou non, mais de savoir à quelle confession elle appartient. Ma réponse à la question : « es-tu catholique ou protestante ? »<sup>4</sup>, n'a pas été sans causer une gêne, car l'athéisme<sup>5</sup> n'est pas une option envisageable<sup>6</sup>. Une expression courante permet de saisir cette idée, par une représentation cosmogonique qui considère que la religion constitue l'humanité : « quelqu'un qui n'a pas de religion est un animal »<sup>7</sup>. Mais les relations tissées avec mes interlocuteurs au cours des années les empêchent de me catégoriser comme un « animal ». En remarquant que mes grands-mères étaient mortes<sup>8</sup> et remémorées, Thérèse, une devin-guérisseuse de Fianarantsoa, a établi un lien avec le système de croyance ancestral, et de fait, elle a pu m'inscrire dans l'humanité. La majorité de mes interlocuteurs ont perçu mon intérêt pour les rituels rendus aux ancêtres comme une validation de ma position dans leur salle de soin. Une instrumentalisation de la notion de religieux a pu permettre le glissement nécessaire à mon intégration *a priori* hors du champ religieux. Un autre discours à mon propos a été formulé quand, de retour chez Thérèse après un an d'absence, elle remarque, en riant, que je porte un vêtement rouge, et dit : « tu connais déjà les façons de faire des devins-guérisseurs ! Il y a un vêtement rouge ! »<sup>9</sup>. Il m'a aussi été donné d'entendre une comparaison attestant de la proximité physique entre des esprits de la nature et l'ethnologue *vazaha* (« étranger »). J'ai ainsi pu être rapprochée des *zazavavindrano* (« filles-des-eaux », entités aquatiques) par plusieurs devins-guérisseurs ayant été formés auprès de ces dernières lors de voyages subaquatiques dans un court d'eau à la suite de la révélation de leur don et afin d'acquérir leurs pleines connaissances magico-thérapeutiques. À ma demande d'une description de ces *lolondrano* (« esprits-aquatiques »), RaJean-Pierre, guérisseur betsileo ayant passé sept jours

---

<sup>4</sup> *Katolika na protestanta ve ianao ?*

<sup>5</sup> Sur ce point, voir Blanes Ruy Llera, 2006 et Fancello, 2008a.

<sup>6</sup> 0,2% de la population malgache se dit athée (Roubaud, 1999 : 136).

<sup>7</sup> *Zay tsy mampinoana dia biby.*

<sup>8</sup> Désormais ancêtres selon l'agencement symbolique betsileo.

<sup>9</sup> Propos recueillis le 26 février 2010 à Anjaninoro, Fianarantsoa.



en immersion, répond : « les gens qui sont là-bas, il n'y a pas de différence avec toi. Ils sont blancs, comme les *vazaha* [« étrangers »] »<sup>10</sup>. Le parallèle tracé n'est aucunement magique : il est purement physique. Les « filles-des-eaux » ont la peau blanche et des cheveux noirs bouclés, comme moi. Il s'agit de la part des interlocuteurs d'intégrer au système magico-religieux local, une personne qui en est *a priori* extérieure. Delphine Burguet, ethnologue également comparée à une entité chthonienne malgache (*kalanoro*), voit dans celui-ci « le processus d'humanisation, une occidentalisation » de ces esprits. Ceci permettrait aux esprits de la nature souvent dépréciés par le système de pensée et de catégorisation chrétien, d'acquiescer une meilleure légitimité (Burguet, 2012 : 196), de même que l'ethnologue qui leur est associé. Ainsi, je pouvais recevoir un discours magico-religieux plus si éloigné de moi. En revanche, d'autres guérisseurs (dont Odile, une descendante de la reine betsileo Rabolobolo ou Donné, le responsable d'un lieu de culte) n'ont pas attaché d'importance à mes croyances et m'ont permis de suivre leurs pratiques dans un but économique en me demandant l'adjonction de leurs coordonnées et photographies dans mes écrits afin d'augmenter leur réputation et le nombre de leurs patients. De leur côté, les membres du mouvement de Réveil protestant instrumentalisent cette recherche à des fins missionnaires. Ils la formulent comme un moyen de mener le message du Christ en France. La grande majorité de mes interlocuteurs exorcistes (*mpiandry*) du mouvement de Réveil disent que Jésus Christ m'a poussée à choisir cet objet d'étude. Ils poursuivent par une comparaison avec leur propre appel divin : je n'aurai encore conscience ni de ma future conversion au protestantisme, ni de ma future ordination comme exorciste. La visibilité des pratiques betsileo a donc souvent motivée mon intégration, y compris chez les patients des guérisseurs ; le père d'une malade me dit : « nous, les Betsileo, on va partir virtuellement en France avec votre thèse ! »<sup>11</sup>.

Un autre moyen a permis mon intégration aux pratiques de mes interlocuteurs devins-guérisseurs : l'avertissement de ma prochaine venue (chez eux ou sur l'île) par un rêve annonciateur anticipatoire. Pour mes interlocuteurs, comme pour ceux de Giordana Charuty, les récits de rêve définissent « une sphère de l'intimité » : familiale, amicale ou du travail (1996). Certains l'ont mis en avant dès le premier contact (comme Julienne ou Thérèse des devins-guérisseuses fianaraisiennes qui ont dit m'attendre lors de notre première rencontre), d'autres proposent des preuves, l'ayant précédemment fait remarquer à des malades ou à des proches, comme ce fût le cas des guérisseurs vivant dans une grotte sacrée à Alakamisy

---

<sup>10</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 juin 2011 à Ambalavato, Fianarantsoa.

<sup>11</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 20 avril 2010 à Beravina, Fianarantsoa.

Ambohimaha (au Nord de Fianarantsoa). Alors que j'attendais pour entrer pour la première fois dans la cavité dédiée aux soins, une malade (avec qui j'avais rejoint le lieu de culte) sort de la grotte et me signale : « les *dadabe* [« grands-pères », *devins-guérisseurs*] m'ont dit qu'ils savaient depuis trois jours qu'une *vazaha* [« étrangère »] viendrait ! »<sup>12</sup>, quelques instants plus tard, dans la cavité, un des *dadabe* confirme : « je savais qu'une petite fille *vazaha* allait venir ! »<sup>13</sup>.

D'autre part, la question des enregistrements audio et vidéo a demandé des négociations, certains guérisseurs ont immédiatement accepté, d'autres ont refusé par peur de récupération sorcellaire (Berthine à Fianarantsoa) et certains ont dû faire des demandes spécifiques à leurs esprits privilégiés pour les temps rituels (Julienne et Sainte), ce qui imposait de formuler la question à chaque séance de soin, selon l'esprit présent.

Tous ces éléments ont construit mon rapport particulier au terrain, mais aussi à l'individualité des divers guérisseurs et ont donc nécessité des ajustements de techniques d'enquête à ces configurations précises. Jean Benoist souligne que « face aux réalités du terrain les anthropologues sont dans une position proche de celle des malades : coincés entre le besoin de mettre de la cohérence dans le désordre apparent des événements, et le souci de répondre de façon immédiate et pragmatique à ce qui se passe au quotidien » (1996a : 13).

### **Construction de l'objet d'étude**

Depuis 2007, début de ce travail de terrain, nous remarquons la présence de plusieurs devins-guérisseurs par village et par quartier, dans la zone rurale étudiée, alors que dans le contexte de mondialisation, il a parfois été suggéré que s'observait une diminution voire une disparition de ces praticiens. Thérèse évoque les autres guérisseurs présents dans sa localité : « il y en a beaucoup, beaucoup, dans chaque quartier. Au moins un ou deux ou plus, mais chacun a une façon différente de travailler »<sup>14</sup>. Un recul du nombre de thérapeutes, dits traditionnels, s'opérerait face au développement et à l'accessibilité aux soins de la biomédecine et de la « médecine des Églises » ou des « religions de guérison » (Dericquebourg, 2002) ; ces thérapeutiques chrétiennes sont les cures exorcistes proposées par le mouvement de Réveil, les nouvelles Églises, les pentecôtismes, les Églises évangéliques, etc.

---

<sup>12</sup> Propos recueillis le 15 avril 2010 à Alakamisy Ambohimaha.

<sup>13</sup> Propos recueillis le 15 avril 2010 dans la grotte.

<sup>14</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 15 mai 2007 à Anjaninoro, Fianarantsoa.

### ***Unité, pluralité ou syncrétisme religieux ?***

Cette thèse se propose de rendre intelligible et de donner sens à l'imbrication des réseaux et des systèmes religio-thérapeutiques, inscrits dans les rapports familiaux des thérapeutes (devins-guérisseurs et exorcistes protestants) et des malades en région betsileo. L'accent sera mis sur une approche en termes de trajectoires individuelles, à partir desquelles on dégagera des itinéraires thérapeutiques. Des arrangements de systèmes de croyances se donnent également à voir dans les juxtapositions ou des cumulations de pratiques religio-thérapeutiques. L'analyse des réseaux religio-thérapeutiques ouvre à la compréhension des arrangements internes aux systèmes de croyances. Nous nous demanderons si la constitution du champ religieux via les pratiques de guérison rend possible ou non, tous les cumuls possibles. Nous questionnerons donc ces recompositions ainsi que les logiques d'accumulation et/ou d'exclusion, sur lesquelles elles se basent. La complexité, la malléabilité du religieux malgache, pris entre plusieurs espaces sacrés, appelle l'utilisation du concept de « champ religieux » proposé par Pierre Bourdieu, à la suite de Max Weber et Émile Durkheim (1971). L'utilisation du « champ religieux » permet de sous-entendre et de voir apparaître les circulations, les procédés en mouvement du religieux malgache (des temples et églises aux sources, grottes et forêts), mis en œuvre par les « détenteurs du monopole religieux » (*Ibid.* : 308), les devins-guérisseurs, mais aussi par leurs patients ; ainsi que son autonomie (Bourdieu, 1971). Sous cet angle, nous allons opérer un tri contextuel des pratiques dans le cadre familial des guérisseurs et des malades. Nous nous demanderons si les différents systèmes dialoguent selon des logiques ouvertes à la concomitance d'éléments, ou, s'ils demeurent stricts quant aux juxtapositions envisagées. Dans cette approche nous nous éloignons des théories de « supermarché du religieux » où chacun peut créer sa propre religiosité ; si dans ce contexte où la flexibilité des croyances et des croyants reste possible, nous verrons que des règles définissent malgré tout, les systèmes religieux. Il n'est donc pas question de faire un choix entre les trois propositions énoncées en titre, pourtant souvent évoquées dans la littérature anthropologique, mais plutôt de les confronter afin d'éviter tout cloisonnement analytique au moment de l'analyse des données. La notion de créativité rituelle sera ici utile à l'analyse de nos ethnographies où des pratiques et des éléments rituels se cumulent de façon inter-systémiques, et parfois, inédites.

Cette analyse se situe logiquement à l'entrecroisement de l'anthropologie des religions et de l'anthropologie médicale. De nombreux ethnologues ont difficilement saisi la nature de leur objet d'étude (religieux ou politique), car ils n'ont pas pris en considération la notion de

maladie et le système nosologique : l'élaboration du diagnostic, la prescription thérapeutique et les « agents de cette mise en œuvre, bref la dimension sociale de la maladie » (Augé et Herzlich, 1994, 1<sup>ère</sup> édition 1984 : 10). L'articulation des pratiques thérapeutiques et religieuses, en fait deux champs non-autonomes, ce qui a été énoncé dans de nombreux travaux (Evans-Pritchard, 2001, 1<sup>ère</sup> édition 1965 ; Augé et Herzlich, 1994, 1<sup>ère</sup> édition 1984 ; Nicole Sindzingre, 1994, 1<sup>ère</sup> édition 1984 ; Fainzang, 1985 ; Augé, 1986 ; Laplantine, 1992, 1<sup>ère</sup> édition 1986 ; Benoist, 1993 ; Hours, 1999 ; Saillant et Genest, 2006 ; entre autres). En somme, et pour notre exemple, la cosmologie, la nosologie et l'anthropologie « ne relèvent pas de catégories intellectuelles distinctes » (Augé et Herzlich, 1994, 1<sup>ère</sup> édition 1984 : 13). Marc Augé note l'importance dans le champ de l'anthropologie de la maladie de dégager la « part 'magique' (sociale) de toute maladie » (1994, 1<sup>ère</sup> édition 1984 : 43).

### ***De la diversité dans la mondialisation : à Madagascar en passant par la Norvège***

La région Betsileo, située au Sud de la zone montagneuse des Hautes Terres centrales de l'île, a été massivement investie par les missionnaires chrétiens dès le milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle, ce qui sera une base de compréhension pour les analyses des rituels ethnographiés. De par sa situation géographique et culturelle la rapprochant de la région de l'Imerina, celle de la capitale Tananarive, centre de la politique coloniale et missionnaire, la région Betsileo et sa capitale Fianarantsoa se sont rapidement dotés de clochers pointant dans chaque village ; cette image définit le pays betsileo. Le caractère ostensible des nouveaux édifices religieux est particulièrement remarquable ; la plupart des localités rurales et urbaines sont pourvues de deux églises : l'une catholique et l'autre protestante. La présence chrétienne multiple depuis la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle participe de la pluralité du champ religieux betsileo. Dès leur arrivée sur la Grande Île, les missionnaires catholiques et protestants ont cherché à se ravir les nouveaux convertis. Une dynamique de conversion aux christianismes s'est alors établie lors de la période coloniale par des croyants voyant en cela un moyen d'accéder à une forme de « modernité » proposant des valeurs socio-économiques préférables à celle de l'Empire colonial français (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 22). Aujourd'hui les phénomènes de cumul religieux sont courants tant chez les particuliers qui ornent le tombeau familial d'une croix chrétienne, que chez les spécialistes du magico-religieux qui utilisent pour leurs autels domestiques et leurs prescriptions, des objets et des images chrétiennes comme des éléments symboliquement chargés faisant partie de la cure. Avec Françoise Raison-Jourde, nous ne situons l'intérêt de cette analyse, ni dans la recherche d'une chrétienté « pure », directement transposée à partir du modèle colonial ni dans celle d'une pratique des cultes ancestraux

« originels » et non encore modifiés. Il sera question de définir les modalités de juxtapositions des pratiques religio-thérapeutiques à partir des données recueillies dans la région Betsileo.

« Il s'agit plutôt de voir comment ont été comprises, utilisées (dans quelle logique), repoussées (en fonction de quelle négativité) les nouveautés, quels enjeux elles représentaient pour les différents groupes sociaux, pour les gens de la ville, ceux de la campagne. La dynamique sociale dans son ensemble est concernée par ces mutations » (Raison-Jourde, 1991 : 6).

L'intérêt anthropologique réside ici dans l'étude des systèmes symboliques qui sous-tendent les changements au sein des sociétés impactées par l'action missionnaire, comme l'analyse des pratiques du mouvement de Réveil apparu en région Betsileo en 1894, nous éclairera. Il est né dans un contexte de pluralisation du religieux et a engendré une dynamique d'ethnisation. Ce mouvement est extrêmement localisé (dans la petite localité rurale de Soatanàna, au Nord-Ouest de Fianarantsoa), mais aussi malgachisé depuis la base posée par les missionnaires norvégiens, fondateurs de la station luthérienne de Soatanàna. Le mouvement de Réveil présente donc parallèlement, un ancrage régional et identitaire betsileo, et se détache de l'Église luthérienne institutionnalisée en mobilisant une revendication norvégienne. Le protestantisme arrangé du mouvement de Réveil entretient des tensions avec les cultes de possession, dans le contexte d'antagonisme entre biomédecine et phytothérapie. Contrairement à Lesley Sharp qui, suite à son étude à Ambanja dans le Nord de l'île, conclue que « la prolifération et la professionnalisation des guérisseurs *tromba* [culte de possession] et autres guérisseurs indigènes est [...] la preuve des limites de la médecine clinique à Madagascar »<sup>15</sup> (1993 : 208) ; nous allons voir que ces systèmes *a priori* incompatibles, non seulement cohabitent et s'imbriquent, mais participent d'une même logique thérapeutique, une fois le mal définit comme naturel ou surnaturel. En effet, dans une analyse historique de la réception du protestantisme à Madagascar, Vincent Huyghues-Belrose remarque que « le protestantisme malgache, né au début du XIXe siècle, a pour origine le bouillonnement religieux qui a résulté des transformations géographiques, politiques et sociales dans le monde [...] » (2001 : 177), ce qui explique en partie la complexité du champ religieux dans son ensemble. À Madagascar comme dans le contexte global analysé par André Mary en ouverture d'un numéro thématique de la revue *Archives de sciences sociales des religions*, consacré aux « christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe » : le point à retenir est le « souci de ces Églises d'être à la fois 'indigènes' et 'mondiales' » et la volonté de mis en place de « consciences identitaires qui épousent le registre de l'ethnicité » (2008 : 21). La

---

<sup>15</sup> Traduction personnelle.

diffusion du mouvement de Réveil en France pose la question de stratégies d'indigénisation des Églises mondialisées. Sur ce point, nous nous baserons sur une ethnographie de plus courte durée menée à la paroisse de l'Église protestante malgache à l'étranger (FPMA) de Lyon, où des séances d'exorcisme sont régulièrement pratiquées.

### ***Le thérapeutique et le religieux betsileo***

Depuis les années 1920, les études anthropologiques s'intéressent à la santé, la maladie et les soins avec l'ouvrage *Medicine, Magic and Religion* de William H. Rivers (Guillou et Micollier, 2009). Par la suite les chercheurs ont postulé les « systèmes étiologico-thérapeutiques, c'est-à-dire les systèmes de pensées, insérés dans une vision globale du monde, que chaque société invente pour expliquer les causes du dysfonctionnement du corps humain et les moyens d'y remédier » (*Ibid.*), et dès les années 1980, les anthropologues ont traité des coexistences entre biomédecine et « thérapeutiques locales, c'est-à-dire des formes prises par le 'pluralisme médical' » (*Ibid.*). Ces approches et des études centrales comme celles compilées par Marc Augé et Claudine Herztlich (1994, 1<sup>ère</sup> édition 1984) permettent

« d'aborder l'univers religieux par le biais des questions liées au destin, à la cosmogonie, à la symbolique du corps en lien avec d'autres domaines par le biais, par exemple, d'homologie de couleurs, de goûts et de formes, et d'éclairer les mécanismes de syncrétisme ayant abouti à des représentations du monde » (Guillou et Micollier, 2009).

Les spécialités thérapeutiques malgaches ont plutôt été observées séparément dans divers travaux ethnologiques : les *mpiandry* (« bergers », exorcistes du mouvement de Réveil) (Holder Rich, 2008 ; Austnaberg, 2008), les devins-guérisseurs (Rakotomalala *et al.*, 2001 ; Blanchy *et al.*, 2006 ; Mouzard, 2011 ; Burguet, 2014 ; etc.), les possédés (Alhabe, 2002, 1<sup>ère</sup> édition 1969 ; Estrade, 1985 ; Sharp, 1993 ; etc.), les phytothérapeutes (Lefèvre, 2007) ont fait l'objet d'observations détaillées. Nous proposons de les relier à travers la question des frontières établies, ou vécues, par les biomédecins, les *mpiandry* du mouvement de Réveil et les devins-guérisseurs, mais aussi celle de la perméabilité et de la cohérence de la cumulation de ces pratiques pour les malades et leur famille. Ces pratiques ne peuvent être, paradoxalement, ni séparés techniquement ni rapprochés théoriquement ; ils sont, chacun, dans leur acception religieuse, « très divisés et agités de conflits intérieurs » (Rahamefy, 2007 : 7). Tous ces systèmes thérapeutiques s'imbriquent pour finalement n'en former qu'un. L'anthropologie doit observer les représentations du soin et des maladies au prisme des nuances et de la complexité des catégories conceptuelles locales. Ces dernières se trouvent être bien éloignées de la dichotomie rationnelle médicale qui oppose le diagnostic, le traitement et la guérison au modèle de classification des maladies par les biais des entités

sacrées (naturelles, surnaturelles et/ou ancestrales) et des rituels pratiqués pour aboutir à la guérison. Ces regards croisés sont l'occasion de déconstruire le modèle stéréotypé selon lequel les systèmes thérapeutiques « non-occidentaux » reposent sur le lien entre magie, religion et médecine, à la différence d'une biomédecine occidentale inexorablement rationnelle. La tradition anthropologique explore les liens entre les cosmologies religieuses et les cosmologies médicales : « l'anthropologie dite 'médicale' procède comme parfois l'anthropologie dite 'religieuse' lorsqu'elle essaie plus ou moins explicitement de donner une consistance intellectuelle à la notion de magie et de lui assigner des limites historiques et des territoires géographiques ou ethnographiques » (Augé, 1994, 1<sup>ère</sup> édition 1984 : 90). Comme le souligne Marc Augé et Claudine Herzlich, « la question première des anthropologues n'est donc pas celle de la vérité ou de l'efficacité de la médecine [...] mais [...] celle de sa dimension sociale » (1994, 1<sup>ère</sup> édition 1984 : 19). Notre exemple du Sud Betsileo, comme celui du Vakinankaratra (Nord Betsileo), doit être pris comme une « illustration de la situation des cultes, qui ne constituent en rien un champ autonome » (Radimilahy *et al.*, 2006 : 183) mais qui pourtant éclaire sur la visibilité du rapport entre médecine et religion dans l'espace public. En ce sens, cette thèse propose, à partir de données empiriques où les champs religieux et thérapeutiques se rencontrent, d'analyser comment ces champs se constituent, en demeurant des domaines singuliers. La nature des liens entre les deux domaines apparaissent tant dans les discours que dans les pratiques des guérisseurs et à travers les itinéraires thérapeutiques des malades. Nous tenterons de comprendre comment religieux et thérapeutiques se déclinent sous des formes particulières et néanmoins en dialogue. Parfois le religieux subsume le thérapeutique, parfois, il est subsumé par lui ; ils se confondent ou coexistent comme institutions distinctes ; ils se combattent ou fusionnent, etc.

### ***La recherche scientifique et le fifohazana***

Le mouvement de Réveil est souvent traité en opposition aux cultes aux esprits ancestraux et/ou de possession, ou parmi les « nouvelles Églises », plutôt en tant qu'objet premier. Les anthropologues spécialistes de Madagascar n'ont que succinctement abordé le thème dans leurs textes, à l'exception des travaux de Lucile Jacquier-Dubourdiu à Soatanàna (1996 ; 2000 ; 2002), de Françoise Delcroix (2002), de Sophie Blanchy (2009), ou encore, de Sophie Blanchy, Lolona Razafindralambo et Chantal Radimilahy, dans leurs analyses des archives de qualité des missionnaires ethnographes norvégiens pour le numéro thématique « L'ethnologue aux prises avec les archives » des *Ateliers d'anthropologie* (2008). Ajoutons à ces références, l'article co-écrit par Thomas Mouzard et Noël Gueunier sur les récits de « morts fugitives »

(2009). Ces deux auteurs mettent en parallèle les récits initiatiques, les références et les compétences de deux médiatrices du religieux revenues à la vie, entre culte de possession et mouvement de Réveil. En dehors de ces textes, il est frappant de constater que le mouvement de Réveil est mentionné, mais pas traité comme un objet d'étude à part entière. Il est fréquemment perçu uniquement comme un corollaire des pratiques de possession, et n'est traité que par opposition à ce phénomène. Par cette thèse, nous tenterons de mettre en avant les spécificités du mouvement de Réveil en le (re)situant dans le système religio-thérapeutique betsileo. Nous répertorions également les ouvrages de recherche théologique, et plus précisément missiologique, la grande majorité de ces ouvrages traitant de cette thématique ont en outre été rédigés par des théologiens, des membres du mouvement de Réveil ou des pasteurs, malgaches pour beaucoup (James Rabehatonina (1996 ; 2000), Joela Rasamoela (1934), Razaka Oliva (2003), Solomon Andria (2008), Seth Rasolondraibe (2010), etc.), ou bien par des missionnaires en poste dans la Grande Île entre le XIX<sup>ème</sup> siècle et aujourd'hui (Élisée Escande (1926), Adolf Thunem (1934), Jean Sauter (2002), Hans Austnaberg (2008), Cynthia Holder Rich (2008), Rasolondraibe (2010), etc.). Le mouvement de Réveil est par conséquent, un terrain à défricher comme objet d'étude, qui s'avèrera fertile quant à une anthropologie de la société malgache en particulier, et quant à la discipline anthropologique en générale. Il est intéressant de prendre comme objet d'étude ce mouvement de Réveil protestant né de la présence des missions protestantes, propre aux problématiques théologiques, et encore étudié en « vase-clos » *par* et *pour* le prosélytisme ambitionné par le mouvement de Réveil et diffusé dans les librairies protestantes et dans les stands installés pendant la semaine des festivités annuelles du 17 septembre à Soatanàna.

### ***Le territoire comme cadre conceptuel***

Nous proposons en outre de faire, à la suite des travaux de Malanjaona Rakotomalala, Sophie Blanchy et Françoise Raison-Jourde, une « lecture magico-religieuse de la territorialité » (2001 : 259), en nous déplaçant dans le cadre des trajectoires thérapeutiques empruntant un chemin sinueux au fil des lieux de culte et de cure betsileo. Nous entendons alors intégrer une lecture territoriale du magico-religieux, et ainsi proposer une analyse des données ethnographiques en suivant le proverbe betsileo : « *manonon-tany, manonon'ona. Manonon'ona, manonon-tany* », « parler de la terre, c'est parler des Hommes. Parler des Hommes, c'est parler de la terre ». Les rituels ancestraux dans des lieux de culte urbains (comme le *tatao* surplombant Fianarantsoa, dédié à l'esprit de la reine Rabolobolo) ou des prières cumulant plusieurs références religieuses (ancestrales, catholiques et protestantes)



énoncées dans une localité sacrée (comme la grotte de soin peuplée d'entités surnaturelles d'Alakamisy Ambohimaha) et les enjeux véhiculés par la spatialisation des rituels sont apparus en filigrane des données ethnographiques. Nous questionnerons donc, à la fois les usages multiples de ces « lieux partagés », théorisés par Dionigi Albera et Maria Couroucli (2009), et les trajectoires entre ces espaces. Quel usage était fait des espaces religieux avant leur mobilisation permanente par les devins-guérisseurs ? Quels sont les mécanismes développés afin de juxtaposer des esprits chtoniens, ancestraux et la chrétienté en un même lieu de culte ? Ces « cultes rendent compte d'une perception et d'un usage du territoire comme lieu d'inscription et de mémorisation du passé historique et mythique » (Blanchy, 2010 : 139) ; l'inscription spatiale de la mémoire religieuse est alors perçue comme effective.

Les logiques de réseaux constituant les itinéraires thérapeutiques sont appréhendées et relèvent de l'action et du mouvement dans les contextes du religieux et du thérapeutique, mais jouent aussi d'une articulation des espaces rituels et thérapeutiques (privé/public, sacré/profane). Ce contexte multiple et complexe rend possible des innovations. Cette thèse portera donc sur la notion de territorialité religieuse *betsileo*, centrale dans la constitution des itinéraires thérapeutiques. Il s'agira à la fois d'un site de questionnements fertiles et d'un outil conceptuel à décliner en une variété de processus allant de la gestion d'un lieu de culte, à la notion de lieu partagé, en passant par le versant économique de la commercialisation d'une localité sacrée. Ces espaces d'accumulation sont structurés par l'histoire de la localité et créent une complémentarité. Michèle Baussant et Marie-Pierre Bousquet théorisent, à ce propos, les usages religieux de l'espace où « les pratiques religieuses s'incarnent dans des lieux, topographiques ou métaphoriques, investissent des temps et des espaces qui font lien » (2007 : 5-6) ; ce qui permet de maintenir, selon des logiques précises, les codes et adaptations d'un lieu de culte. Dans la perception religio-territoriale malgache, l'espace n'est pas seulement celui des villes, des villages et des terres arables. Il se pense et fait sens à travers la présence et les lieux de vies des esprits, autrement dit, la spatialité et les déambulations des acteurs sociaux se jouent également sur un plan symbolique. C'est le cas du tombeau familial (*fasana*) où *vivent* les ancêtres lignagers, mais cela se donne également à voir dans l'usage régulier qui est fait des forêts, où les végétaux et les roches abritent des esprits chtoniens, et de l'eau : qu'il s'agisse de l'eau vive de l'océan ou des rivières, ou bien, de l'eau dormante des lacs et étangs où s'étend une vie subaquatique peuplée d'entités à l'apparence humaine accessible à certains spécialistes du magico-religieux. La mobilité entre ces territoires usuels et privilégiés ou surnaturels, révèle des enjeux sociaux, autour de la place des devins-

guérisseurs, capables et surtout autorisés à accéder à ses localités invisibles ; ou plutôt dont la communication avec ses occupants est opérante. L'ethnographie a également permis de repérer des localités « entre deux », des zones tampons ou des espaces liminales, comme les salles de soins du mouvement de Réveil et les étals des vendeurs de plantes médicinales des marchés urbains, qui sont des étapes d'itinéraires religio-thérapeutiques.

### **Plan de la thèse**

La première partie de cette thèse s'attachera à présenter le champ religieux malgache et betsileo en brossant un panorama historique des colonisations (nationale, depuis la région merina, puis européenne) subies par la région betsileo, qui offrira un éclairage du rapport singulier du politique au religieux à Madagascar. Puis, il nous est apparu indispensable de proposer une galerie de portraits introduite par des exemples biographiques, qui annoncera les multiples guérisseurs présents au cœur de cette recherche. La présentation de ces interlocuteurs privilégiés permet une mise en relief des diverses pratiques rencontrées. Les pratiques des guérisseurs mentionnés seront analysées au regard de la contemporanéité biomédicale. Les devins-guérisseurs peuvent loger et déloger les maux définis par la société comme biologiques, sociaux ou sorcellaires ; parallèlement les exorcistes du mouvement de Réveil composent leurs pratiques en appliquant ces logiques sociales. Les présentations des divers guérisseurs par portrait individuel permettent de saisir les grandes lignes du champ religio-thérapeutique betsileo. L'enjeu sera également de tenter de déterminer la diversité et la complexité des spécificités des guérisseurs betsileo. Nous observerons, comme ce fût le cas dans les Hautes Terres centrales, des croisements entre ces histoires présentant parfois « les mêmes séquences, le même dénouement » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 301).

La deuxième partie entrera plus avant dans les détails des pratiques, de leurs représentations à leur institutionnalisation du point de vue des guérisseurs, des consultants et de l'État, afin de proposer une ethnographie du paysage thérapeutique et religieux. Cette partie concernera plus précisément les divers répertoires de significations convoqués au sein de ces trois catégories d'acteurs. L'évocation du schème étiologique, puis du schème institutionnel, permettra de saisir les diversités des maladies, de leurs causes et de leurs conséquences. De fait, il sera question des praxis de guérison, des façons de dire et de faire des guérisseurs face aux maux (qu'il s'agisse des leurs, au moment de l'apparition du don ou de ceux des malades qui les consultent).

La façon qu'ont les patients et leurs familles de conjuguer ces diverses pratiques entre plusieurs lieux de culte, par le biais de prérogatives religieuses bien sûr, mais aussi sociales, et économiques, constituera la troisième partie. La question des agencements des pratiques religieuses de guérison pourra désormais être abordée. Nous nous attarderons sur la constitution et les usages des réseaux mobilisés et des frontières (dé)placées par les acteurs religio-thérapeutiques. Cette analyse mettra en lumière une forme de singularité betsileo dans ces agencements religio-thérapeutiques. Quels sont les modes de recours des malades et de leurs familles ? Comment sont ordonnés ces agencements ?

La quatrième partie se concentrera sur l'utilisation des espaces religieux par les devins-guérisseurs et les consultants. Nous introduirons les enjeux qui s'y jouent tant localement que dans d'autres régions de la Grande Île ou encore en contexte transnational, à travers les itinéraires thérapeutiques, les investissements diasporiques ou le rôle des médias. Nous étudierons les enjeux des itinéraires religio-thérapeutiques dans leur rapport au territoire ancestral. Nous pourrions alors articuler des exemples empiriques empruntés à la région betsileo ou à d'autres localités ralliées par des guérisseurs betsileo, dans le contexte de l'organisation de plusieurs lieux de culte. Et ainsi, nous aborderons la question de la légitimité accordée ou non aux territoires religieux. Les circulations des malades et/ou des croyants feront sens, dans une dimension prise entre proximité ancestrale et déplacement stratégique.



## I<sup>ère</sup> PARTIE

# LE CULTE BETSILEO ENTRE CONTEMPORANÉITÉ ET ANCESTRALITÉ SYMBOLIQUE

*« Si ce peuple, qui est le mien, veut changer les coutumes de mes ancêtres établies depuis douze rois [...], je m'y opposerai. Car ce que m'ont transmis mes ancêtres, je ne le laisserai pas transformer par un homme. »*  
Adresse de la reine Ranavalona I<sup>ère</sup>, le 25 février 1835  
*« à tous les Européens, Anglais et Français ».*



**Figure 1. Séance de soin de Raveloñandro, Ambalatambiña Mahazengy, 2011**



**Figure 2. Séance de possession chez Sainte, Ambodirano, 2013**



**Figure 3. Séance de prière matinale des mpiandry, Soatsiadino, 2010**

## ***Introduction de la première partie***

Il est utile d'injecter d'emblée les éléments d'histoire du terrain d'enquête afin de cerner les contextes d'accumulations et de créativités rituelles perçus en région betsileo (voir chapitre 1). Il s'agira ici d'identifier les processus de mondialisation qui modèlent le paysage socio-religieux : via le regard historique et celui des représentations du rapport au monde. De ces processus découlent la singularité d'être malgache en rapport au monde, et d'en faire quelque chose de plus complexe qu'un espace entre Asie et Afrique, comme il l'a déjà été abordé en introduction générale. Le deuxième chapitre présentera ces modalités constituant le paysage religieux betsileo.

Les photos d'ouverture de ce chapitre nous éclairent sur les thérapeutes du religieux betsileo dans leurs complexités, bien qu'ils soient pour beaucoup englobés dans la catégorie de « devins-guérisseurs », et dont les exorcistes du mouvement du Réveil protestant font partie. Cette première partie propose une mise en contexte des différents guérisseurs, acteurs du champ religieux betsileo, c'est-à-dire, des devins-guérisseurs aux pratiques diversifiées ainsi que les exorcistes du mouvement de Réveil protestant (voir chapitre 3). Le quatrième chapitre ouvre la question des soins au regard de la contemporanéité, qui dans notre cas prend la forme de la biomédecine. L'itinéraire de soin d'Hasina, une jeune malade, permettra de comprendre comment les apports technologiques de la biomédecine sont possibles dans un lieu de culte aux esprits de la nature. Enfin, il sera question du regard posé sur les soins magico-religieux assimilés à la sorcellerie par les nouvelles Églises (*sekta*).

# Chapitre 1. Histoire religieuse de la région Betsileo

## *Introduction*

L'histoire religieuse de la région betsileo nous informe sur le religieux malgache dans sa réaction et sa (re)création face au colonialisme français, mais également dans la formulation d'une singularité religieuse locale née de la colonisation merina.

C'est des incursions missionnaires, du protestantisme anglais et norvégien au catholicisme français, et de la présence militaire merina que le mouvement de Réveil est né. Il est primordial de replacer ces mouvements religieux dans leurs contextes afin d'analyser des pratiques extra-régionales telles que la transe de possession par des esprits sakalava du Nord-Ouest de Madagascar, ou encore, la malgachisation des codes missionnaires norvégiens par un devin-guérisseur repenté. Ces bases historiques sont la clé de compréhension des données ethnographiques à suivre.

## **1.1. Les colonisations de la région Betsileo**

### *a. L'empire Merina*

Le roi merina Andrianampoinimerina, durant son règne de 1787 à 1810, a voulu étendre son royaume de l'actuelle région de l'Imerina, celle de la capitale Antananarivo, et unifier toute l'île sous son pouvoir. Il a donc élaboré une politique guerrière de colonisation et a entamé un projet de conquête en rassemblant progressivement les multiples royaumes des différentes régions sous sa seule autorité.

Avant la conquête merina, la région Betsileo était régie par de nombreuses royautés locales, appelées *hova*. Les rois betsileo ont été placés sous le *fanjakana* (l'organisation politique<sup>16</sup>) d'Andrianampoinimerina, par le biais de chefs alliés au pouvoir ou d'émissaires merina. Une particularité de vocabulaire concorde avec l'ambition du roi merina, le terme *hova*, désignant le souverain en langue betsileo, définit les roturiers en langue merina (la noblesse est nommée *andriana*). Les statuts sociaux betsileo au XIX<sup>ème</sup> siècle étaient divisés en trois rangs : les *hova* donc, les *olompotsy* (« hommes blancs ») qui sont les roturiers, les hommes libres et enfin les *andevo*, les esclaves (Dubois, 1938 : 554 ; Razafindralambo, 2008, entre autres). Bien qu'officiellement disparues, ces catégories sociales conservent une importance dans la filiation des devins-guérisseurs comme nous le verrons plus loin, et dans les interdits maritaux

---

<sup>16</sup> Également employé aujourd'hui pour désigner l'État et son administration.

(Regnier, 2012). Pour Clarisse Rasoamampionona, il s'agit de la raison évoquée actuellement, par des parents Betsileo pour refuser la main de leur fille à un homme originaire d'une lignée merina, ou d'empêcher leur fils d'épouser une femme merina, car « ce sont ceux [...] qui sont les vainqueurs et qui ont humiliés les Betsileo dans l'histoire » (2004 : 138). Ces statuts sociaux différents renvoient également à des systèmes politiques différents entre le pouvoir centralisé merina et les royautes de l'Isandra, du Lalangina et du Vohibato (les trois principaux royaumes constituant les sous-régions du Betsileo<sup>17</sup>) : « les traditions de l'Imerina et du Betsileo révèle deux systèmes politiques différents. Les traditions royales merina tendent vers l'unification du royaume, Les trois royaumes betsileo ont eu une existence séparée avant et après la conquête par les Merina, et leurs traditions issues d'une ancêtre commune soulignent l'unité de leur origine » (Razafindralambo, 2008).

Malgré ces éléments divergents, les similitudes et une proximité géographique et culturelle rapprochant les Merina et les Betsileo ont fait de ces derniers, les premiers à subir l'annexion voulue par Andrianampoinimerina. Ces similitudes étaient un moyen de faciliter sa domination. L'assimilation du modèle merina a en effet été plus aisée que dans d'autres régions, comme dans les îles de Nord-Ouest où les princes sakalava ont demandé le protectorat français afin de garder une certaine indépendance face au pouvoir merina. Cependant, les Betsileo ne se sont pas soumis aussi facilement que l'espérait le roi, et une suite d'événements de résistance a justifié leur appellation « Betsileo », « les nombreux invincibles<sup>18</sup> » (Evers, 2000 : 447). À la mort d'Andrianampoinimerina, en 1810, trois des quatre royaumes Betsileo étaient déjà annexés. Il laisse à son fils, le roi Radama I<sup>er</sup>, dont le règne s'est étendu jusqu'en 1828, un testament politique sous la forme d'une maxime : « *ny ranomasina no valamparihiko* » (« la mer sera la limite de ma rizière »), ce qui impose explicitement la poursuite de l'entreprise. Testament que Radama I<sup>er</sup> s'empresse de réaliser puisqu'en 1817, tout le Betsileo est sous sa domination. Il se proclame alors « roi de Madagascar » (Deschamps, 1968 : 39). Cette politique englobante se poursuit après sa mort avec le règne de son épouse Ranaivalona I<sup>ère</sup> de 1828 à 1861. Et continuera jusqu'en 1895, moment où l'empire colonial français va imposer sa politique. Ce phénomène dans son acception religieuse, a été analysé par Marie-Pierre Ballarin dans son étude de la région Sakalava (au Nord-Ouest de Madagascar) :

« le système d'administration merina en pays sakalava a été caractérisé par la volonté des conquérants d'intégrer un certain nombre de traits des populations soumises, tout en imposant

---

<sup>17</sup> Voir carte et tableau récapitulatif des devins-guérisseurs mentionnés dans le texte, en annexe 1, pp.513-514.

<sup>18</sup> *Be* : beaucoup, nombreux, *tsy* : marque de la négation, *leo* : idée d'être vaincu, transplanté.



sa marque. Sans vouloir gouverner avec l'aide des anciennes autorités royales, bien affaiblies cela dit, il s'est engagé dans une administration indirecte, plutôt souple, et n'a pas hésité à participer aux rites pour accaparer la symbolique royale à son profit. Le pouvoir colonial français se pose, lui, la question de la suppression ou du maintien des autorités traditionnelles » (2006).

La ville de Fianarantsoa a été historiquement fondée en 1830 par le pouvoir royal et conçue sur le plan de la ville de Tananarive avec ses collines habitées et son lac artificiel Anosy, afin de créer une capitale provinciale permettant d'assimiler au pouvoir merina plusieurs royaumes du Sud de l'île. Le toponyme « Fianarantsoa » est souvent traduit par « là où l'on apprend bien » en référence aux nombreuses structures estudiantines et aux intellectuels locaux, mais l'historienne Françoise Raison-Jourde y voit plutôt là la politique d'assimilation et donc de reproduction des conduites sociales merina et propose une tout autre traduction : « là où l'on imite » (1991 : 407). Le nom de la ville est basé sur la racine du verbe *mianatra* qui signifie à la fois « apprendre », « aller à l'école » et « imiter ». L'hypothèse de Françoise Raison-Jourde semble alors plus appropriée au regard de l'Histoire de la région Betsileo et des tentatives d'acculturation venues de l'Imerina.

La vague colonisatrice Merina du XIX<sup>ème</sup> siècle visait à assimiler les Betsileo. Les nombreuses similitudes culturelles entre Merina et Betsileo, et la domination de la royauté par l'esclavagisme ont contribué à une tentative de dissolution de l'identité betsileo dans l'identité merina. Leurs ressemblances ont rapidement fait des Betsileo, une sous-catégorie des Merina. Étant perçus comme ruraux, pauvres sans éducation (entendu péjorativement) et soumis en esclavage, les Betsileo ont été catalogués comme des « sous-Merina », « ces gens dont on [*sous-entendu : le pouvoir royal merina*] dit d'ordinaire : 'un Betsileo qui ne reconnaît [*même*] pas un sou' » (Raison-Jourde, 1991 : 427). Nous pouvons remarquer une volonté de créer un premier clivage régional entre *modernité* et *tradition* interne au pays, précurseur de celui qui placera tous les Malgaches dans la traditionalité péjorative de la vision coloniale. Le développement d'un sentiment d'infériorité n'a pourtant fait que décupler les particularités culturelles betsileo bien distinctes en opposition à ces stéréotypes. Cependant, les représentations nationales et les discours qui réduisent les Betsileo à des riziculteurs au fort accent dialectal risible ancrés dans la « brousse reculée » (appelés les *kiambala*<sup>19</sup>), persistent encore aujourd'hui. Me rendant dans d'autres régions de Madagascar et conversant en

---

<sup>19</sup> Formé d'après le terme betsileo *ambala* désignant le village et la terre ancestrale. La racine de cette expression est *vala* qui signifie « l'enclos aux zébus » en malgache officiel, ce qui ajoute à la dépréciation à laquelle sont sujets les Betsileo.

malgache avec un accent et des expressions betsileo m'a valu d'être la risée de mes interlocuteurs. Comment une *vazaha* (« étrangère »), qui plus est étudiante, peut-elle avoir des caractéristiques de paysans betsileo ? Cela semble totalement antagoniste. Cette image qui perdure est également soulignée par Luke Freeman : « les Betsileos étaient conscients que les autres Malgaches avaient coutume de les décrire comme des benêts de village » (2004 : 95), ou encore, « d'ignorants qui ont tout à apprendre, d'enfants insensés qui doivent être fermement dirigés [par les dirigeants merina] » (Raison-Jourde, 1991 : 420). Durant la période d'occupation merina, la région Betsileo a été un véritable réservoir d'esclaves pour les rois. Les Betsileo ont été réduits à la condition « 'd'andevon'ny Hova' : 'd'esclaves du souverain' » (Ottino, 1998 : 584), destinés à travailler les terres arables. C'est alors que, selon le sociologue Henri Rasamoelina, « la société Betsileo est en transition », son mode de vie agricole évolue « de la communauté villageoise aux structures centralisées » de l'État Merina (2007 : 45) ; avant de revenir à la gestion communautaire au moment de la chute de la monarchie. L'influence des Merina s'est par ailleurs, poursuivie lors de la colonisation, puisque les autorités françaises ont traité avec la royauté en place. Quelques 20 000 administrateurs malgaches ont été employés par l'administration coloniale française dont 95% de Merina.

### ***b. Les empires coloniaux français et anglais : l'implantation chrétienne et l'anticléricalisme républicain***

Madagascar a longtemps été au cœur des convoitises coloniales françaises et anglaises. Les deux puissances européennes se sont affrontées à deux reprises, chacune voyant une légitimité à sa présence et à sa possession du territoire. Après la guerre de 1783, une seconde guerre franco-anglaise éclata dans l'océan Indien pour prendre fin en 1815 avec le traité de Vienne qui marqua la fin de la traite des esclaves et le partage des îles suscitant le conflit. L'île Bourbon (actuelle île de la Réunion) devint française, l'île Maurice revint à la Grande-Bretagne et la présence d'intérêt français à Madagascar fut reconnue. La Convention de Zanzibar du 5 août 1890 reconnaît le protectorat français et règle définitivement le conflit franco-anglais ; ce statut administratif aboutit à la colonisation française de Madagascar entre le 6 août 1896 et le 26 juin 1960<sup>20</sup>. Dès lors, les autorités catholiques (françaises) et protestantes (anglaises) se sont opposées par le biais du prosélytisme. Le mot d'ordre était de dépeupler les lieux de culte et les écoles de l'adversaire, et que cela soit le plus ostensible possible. À Fianarantsoa, la présence protestante fut la première présente avec l'arrivée des

---

<sup>20</sup> Après avoir été décidée le 14 octobre 1958.

Anglais et l'édification du premier temple en 1859, puis vinrent les Français catholiques et la première église en 1871. Arrivés massivement, les missionnaires chrétiens se sont donc installés sur l'île. Ils ont investi, dans un premier temps, les villes portuaires et les îles périphériques, leurs points d'accostage, puis Tananarive, et petit à petit, toutes les régions malgaches. Cet élan évangéliste a rencontré un premier frein politique totalement indépendant de Madagascar, venu de France : en 1789, la Révolution Française a, en effet, bloqué l'envoi de missionnaires dans ce que la France appelait « les îles ». L'implantation chrétienne a été mise en œuvre avec la création de la Compagnie française des Indes orientales dès 1642, et le premier catéchisme en langue malgache a été rédigé dès 1657. Les missionnaires ont été confrontés à des attitudes variées de la part des souverains qui se sont succédés au pouvoir pendant cette période. La chrétienté a tour à tour été acceptée, tolérée ou refusée.

Le roi Andrianampoinimerina a vu l'entreprise des missionnaires avec méfiance et a tenu ces « étrangers » à distance de son royaume. Son fils Radama I<sup>er</sup> a, au contraire, permis une large expansion du christianisme. Il a voulu par ce biais, accroître sa puissance sur l'île en traitant avec Sir Robert Farquhar<sup>21</sup>, le gouverneur britannique de l'île Maurice, afin de faire venir des instituteurs et des artisans, pour valoriser l'éducation et les techniques des puissances européennes. Cependant, le plan que Radama I<sup>er</sup> a conçu ne comprenait pas la christianisation. D'après les travaux de Vincent Huyghues-Belrose, il est possible d'affirmer que le gouverneur de Maurice, « évangélique de la première heure » aurait malgré tout envoyé des artisans missionnaires à Madagascar (2001 : 113). En plaçant sous son contrôle les missions chrétiennes d'Antananarivo, Radama I<sup>er</sup> a souhaité réduire leur influence et donc, en extraire seulement des arrangements permettant l'ouverture de Madagascar au commerce extérieur. Dans ce contexte où le roi pensait profiter des missionnaires, ces derniers utilisaient l'enseignement et l'alphabétisation pour inculquer la doctrine chrétienne et ainsi évangéliser leurs auditeurs, par le biais de « processus de traduction culturelle opérant depuis près de deux siècles pour rapprocher un christianisme importé, d'origine et d'obédience variées, de pratiques et de perceptions ancrées dans le contexte des interactions sociales et des rapports politiques » (Blanchy, 2010 : 135).

Chacun pensant être le seul bénéficiaire de son action, les acteurs se sont trouvés dans une double manipulation. En contrepartie de sa politique d'ouverture sur l'Europe, le souverain

---

<sup>21</sup> Le 11 octobre 1820 est mis en pratique le traité signé entre Farquhar et Radama I<sup>er</sup> visant à apprendre les techniques et le travail européens aux Malgaches.

entrepris d'interdire officiellement le baptême. Au décès de Radama I<sup>er</sup>, survenu en 1828, son épouse, Ranaivalona I<sup>ère</sup>, lui succède. Elle constate alors que le travail missionnaire prend de l'ampleur ; ce qui la conduit à interdire les ouvrages publiés par les religieux, avant d'interdire à ses sujets la pratique chrétienne dans son royaume, le 1<sup>er</sup> mars 1835, lors d'un grand *kabary* (« discours fleuve ») public (Raison-Jourde, 1991 : 139). Suite à l'interdiction des ouvrages chrétiens, des distributions clandestines ont commencé à s'organiser. Les traductions de liturgies en langues vernaculaires et leurs diffusions (*Ibid.* : 140) démontrent le rôle non négligeable tenu par le scripturalisme dans la christianisation de Madagascar. Par ailleurs, une comparaison est possible avec le contexte afro-brésilien où Stefania Capone remarque également les changements religieux opérés par lors de l'utilisation des textes :

« on passe d'une culture, où la parole est porteuse de la force sacrée et où les connaissances sont apprises tout au long des années passées dans le groupe de culte, à une culture qui s'appuie sur un ensemble de systématisation de son univers religieux, produite [...] par les chefs des cultes » (1999 :142).

Cet impact des textes marque une systématisation des écrits dans un but de légitimation et d'affirmation des croyances par des explications « sacrées » et par conséquent présentées comme incontestables. Selon Clarisse Rasoamampionona, c'est suite à cela que les premiers missionnaires sont arrivés dans la région Betsileo : « la fuite des chrétiens venant d'Antananarivo lors de la persécution des chrétiens par la reine Ranaivalona I<sup>ère</sup> (1828-1861) a accéléré l'implantation de la religion chrétienne dans cette région » (2004 : 81).

Le souverain Radama II, régnant de 1861 à 1863, opte pour une approche toute différente. Il réserve un accueil chaleureux aux Chrétiens à un moment où les conflits entre catholiques et protestants, autrement dit entre les Français et les Anglais, entraînent indéniablement les convertis malgaches, se font sentir. Il parvient signer deux traités de « libertés d'action des missionnaires et de liberté religieuse des chrétiens malgaches » (Jøranli, 1995-1996 : 295). Il signe le premier avec les Français, le 12 septembre 1862, et le second avec les Anglais, le 5 décembre de la même année. Par la suite, la négation du culte des ancêtres va se faire de plus en plus ressentir officieusement, jusqu'au 1<sup>er</sup> avril 1868, où la reine Ranaivalona II remplace les *sampy* royaux (« palladium ») de la salle du trône par une bible protestante. Les Églises chrétiennes de Madagascar sont désormais reconnues au grand jour et se voit octroyer l'honneur de devenir la religion royale. L'apogée sera le 29 février 1869, lorsque la reine et son premier ministre reçoivent le baptême protestant, rapidement suivis des principaux dirigeants merina. Cet événement entraîne une vague importante de ralliement à l'obéissance protestante. La croisade contre les croyances ancestrales se poursuit en septembre 1869, par la

destruction publique par autodafé des *sikidy* (« géomancie, technique de divination ») et des *sampy* royaux, et pose simultanément la première pierre du temple du *rova*, le palais royal situé sur les hauteurs de Tananarive (Raison-Jourde, 1991 : 316-317). Ses déclarations évoquent une liberté religieuse dirigée, c'est-à-dire, une ouverture des pratiques culturelles et religieuses laissées aux choix de chacun. Ceci vise à renvoyer une image christianisée de son pays aux puissances coloniales européennes, lui permettant (au même titre que certains de ses prédécesseurs) de concrétiser des relations politiques et commerciales.

En 1883, éclate la première guerre franco-malgache. La dernière reine régnante, Ranavalona III, venant d'accéder au trône (et qui le conservera jusqu'en 1897), expulse alors les missionnaires catholiques français<sup>22</sup> jusqu'en 1886. Ce conflit est crucial pour le retour du culte des ancêtres dans les sphères du pouvoir royal. En effet, cette guerre est centrée sur la revendication par les Français du droit d'ancienneté de leur présence sur l'île, censé leur conférer des droits de propriété des terres et des libertés de commerce. La terre, la *tanindrazana* (« terre des ancêtres ») est l'emblème le plus marquant du culte des ancêtres. Il est formellement interdit pour les Malgaches de céder sa terre (d'après l'héritage foncier et la possession des terres ancestrales) à des étrangers, sous-entendu qu'ils sont non-lignagers. L'emploi du terme « étranger » nécessite ici une explication; il est entendu au sens que lui donne les Malgaches, dans le contexte des membres de la famille élargie issus des mêmes ancêtres locaux ; quiconque n'est pas apparenté à cette terre ancestrale est un étranger (*vahiny, vazaha*), quand bien même il serait un voisin proche (lui aussi Betsileo). Pour en revenir au conflit opposant Français et Malgaches, la reine a donc invoqué cette raison et l'a élargie à l'intégralité du territoire malgache pour appuyer ses revendications : ces terres appartiennent aux ancêtres et il est hors de propos qu'elles deviennent la propriété des Français. La seconde guerre franco-malgache est déclarée en 1895 et prend fin en 1896. Une nouvelle fois, les prêtres français sont expulsés. Cette fois l'autorité régnante précise qu'ils sont expulsés en qualité de Français et non de représentants de l'Église catholique ; la religion est ici un prétexte. Le catholicisme malgache continue néanmoins d'exister, et se développe même hors du joug des missionnaires européens, alors qu'en parallèle un retour au culte des ancêtres apparaît. L'expulsion des missionnaires marque un changement dans le champ religieux, en ce sens, l'historien Claude Prudhomme remarque, d'un point de vue générale sur la colonisation, que « l'effacement progressif de la frontière traditionnelle entre missionnaires

---

<sup>22</sup> L'ordre d'expulsion des missionnaires catholiques à Fianarantsoa date du 6 juin 1883 et leur retour du 6 mai 1886 (Noiret, 1999 : 55 ; 86).

occidentaux ‘blancs’ et clergé indigène ‘de couleurs’ est la première conséquence de la nouvelle sociologie cléricale catholique » (2001 : 24).

Dès le statut de colonie française officialisé le 6 août 1896, le Général Gallieni en prend la tête. Il doit faire face aux rapports toujours tendus entre catholiques et protestants, sans opter pour une solution d’apaisement particulière ; quant au culte des ancêtres, il tente de supprimer ce qu’il qualifie de « coutumes contraires à l’humanité » (Léry, 2001 : 15). Didier Mauro et Émeline Raholiarisoa soutient même que les églises étaient remplies « de « fidèles » sous la menace de tirailleurs auxiliaires coloniaux » (2000 : 83-84). Le discours sur les liens entre religions et État change radicalement avec l’arrivée du nouveau gouverneur Victor Augagneur, en 1905. Ce dernier est un fervent partisan de la séparation de l’Église et de l’État opérée en France cette même année. Il se fait l’émissaire de l’anticléricalisme républicain à Madagascar, il souhaite particulièrement agir sur les Hautes-Terres, fortement christianisées. Dès novembre 1906, Victor Augagneur ordonne la fermeture des écoles se trouvant dans les églises (une grande majorité à cette époque) sous deux mois, au profit d’un programme d’éducation laïque ; et ce, malgré la constitution de la III<sup>ème</sup> République française et la convention de Zanzibar garantissant la liberté de culte. Il gouverne la colonie malgache jusqu’en 1910 et conclue son rapport sur « les missions et la question religieuse à Madagascar » et des *ombiasa* (« devins-guérisseurs ») ainsi :

« *ombiasy*<sup>23</sup> d’hier, sous l’égide des fétiches ancestraux, représentaient l’âme nationale indigène, ennemie de l’envahisseur ; pasteurs de demain, sous la bannière chrétienne, personnifieront encore l’âme nationale indigène, ennemie de l’envahisseur » (1907 : 59).

Durant cette même période, des groupes de résistance au colonialisme s’organisent. Ces mouvements comprennent l’organisation de nombreuses cérémonies ancestrales, mais aussi sous un aspect plus radical, des actions comme celles du mouvement insurrectionnel et patriotique des *Menalamba*. Tout d’abord dirigé contre l’occupation française, ils s’étendent ensuite à tous les Européens présents et aux religions qu’ils ont imposées. Leurs actions se traduisent par de nombreux assassinats de prêtres et de pasteurs ; ils disent agir au nom de l’esprit de la défunte reine Ranaivalona III.

Après la seconde guerre mondiale et jusqu’à l’Indépendance, les Églises malgaches prennent de l’autonomie par rapport aux missions européennes ; les missionnaires *vazaha* (« étrangers ») sont de plus en plus remplacés dans leurs fonctions par des religieux

---

<sup>23</sup> Ce terme désigne les devins-guérisseurs, nous avons fait le choix de l’orthographe *ombiasa* plus cohérent avec le parler betsileo.

malgaches. L'empire colonial français qui a suivi l'hégémonie Merina, a vu la réduction des différences identitaires entre les régions. Un regroupement de la population s'est opéré sous la bannière malgache en résistance à l'opresseur français. Le gouvernement colonial a par ailleurs établi les frontières entre les dix-huit groupes ethniques (toujours d'actualité) qu'il a lui-même défini, dans le but certain de diviser les Malgaches « pour mieux régner ». Précisons que le nombre de dix-huit groupes est assez aléatoire, inexacte et surtout réductrice. Par exemple, Henri Dubois, au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, compte 78 groupes d'appartenances (*foko*) *betsileo* (1938). L'administration a également formé des Malgaches aux postes de fonctionnaires afin de minimiser l'élan d'appartenance nationale : le fait « d'être malgache » comme réponse ou résistance à l'occupant. Luke Freeman remarque que « le but du gouvernement était de créer des auxiliaires administratifs qui constitueraient le lien entre le gouvernement et le peuple, intérioriseraient les valeurs européennes, et se soumettraient idéologiquement et politiquement à la domination française » (2004 : 99). Ces stratégies identitaires ont essentiellement pris une forme symbolique, par la réaffirmation des cultes ancestraux et le recours aux pratiques traditionnelles ostentatoires. Ces périodes de colonisations ont donc fortement modifié le paysage religieux, tant dans sa visibilité que dans l'adoption de pratiques nouvelles.

## **1.2. Les mouvements religieux dans leurs contextes**

### ***a. Diffusion et réception du protestantisme***

Au XVI<sup>ème</sup> siècle, Madagascar n'est qu'une escale pour les expéditions européennes (portugaises, anglaises et hollandaises). Les missionnaires catholiques s'y sont arrêtés dès 1613 par le biais du jésuite italien, le père Luciano Mariano (Burguet, 2010), puis en 1795 avec les missionnaires protestants envoyés depuis l'Angleterre par la *London Missionary Society* (LMS). D'autres missions protestantes sont venues de Norvège avec la *Norwegian Missionary Society*<sup>24</sup> (NMS) implantée dès 1866 (Raison-Jourde ; 1978 : 525). Les routes des conquêtes religieuses ne se sont jamais distinguées des routes marchandes et de conquêtes politiques. Ainsi les voies qui conduisent de l'Ouest à l'Est, vers Madagascar, ont été dépendantes d'une dynamique commerciale, dans tout l'océan Indien, et du contexte géopolitique du XVIII<sup>ème</sup> siècle. D'abord lieu d'escale à la fois estimée et redoutée,

---

<sup>24</sup> Je renvoie ici à l'ouvrage de Vincent Huyghues-Belrose (2001).

particulièrement sur les côtes Ouest, l'île de Madagascar est devenue, du XVI<sup>ème</sup> siècle au XVII<sup>ème</sup> siècle, un pôle de colonisation (Huyghues-Belrose 2001 : 39). Les missionnaires

« étaient venus pour procéder au sacrifice de la culture païenne, au nom de l'Évangile [...] L'Église malgache était née de la persécution et non de la prédication, les chrétiens martyrs ont porté le témoignage d'une église nationale malgache, affranchie de la tutelle des missionnaires étrangers » (Huyghues-Belrose : 8-9).

Les missionnaires n'ont pas fondé l'Église malgache, mais ont tenté de transmettre le message global promis à toutes les nations par l'Église protestante. En 1810, sous le règne de Radama I<sup>er</sup>, l'Imerina fut le théâtre d'action de la LMS ; les missionnaires se sont alors mis au service du Royaume de Madagascar. La proposition d'évangélisation de la LMS se développait selon trois axes : l'enseignement livresque, l'éducation religieuse et l'apprentissage de diverses techniques de manufacture (*Ibid.*, 2001 : 14). En 1827, Radama I<sup>er</sup> lui-même avait stoppé la pénétration du protestantisme en Imerina. Le roi, dans un souci politique (nous l'avons vu plus avant), a demandé aux missionnaires non pas des fusils déjà ouverts mais leur technique de fabrication afin de développer des manufactures à Tananarive. La mission de Tananarive fut donc placée sous le contrôle du souverain. Les missionnaires présents à Madagascar de 1820 à 1828 avaient l'espoir de convertir un jour Radama I<sup>er</sup> et de faire de Madagascar un « royaume chrétien ». Mais l'autorité de Radama I<sup>er</sup> était trop forte. « Le contrôle qu'il exerçait sur les écoles et les activités des missionnaires, était trop étroit pour que ceux-ci songent, avant sa mort, à constituer une église et à décréter l'autonomie d'un domaine religieux sous leur contrôle en face du pouvoir d'un monarque de droit divin » (*Ibid.*, 2001 : 282). Maurice Bloch, quant à lui, définit cette mission dans ses aspects techniques et d'enseignement, comme une aide de prestige, *prestige help* (1971 : 21),

« d'où ne pouvait pas naître une économie industrielle parce que les ateliers et les compétences n'étaient utilisés qu'à la production d'objets de luxe pour la Cour et parce qu'ils étaient soutenus et financés de l'extérieur » (Huyghues-Belrose, 2001 : 322).

En 1827, l'encadrement missionnaire protestant à Tananarive fut extrêmement important, avec un pasteur pour 3 000 à 4 000 habitants, à ceux-là s'ajoutent les artisans missionnaires qui avaient des fonctions de catéchistes. La première congrégation religieuse malgache a été formée en 1831.

Après une phase de rejet du christianisme entre 1835 et 1861, période où les « chrétiens malgaches furent considérés comme des opposants politiques puisqu'ils rendaient un culte à des personnages étrangers et non aux ancêtres royaux et certains furent martyrisés » (Blanchy, 2010 : 138), l'État s'ouvrit de nouveau aux missionnaires, jusqu'à la conversion au



protestantisme de la reine Ranavalona II en 1869. Dès cette date, les sociétés missionnaires se sont installées dans l'île (Razafindralambo, 2008). Durant la période qui va de 1861 à 1920, les missionnaires produisent la quasi-totalité des ouvrages imprimés sur le protestantisme à Madagascar.

La conversion du sommet du pouvoir en 1869 n'est pas seulement le choix personnel d'une souveraine mais d'un événement de portée nationale, « le christianisme est ensuite véhiculé largement par les agents du pouvoir jusqu'à la base et jusqu'aux provinces périphériques » (Raison-Jourde, 1991 : 7) ;

« la conversion de la Reine et de celles des 'gens du pouvoir' entraînent celle des sujets, persuadés que le lien de souveraineté implique qu'on soit 'un avec la Reine' en matière de 'prière' comme pour le reste » (*Ibid.*, 1991 : 293).

À partir de 1861, les Français utilisent des stratégies discursives associant les protestants aux Anglais et les catholiques aux Français, et surtout, à la fin du siècle, pour véhiculer la pression colonisatrice de la France (Huyghues-Belrose, 2001 : 33). Une autre étude historique ajoute que l'« on commence à employer deux expressions qui feront fortune : 'la prière des Anglais, la prière des Français'. L'enjeu consiste à obtenir du Roi qu'il se déclare officiellement pour l'un des camps étrangers, et du coup pour ses champions religieux » (Raison-Jourde, 1991 : 244-245). La LMS s'est installée en région Betsileo, à Fianarantsoa avec M. Richardson, en 1870 et la NMS, en 1875 (Thunem et Rasamoela, 2001, 1<sup>ère</sup> édition 1934 : 9). La station missionnaire de Soatanàna, le village betsileo fondateur du mouvement du réveil, a été fondée en 1877 par le norvégien Linde (Razaka, 2003 : 14) ; ouvrant ainsi la campagne betsileo au protestantisme norvégien.

### ***b. Processus de mondialisation et paysage socio-religieux Betsileo***

Arrivés par les côtes de l'île puis ayant ralliés Antananarivo, les missionnaires protestants de la LMS ne se sont implantés dans la région Betsileo qu'à partir de 1868, bien plus tardivement que leurs premières missions dans la région de l'Imerina. L'historienne Françoise Raison-Jourde évoque dès lors un protestantisme urbain et autoritaire apporté par les militaires merina en poste à Fianarantsoa (1991 : 410) :

« le poste tout nouvellement créé de Fianarantsoa, en Betsileo, dès 1831, avant l'interdiction du christianisme, les pratiques chrétiennes sont assumées au plus haut niveau par la femme du gouverneur, Rabodosoa, et par quatre militaires qui instituent avec quatre Betsileo convertis à leur contact des réunions de prière. La nomination d'un nouveau gouverneur, Rainitsizehena, en 1842, désorganise cette assemblée, en amenant des mutations de personnel, mais le nouveau venu est accompagné (sans le savoir ?) de deux ardents chrétiens, Rainikotobe et Ramahatsiena, qui convertissent sur place des compagnons (Adriantsalama, Ravahiny,

Rainimanga), et pratiquent régulièrement le baptême et la Cène. La dernière vague d'arrivants comprend Andrianaivoravelona et Ratovohery, tous deux futurs pasteurs » (*Ibid.* : 185).

En 1869, la présence militaire merina est si forte à Fianarantsoa et dans la nouvelle sphère chrétienne que seule une douzaine de chrétiens betsileo y sont répertoriés (*Ibid.* : 411). Peu à peu le processus de christianisation s'étend à la campagne betsileo :

« chaque temple de Fianarantsoa, devenu d'autorité église-mère, se trouve donc placé à la tête d'un district qu'il est censé administrer religieusement. La corvée au service de l'État impose son modèle pour la structuration de l'espace religieux, car le ressort de chaque église urbaine recoupe exactement le ressort tribal » (*Ibid.*).

En 1871, Fianarantsoa ne comptait aucun prédicateur betsileo, tous étaient issus des garnisons merina ; « de fait, le culte se présente sous une forme militarisée » (*Ibid.* : 416). La hiérarchie ecclésiale se trouve être une reproduction de la hiérarchie étatique et militaire. Si la participation physique des Betsileo est sollicitée, en revanche, ils sont maintenus en dehors des réflexions décisionnelles (*Ibid.* : 417). Entre 1875 et 1878, les zones rurales ont vu des temples être érigés au sein des villages, il s'agissait de la « phase majeure d'implantation rurale » (*Ibid.* : 418). Là où les bâtiments de la LMS, construits sous la contrainte du pouvoir merina par des Betsileo exploités sont tombés en ruines, car ces derniers exprimaient ainsi le refus de leur condition par le sabotage ; les édifices luthériens et catholiques, financés par ces missions, ont tenu bon (*Ibid.* : 419).

La christianisation de la région Betsileo et les attaques mises en place contre les rituels betsileo ont été une conséquence de « l'oppression militaire » merina (Raison-Jourde 1991 : 419). Les missionnaires remarquent cette situation et poursuivent la christianisation des Betsileo par des Betsileo (*Ibid.* : 424), dès lors les Catholiques et les missionnaires norvégiens progressent face aux missionnaires anglais, proches du pouvoir merina. Les Norvégiens ont défini la région Betsileo par sa zone commençant au Sud du fleuve Matsiatra, *atsimon'i Matsiatra* (Razafindralambo, 2008). Des responsables ont décidé, en 1876, d'envoyer en mission en Imerina pour prêcher devant la reine, douze prédicateurs betsileo (Raison-Jourde, 1991 : 426-427). Ces derniers seront surnommés les *apostoly* (« apôtres »), nous verrons plus loin que cette image a également été utilisée par Rainisoalambo, le fondateur du mouvement de Réveil. Les compétences d'orateurs des jeunes prédicateurs ont été très appréciées par la reine qui a vanté les qualités de l'apprentissage fianarois. Dès lors, le second sens de la racine *mianatra* (« apprendre ») du nom de la ville de Fianarantsoa prend place et justifie la traduction proposée le plus souvent aujourd'hui. D'après un courrier ramené à Fianarantsoa par les *apostoly* « tous les Betsileo doivent dorénavant « *mianatra* » (étudier) » (*Ibid.* : 428).

Les douze (comme ils sont alors nommés) ont entrepris une tournée en milieu rural pour recommander aux parents de scolariser leurs enfants.

Après des négociations avec la LMS, les missions luthériennes s'implantent à Fianarantsoa en 1875. Les missionnaires norvégiens « jouèrent habilement du fait que, l'influence de leur mère-patrie étant très faible sur le plan international, ils pouvaient agir sans qu'elle parût engagée » (*Ibid.* : 432-433).

Le religieux betsileo a pu s'adapter à un contexte socio-politique oppressant pendant plus d'un siècle, et a été pris dans l'état du christianisme des missionnaires norvégiens, français et anglais d'un côté et des croyances des conquérants merina de l'autre. Le paysage socio-religieux betsileo est intimement marqué par sa dimension thérapeutique, lui aussi ancré dans le territoire et l'ancestralité. Jean Benoist nous permet d'établir un pont dans ce déroulé historique entre l'arrivée des missionnaires chrétiens et leur incursion dans le thérapeutique, également lieu d'une forme de syncrétisme.

« telle 'médecine', tel prescripteurs de soin ne sont-ils pas les émanations d'une secte, et un des moyens par lesquels les sectes attirent de nouveaux adeptes ? Peut-être retrouve-t-on dans un nouveau cadre ce qui s'est semble-t-il toujours passé dans les rapports ambigus du religieux avec le médical ? Les premières tentatives de contact des missionnaires chrétiens avec ceux qu'ils aspiraient à convertir n'étaient-elles pas de construire un dispensaire, de distribuer des médicaments ? » (Benoist, 2007 : 125).

C'est dans ces lieux où se mêlent religieux et thérapeutique qu'est apparue la particularité de la malgachité du protestantisme.

### *c. « Être malgache » dans le monde actuel par-delà l'afro-asiatisme*

Les incertitudes des historiens<sup>25</sup> sur, à la fois la datation et les provenances, des premiers peuplements de Madagascar font toujours débats. D'Afrique de l'Est ? D'Asie du Sud-Est ? voire même de Chine ?<sup>26</sup> Si les apports linguistiques et culturelles révèlent une langue malayo-polynésienne aux influences indonésiennes, bantoue et swahili auxquels se sont ajoutés au fil de l'Histoire des apports sanskrit, arabe, anglais et français. Ces influences variées se retrouvent également dans les techniques (agricoles, pastorales et maritimes) ainsi que les activités religieuses (calendrier lunaire, art divinatoire astrologique) aux références lointaines, la singularité et l'hétérogénéité malgaches qui en sont issues perdurent sans

---

<sup>25</sup> Je renvoie aux querelles par articles interposés, notamment : Ottino Paul et Molet Louis, 1972, « Madagascar entre l'Afrique et l'Indonésie (Discussion) », *L'Homme*, tome 12 n°2. pp. 126-135. Mais aussi au tableau proposé par Paul Ottino (1974 : 148-149).

<sup>26</sup> Louis Molet conclura son article sur une référence faite à de la porcelaine d'importation et non sur un mouvement humain (1974 : 138).

équivoque. « Il y aura encore bien des choses à trouver et à dire à propos de l’Afrique et de Madagascar, mais il faut une culture ethnologique et historique qui embrasse non seulement l’Afrique sud-orientale mais aussi l’Asie du Sud-Est » (Molet, 1972 : 131).

Il s’agit désormais de regarder au-delà des clivages et/ou idées persistantes portés par le concept d’aire culturelle. Il serait réducteur de chercher à entrer dans une des « cases » prévues par le découpage géographique (ce qui amputerait ce terrain de recherche de certaines de ses composantes), tant au niveau de la recherche empirique que de celui des échanges scientifiques. En somme, les études malgachisantes doivent prendre en considération que « les origines asiatiques et africaines des Malgaches autorisent plusieurs comparaisons géographiques » (Blanchy et Rahajesy, 2001 : 28).

La liberté que permet la linguistique a permis de former de nombreux néologismes sur le modèle de la racine du référent identitaire et des suffixes –itude ou –ité, tel que l’indianité utilisée par Jackie Assayag (1999 : 71) ou l’africanité analysée par Stefania Capone (1999) et André Mary (2008), pour prendre des exemples de la littérature anthropologique, mais il en existe bien sûr beaucoup d’autres. Ces termes sont utilisés comme vecteur de valeurs traditionnelles, et sont porteurs de messages allant du politique, au social en passant par le religieux. Leurs conceptions récentes y incluent parfois la chrétienté, considérée comme faisant partie de la « malgachitude » de nombreux Malgaches, particulièrement avec des Églises comme celles du *fifohazana*. La malgachité et la malgachitude se subdivisent en sous-catégories régionales, il arrive que les politiciens, les responsables religieux ou le discours populaire parlent, par exemple, de merinisation, utilisée le plus souvent dans le contexte politique (Raison-Jourde et Roy, 2010 : 392). Suivant ce schéma, nous formulons l’idée de « betsileoité ». Aucun terme relatif aux Betsileo, n’est formulé<sup>27</sup> ni dans les propos revendicatifs, ni dans la littérature. Le statut de ce concept est *etic*, d’un point de vue *emic*, seul le terme vernaculaire « Betsileo » est utilisé.

### *c.1. La « malgachisation » de la société*

Après l’Indépendance, des démonstrations d’affirmations identitaires ont pris sens dans l’opposition entre « côtiers » et « gens des hauts plateaux », et suivant une échelle encore plus réduite entre les Merina et les Betsileo. Bernard Schlemmer parle même d’une « prodigieuse explosion des affirmations, des revendications identitaires » dans les années 1980 (1995 :

---

<sup>27</sup> Tout du moins à ma connaissance, ni à celle de l’anthropologue betsileo Clarisse Rasamampionona avec qui ce néologisme en question a été proposé lors d’une discussion en 2007.

129), et pour Malanjaona Rakatomalala, la « pluriculture malgache » est un « sujet à la mode » (2000 : 106).

L'apparition d'une terminologie particulière a accompagné ces démarches de reconnaissance et d'existence sociale et politique. Le terme de malgachisation est apparu lorsque le clergé chrétien s'est « malgachisé » en lieu et place des représentants européens du culte. Mais il a été relancé par les communistes malgaches et a pris toute son ampleur, lors de la grande grève de 1972, qui reprochait à la 1<sup>ère</sup> République malgache d'avoir institué une « pseudo-indépendance » et de mettre en avant la « culture française », plutôt que l'« identité malgache ». La grande manifestation du 13 mai 1972 à Tananarive revendiquait une malgachisation de l'enseignement et avait pour slogan : « une malgachisation complète et immédiate ». Les manifestants refusaient également la soumission économique aux firmes françaises toujours présentes sur place, qualifiées de « néocoloniales », et qui ont conservées leurs pouvoirs et leurs intérêts. Des répercussions ont atteint les Malgaches chrétiens alors baptisés : « victimes de lavage de cerveau », « marionnettes » ou « fils de Blancs » (Hübsch, 1993 : 446). Le changement politique provoqué par ce mouvement que « tout le monde suit comme une recherche d'identité. *Manao grevy*<sup>28</sup> ! » comme le souligne Clarisse Rasoamampionona<sup>29</sup>, en classe de Seconde dans un lycée d'Antananarivo à l'époque. Cette réaction « épidermique », toujours selon ses termes, s'est soldée par un grand bouleversement des programmes scolaires jusqu'ici francophones. Sous le régime colonial, le français était la seule langue officielle et d'enseignement, puis à l'Indépendance, le français et le malgache ont été décrétés langues officielles de la République. La Charte de la Révolution Socialiste du président Didier Ratsiraka notifie en 1975, « un bilinguisme de circonstance ». Depuis 1992, le bilinguisme est redevenu institutionnel.

Les nouveaux dirigeants pris dans le tourbillon de la grève générale et de l'adhésion populaire aux revendications des grévistes, ont opté pour une coupure totale d'avec le système précédent, par la malgachisation de l'enseignement publique. L'enseignement du programme scolaire (des plus petites classes à la terminale) est désormais dispensé en malgache. Or faute d'empressement à appliquer cette politique nouvelle, le résultat escompté, pour les écoliers (un apprentissage malgachophone et non plus francophone), ne fut pas obtenu. Les enseignants n'ont pas été formés à enseigner dans une autre langue (quand bien même elle est leur langue maternelle), mais ce fut également le cas des élèves. Un autre problème

---

<sup>28</sup> Action de grève, littéralement « faire grève ».

<sup>29</sup> Communication personnelle.

linguistique s'est posé, celui du manque de manuels scolaires et de vocabulaire scientifique en malgache pour enseigner l'algèbre ou la chimie par exemple. La création de néologismes approximatifs est selon Luke Freeman une des raisons de l'échec de cette politique (2004 : 96). Ceux qui ont vécu cette politique ainsi que les générations précédentes et suivantes parlent aujourd'hui communément de « génération sacrifiée » (Sharp, 2002) pour évoquer les écoliers de la malgachisation. L'échec de ce programme est aussi lié au contexte sociopolitique et économique de l'époque. En cette période de baisse de l'économie et de hausse du chômage, les jeunes ayant vécu cette transition scolaire ne parlaient plus le français et mal le malgache (du moins d'un point de vue de l'accès au monde professionnel, car ils ont débuté leur scolarité en français). D'autant que paradoxalement, l'enseignement supérieur continue d'être dispensé en français. Clarisse Rasoamampionona évoque une « bonne idéologie mais mal appliquée », et ajoute que, si la malgachisation a été trop pressée, elle aura été utile « pour réveiller les Malgaches »<sup>30</sup>. Cette politique linguistique a contribué par le biais de poèmes et d'ouvrages littéraires en langue malgache, à relancer les connaissances d'un héritage prôné, qui existait et demandait à être « retrouvé » par les nombreux manifestants. Une fois de plus, le scripturalisme a joué un rôle sociopolitique dans la réadoption des revendications identitaires et ancestrales, et a modifié les modes de transmission en introduisant la notion de « modèle » (Ortigue, 1981 : 120) de la tradition jusqu'alors orale.

L'ancien maire de la capitale et ancien premier ministre Guy Willy Razanamasy, entre autres, voit dans la politique de malgachisation, une politique de « merinisation » qui fait écho à la colonisation historique du pays par les Merina. Il reproche l'absence de régionalisme à ce système qui impose la langue dialectale merina à tous les groupes de Madagascar, au détriment des spécificités régionales; ce qui réinstaurerait un rapport de dominants/dominés. Certaines grandes villes du pays, dont le nom imposé par les colonisateurs perdurait, ont opté pour une double toponymie : c'est le cas de Tamatave (ville de la côte Est), rebaptisé Toamisina, et Diego-Suarez (ville de la pointe Nord de l'île), redevenu Antsiranana, ou encore, de Fort-Dauphin (port de l'extrême Sud), renommé Taolagnaro.

### c.2. Impacts sur le champ religieux

Par la suite, la malgachisation des membres du clergé des Églises chrétiennes a contribué à leur conférer une certaine autonomie face aux congrégations basées en Europe, et même face au Vatican (pour l'Église catholique) avec la nomination de religieux malgaches à des postes

---

<sup>30</sup> Communication personnelle, 2007.

de hautes fonctions au sein du clergé. La malgachisation du christianisme est perçue par le clergé malgache et par l'utilisation des textes saints en langue vernaculaire (bien qu'elle fût une des techniques d'évangélisation des missionnaires),

« le livre saint est devenu à Madagascar une représentation de la nation christianisée et attachée à cette identité ; il apparaît comme symbole national dans le monument commémorant la première impression de la Bible en malgache, en 1835 » (Blanchy, 2010 : 146).

Ce phénomène s'est amplifié au début des années 1960, avec les quatre sessions du Concile de Vatican II qui se sont tenues entre 1962 et 1965, sous l'égide du Pape Jean XXIII. Le concile coïncidant avec le mouvement de décolonisation et la montée des clergés locaux et la présence de cinq évêques malgaches dans le comité du concile, en a fait un événement historique alliant colonialisme et christianisme, ce qui a engendré une application rapide des décisions, à Madagascar. Vatican II prône la diffusion du message catholique en utilisant le modèle de l'inculturation, et reconnaît la « religion ancestrale » afin d'en retenir « ce qu'elle contient de bien » (Hübsch, 1993 : 453). Cela passe par l'élaboration de liturgies et de catéchèses en langue malgache, par le renouvellement des chants adaptés aux rythmes et instruments traditionnels. Ce catholicisme inculturé a certes permis un ancrage profond dans le champ religieux malgache, mais n'a en aucun cas annihilé, ni même fait reculer (car tel était son but en se rapprochant de la culture locale) les rites dits païens, incompatibles avec la foi chrétienne. Preuve en est que la pastorale locale s'affaire encore aujourd'hui à « régler la question des divinités de la nature, et à éradiquer cette mentalité-là »<sup>31</sup>, d'après le discours de Florent, un diacre malgache de la paroisse fianaroise d'Antamponjina. Tous les rites du culte des ancêtres ne sont pas considérés comme répréhensibles par les instances chrétiennes, même s'ils nécessitent une asepsisation de fond et de forme par le biais du syncrétisme. Le catholicisme tolère une forme de syncrétisme, contrairement au protestantisme qui *serait* exclusif dans sa pratique de la foi, nous verrons ce qu'il en est actuellement d'un point de vue empirique.

« Depuis le concile de Vatican II (1962-1965), le *famadihana*<sup>32</sup> est officiellement permis chez les catholiques au titre de l'inculturation, tandis qu'il reste interdit pour les protestants, bien que largement pratiqué. Aussi, une question lancinante, qui ressort régulièrement dans les journaux, taraude-t-elle certains Malgaches : les coutumes ancestrales (*fombandrazana*) sont-elles de l'idolâtrie (*fanompoan-tsampy*) ? » (Blanchy, 2010 : 149).

Les années 1960 sont un véritable tournant pour l'implantation de la chrétienté à Madagascar, outre le catholicisme qui vient d'être évoqué, le protestantisme s'est affirmé de manière

---

<sup>31</sup> Propos recueillis en 2007.

<sup>32</sup> Les secondes funérailles pratiquées sur les Hautes Terres centrales de Madagascar.

officielle et institutionnelle avec la création en 1968 de la FJKM, *Fiangonan'i Jesosy Kristy eto Madagasikara* (« Église de Jésus Christ à Madagascar »). Son conseil regroupe les Églises protestantes, et rappelons, en ouvrant une courte parenthèse contemporaine dans cette partie historique, que le président de la République destitué en 2009, Marc Ravalomanana siège en tant que vice-président de la FJKM. Le Conseil des Églises Chrétiennes à Madagascar, FFKM, *Fiombonan'ny Fiangonana Kristiana eto Madagasikara*, est créé le 2 janvier 1980, et réunie les représentants des Églises catholiques et protestantes. Ce conseil est formé de quatre branches de la chrétienté : l'Église catholique romaine, l'Église épiscopale de Madagascar (anglicane), l'Église luthérienne malgache (FLM<sup>33</sup>, *Fiangonana Loterana Malagasy*) et l'Église de Jésus Christ à Madagascar (FJKM<sup>34</sup>, Église réformée protestante)<sup>35</sup>.

La région Betsileo est le théâtre de création d'un mouvement chrétien indépendant et singulier. L'apparition du mouvement du *fifohazana* (« réveil ») date de 1894, à Soatanàna (à environ 40 kilomètres de Fianarantsoa) et est le fait de Rainisoalambo, un devin-guérisseur, fils de gardiens de *sampy*, ayant « reçu un appel » de Jésus Christ. Après Soatanàna, trois autres Églises toujours localisées dans les Hautes-Terres ou dans la proche forêt du Sud-Est, apparaîtront. La liste exhaustive des quatre centres du Réveil est : Soatanàna, Manolontrony, Farihimena et Ankaramalaza<sup>36</sup>. Le mouvement de Réveil est issu du protestantisme<sup>37</sup> et est intégré à l'Église luthérienne, comme à Ivory, en périphérie de Fianarantsoa où se trouvent une université protestante et une École pastorale fondée en 1893 par Lars Vig et Arne Valen, tous deux missionnaires et ethnographes<sup>38</sup> norvégiens (Blanchy, 2008b). Les disciples du *fifohazana*, sont appelés les *apostoly* (« apôtres »). Leur pratique repose sur la conviction que tout ce qui véhicule le mal (physique, social, etc.) y compris le recours aux devins-guérisseurs et autres entités malgaches, provient de l'action du Diable et des démons, toute mauvaise action ou entorse à la foi est alors sanctionnée. De plus, pour les membres du mouvement de

<sup>33</sup> La NMS est issue des missions protestantes : NMS (*Norwegian Missionary Society*), UNCA (*United Norwegianlutherian Church in America*) et LFC (*Lutherian Free Church*) (Rasolondraibe, 2010 : 136-137).

<sup>34</sup> La FJKM est issue des missions protestantes : LMS (*London Missionary Society*), MPF (*Mission Protestante Française*) et FFMA (*Friend's Foreign Mission Association*) (Rasolondraibe, 2010 : 136).

<sup>35</sup> L'influence de ce conseil au niveau national est très importante, dans le domaine religieux, bien sûr, mais aussi social et politique ; cela a été le cas au cours de l'Histoire et l'est toujours plus actuellement dans la difficile médiation visant la gestion du conflit entamé en décembre 2008.

<sup>36</sup> Nous y reviendrons plus loin.

<sup>37</sup> Ce mouvement revêt la même terminologie que les *awakening* américains, a des caractéristiques similaires (Keller, 2005 : 55-56), mais n'est pas séparé de l'Église protestante officielle.

<sup>38</sup> Pour plus de précisions sur le rôle des archives et leur utilisation comme données ethnographiques relevées par les missionnaires norvégiens, je renvoie au numéro thématique des *Ateliers du LESC* : Molinié A. et Mouton M-D. (dir.), 2008, « L'ethnologue aux prises avec les archives ». Et plus particulièrement à l'article de Sophie Blanchy, « Pratiques et représentations religieuses à Madagascar au temps de Lars Vig (missionnaire et ethnographe), 1875-1903. Textes et contexte ».



Réveil, « toutes les pratiques faisant intervenir la Surnature ont pour origine la puissance maléfique de Satan » (Delcroix, 2002 : 114) et doivent être traitées par l'exorcisme au nom de Jésus Christ. Les *mpiandry* ont un don divin de guérison par la prière, l'imposition des mains sur les malades ou les personnes possédées par le diable et la chasse aux démons.

L'État malgache, nouvellement indépendant, s'est trouvé pris dans cet engouement chrétien, sans pour autant renier les cultes traditionnels. Les cultes rendus aux ancêtres royaux ont tout de même dû patienter jusqu'aux années 1990, pour se voir reconnaître par les autorités politiques et culturelles. La visibilité et la « légalité » n'ont pas manqué de provoquer une forte controverse dans les milieux chrétiens ; Sophie Blanchy et Andriamampianina Rahajesy parle même de « scandale au sein des milieux chrétiens » (2001 : 34).

Les crises sociales qu'a connues Madagascar ont été le théâtre de recrudescence religieuse, qu'il s'agisse du retour au premier plan des rituels ancestraux lors des révoltes de 1896 et 1947, ou bien, des crises politiques, ont permis un essor des « nouvelles Églises ». L'hypothèse soulevée par Sophie Blanchy, Françoise Raison-Jourde et Malanjaona Rakotomalala selon laquelle « les moments de crise sociale [...] rempliraient parallèlement des églises » permet de détailler chronologiquement les liens entre le contexte social, l'expansion ou le recul de certaines pratiques religieuses. En 1813, par exemple, des épidémies de possession en région Betsileo ont coïncident avec la conquête merina jusqu'à l'autonomisation du mouvement du *fifohazana* autorisé par l'État (2001 : 96-98).

### ***Conclusion***

En guise de conclusion de ce premier chapitre, nous notons que ces mouvements religieux sont historiquement accumulés. Ces accumulations sont observables ethnographiquement auprès des histoires familiales betsileo. Les familles protestantes fianaroises, ou issues de proches localités rurales puissantes (comme Vohitsafeno ou Alakamisy Itenina, au Sud de Fianarantsoa) ont des places de responsables au sein des paroisses (pasteurs, diacres, exorcistes, catéchistes...) et ont une adhésion lointaine au protestantisme associé au milieu urbain, puisque « en Betsileo comme en Imerina [...] le christianisme est originaire de la ville » (Raison-Jourde, 1991 : 408). C'est en milieu urbain qu'étaient implantées les stations missionnaires mères (norvégiennes ou anglaises), et donc à un accès à un mode de vie considérée comme « moderne » par mes interlocuteurs protestants.

## Chapitre 2. Le paysage religieux betsileo

### *Introduction*

Ce deuxième chapitre propose d'éclaircir la complexité du paysage religieux betsileo. Pour ce faire, nous verrons la place centrale du territoire (dans sa définition géographique, mais aussi symbolique) dans la construction du religieux mais aussi dans les représentations qui lui sont attribuées. Si le territoire ancestral est précisément défini et situé, ce n'est pas le cas des esprits qui sont postulés discursivement par des termes de vocabulaire indéterminé.

Le territoire religieux sera un fil rouge de ce chapitre puisqu'il apparaîtra également dans la définition de cet espace religieux avant qu'il soit mobilisé et occupé par les devins-guérisseurs, ainsi que dans son rôle dans la fixation identitaire par la mort et l'enterrement dans cette terre des ancêtres (*tanindrazana*), en opposition à la labilité conférée aux vivants.

Le paysage religieux malgache joue aussi du territoire ancestral en le bousculant pour en faire un lieu d'invention du protestantisme malgachisé dans la localité tout aussi sacrée, qu'est le village de Soatanàna. En somme, ces systèmes religieux cohabitent selon des feuillets cartographiques bien déterminés.

### **2.1. Un territoire géographique et symbolique**

À Madagascar, l'ancestralité se confond avec la territorialité du village ancestral familial. Ce n'est que dans ce sens symbolique que peut être perçue, vécue, héritée, ritualisée, vénérée ou travaillée la terre selon qu'il s'agit d'un espace agricole, naturel, villageois, etc.

La complexité du rapport des Malgaches avec ce territoire symbolique, où eux et leurs ancêtres résident, mérite l'illustration d'une métaphore postulée par l'anthropologue Gillian Feeley-Harnik : ils

« 'pensent aux vivants comme nous pensons à la pointe d'un iceberg', c'est-à-dire que nous ne voyons jamais qu'une menue portion de la masse des êtres agissant sur terre : un *foko* [*« groupe ethnique »*] inclut les morts comme les vivants. Les morts (les *razana*) sont la partie la plus importante de la société, car ils sont plus puissants que les *olombelona* (là où nous dirions personne, le malgache précise personne vivante) » (Raison-Jourde, 1991 : 80-81).

L'agencement de ces croyances ancestrales est basé sur une structure qui peut être présenté de façon pyramidale. En son sommet, se trouve *andriamanitra*, *andriananahary* ou *zanahary*, (vocabulaires désignant dieu), le dieu unique et créateur mais lointain et inopérant. À

Andriamanitra, s'ajoute une grande quantité d'esprits opérant sur les vivants (des esprits de la nature, royaux, familiaux et des morts récents).

Parmi eux, les esprits de la nature présents dans l'eau (océan, rivière, source ou lac), dans la forêt (arbre, rocher) dont les noms englobent chacun de ces types d'entités sans les différencier individuellement. L'eau regorge de *zazavavindrano* (« filles-des-eaux »), d'*andriambavirano* (« princesses-des-eaux ») et de *lolondrano* (« esprits des eaux »). Les forêts quant à elles, abritent des Vazimba (premiers habitants mythiques de Madagascar) et des *kalanoro* (« filles-lumineuses »), décrites comme exclusivement féminines en Imerina (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 61), cependant, ces entités sont parfois décrites comme masculines par mes interlocuteurs et ceux de Thomas Mouzard (2009 : 291 ; 2011 : 192) dans la région de Tuléar, Sud malgache. Ces entités sylvestres ont une apparence anthropomorphe, sont de petite taille et détentrices d'un puissant savoir phytothérapeutique et magico-religieux. Puis viennent les *razana*, ancêtres royaux ou familiaux dont le nom n'est plus remémoré, ces ancêtres dont on dit qu'ils sont désormais « très éloignés dans le temps » et qu'ils ne sont plus sollicités directement deviennent des *zanahary* (Bloch, 1995 : 100). Et enfin, l'on trouve, les *razana* encore non-désincarnés, dont le nom et l'identité généalogique sont toujours connus de leurs descendants.

Chaque famille représente alors une variante de cette pyramide. La base de cette dernière est nominative et propre à chaque lignage, et constitue donc, une variable contrairement aux plus hautes parties, où se situent les esprits communs à tous. Les *razana* sont au cœur des croyances et des pratiques puisqu'ils sont garants du déroulement de la vie de leurs descendants. Ils sont à la fois modèles, juges, punisseurs ou aides selon les demandes ou les transgressions des interdits (*fady*) que font leurs descendants.

Le culte des ancêtres peut se caractériser par l'absence, non pas de lieu de culte situé géographiquement, mais d'édifice dédié au culte imposant et ostensible. Il se pratique le plus fréquemment, dans le cadre familial. La famille réduite lorsque prières et demandes se font au sein même de la maison, face au *zorofirarazana*, le coin Nord-est de la maison où est installé l'autel réservé aux ancêtres (composé d'offrandes et parfois d'imageries chrétiennes) ; ou la famille élargie, lors des cérémonies plus importantes qui ont lieu autour du tombeau familial, telles que les enterrements ou les *famadihana*, le changement des lindeuls et des nattes enveloppant les défunts (l'on peut lire dans certains ouvrages scientifiques, « retournement des morts », par erreur). Des rituels organisés par le biais d'un devin-guérisseur peuvent aussi

être effectués en dehors de la salle de soins du domicile du soignant, au cœur de la nature, par exemple, sur un *doany* (lieu de culte) un *tatao* (monticule de pierre plate désignant une localité sacrée vouée à un esprit précis), près d'un *fasambazimba* (« tombeau-des-Vazimba ») ou à proximité d'une grotte habitée par des entités, ou encore d'une source sacrée où sont donnés des bains rituels.

La notion de territorialité religieuse se réfère donc au culte des ancêtres. Le territoire et sa possession jouent un rôle primordial comme éléments de définition des normes sociales, identitaires et religieuses. Ici, le vocable « territoire » renvoie à la fois au territoire agricole (les rizières) et au territoire religio-funéraire (le tombeau familial). Ce territoire, englobant ces deux éléments, est empreint d'ancestralité et de symbolisme magico-religieux qui lui confèrent un rôle dans les constructions identitaires *betsileo* basées sur la localité et les ancêtres. La *tanindrazana* est la « terre des ancêtres », elle les symbolise. Le territoire entre dans une logique tripartite qui englobe le religieux, la territorialité et le thérapeutique : la religion à travers le culte des ancêtres, le territoire par le tombeau et les rizières et le thérapeutique par le biais des soins dispensés par les devins-guérisseurs avec le concours des ancêtres. Ces trois domaines symbolisent les ancêtres mais sont également les terrains de leurs interventions pour aider ou sanctionner leurs descendants, spontanément ou suite à des fautes ou des demandes formulées par ces derniers. Nous remarquons alors l'absence de séparation entre ces trois domaines. Ces pratiques sont tantôt interpénétrées, tantôt juxtaposées mais toujours contextualisées par un élément déclencheur, soit par un vivant sollicitant l'intermédiaire d'un praticien du magico-sorcellaire, soit directement par les entités magico-religieuses. Le rapport religion-thérapeutique-territoire est donc un composant des activités *betsileo*.

## **2.2. De l'indéterminé dans la sphère du religieux**

Des jeux sémantiques sont au fondement même du vocabulaire religieux malgache. S'ajoutent à la dénomination « *razana* » ou « *vazimba* » des ancêtres devenus anonymes et désincarnés avec le temps, les termes désignant les esprits en général et les esprits de la nature en particulier, comme *zavatra*, qui signifie « chose, quelque chose » ou sa contraction *zava-misy*, littéralement « les choses qu'il y a » mais qui désigne également les esprits ; *raha*, littéralement « substance » ou encore *lolo* qui désigne à la fois un papillon et l'esprit d'un défunt. Le mot *raha* est également employé dans l'expression « *mahay raha izy* », « il/elle sait

faire des choses » ou encore « *tena mahay* », « vrai connaisseur » (Chemillier *et al.*, 2007 : 14), utilisé pour désigner une personne aux compétences magico-religieuses, qu'il s'agisse d'un devin-guérisseur ou d'un sorcier ; les termes « *manao zavatra izy* », « il/elle fait des choses » sous-entend la même idée<sup>39</sup>. Le terme générique *zavatra* renvoie aux esprits « qu'on ne peut pas nommer parce qu'ils ne sont pas encore identifiés, ou qu'on ne veut pas nommer pour une raison rituelle » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 60) ou à des esprits non humains (*Ibid.* : 62). La seconde possibilité et l'exemple précédent évoque une volonté de maintenir autour des entités une indéfinition relevant du « mystère de l'efficacité sacramentelle », tel que le formule Edmond Ortigues dans sa théorie générale (1981 : 90).

« On retiendra encore dans le regard merina sur un univers où tout est signe, le caractère non clos des représentations, la place faite à l'indéterminé, aux *raha*, aux *zavatra* par exemple, place manifestée aussi par les sens secondaires d'*andriamanitra*: bizarre, inquiétant, extraordinaire, ou encore par le souci d'englober dans les prières le rapport à ce qui est errant, indéfinissable » (Raison-Jourde, 1991 : 78).

Le terme même d'*andriamanitra*, le dieu créateur malgache dont le nom a été récupéré par les missionnaires chrétiens pour désigner leur dieu et ainsi faciliter leur discours de conversion en créant des similitudes langagières est lui aussi entouré de mystères. Son caractère inopérant sur les humains depuis la création du monde en fait une figure tutélaire et centrale, mais néanmoins méconnue et donc une « divinité abstraite » (Blanchy, 2010 : 148). Ce degré d'abstraction a été instrumentalisé et figé à partir de 1835 et la rédaction de la Bible traduite en langue malgache par les missionnaires. Encore une fois, Françoise Raison-Jourde nous rappelle l'importance des données historiques dans la construction du religieux malgache tel que nous l'observons aujourd'hui :

« l'univocité du terme semble avoir été consacrée par la mort des martyrs, refusant de reconnaître la sainteté de qui que ce soit en dehors d'*Andriamanitra*. Il n'y eut donc pas de rupture dans le vocabulaire sacré merina, comme dans bien d'autres missions, mais continuité dans l'équivoque » (Raison-Jourde, 1991 : 78).

Les Malgaches identifient et invoquent également les divinités *zanahary* qui eux aussi, revêtent une ambivalence de l'indétermination, puisqu'ils se déclinent en de multiples *zanahary*, ceux d'en haut et ceux d'en bas et qui peuvent être masculin ou féminin (Mouzard et Gueunier, 2009 : 300) d'après la mythologie et les invocations des devins.

En somme, les traductions toujours en vigueur des missionnaires dans la littérature anthropologique et dans le discours local, évoquaient comme divinité « une puissance

---

<sup>39</sup> Il est également courant d'évoquer un *mpamosavy* (« sorcier ») sans aucun mot, mais par une gestuelle : en faisant glisser l'index sur la paume de la main opposée ; ceci renvoie à l'acte de gratter des bois pour confectionner les charmes.

extérieure arbitraire ne faisant qu'un avec les conditions d'existence et l'environnement naturel, puis plus concrètement à des entités de nature plurielle et à des esprits ancestraux » (Blanchy, 2010 : 138). Sophie Blanchy renvoie ici à un proverbe zafimaniry « *ny tany tsy miova fa ny olombelona no miova* » (« tandis que la terre ne change pas, les êtres humains vivants changent ») (Bloch, 1995 : 94), illustrant les relations à la fois dissociatives et étroites unissant les Hommes à leur environnement. Les Zafimaniry sont « maintenant devenus des Betsiléa à cause de la transformation de leur environnement naturel » (Bloch, 1995 : 91).

Les termes pluriels désignant les divinités une et/ou plurielles deviennent interchangeable pour leurs utilisateurs, qu'ils soient adeptes du culte des esprits, chrétien ou musulman malgaches et missionnaires européens.

« *Zanahary*, *andriananahary* et *andriamanitra* traduisent la notion de dieu, et le Dieu unique du christianisme ou de l'islam. *Zanahary*, qui renvoie à la force de la création, désigne à la fois les esprits invoqués sur des sites naturels et les ancêtres royaux divinisés dont le tombeau reçoit un culte populaire » (Blanchy, 2010 : 138).

La multiplicité apparente entre les cultes ancestraux, d'entités (sur)naturelles, chrétiens ou musulmans permet de « reconnaître une unité dans la multiplicité » (Mouzard et Gueunier, 2009 : 303), une cohérence avérée par et entre les croyants malgaches.

Dans une acception similaire, certaines localités sacrées présentent également une terminologie équivoque. Un devin-guérisseur fianarois évoque la forêt sacrée où il opère ses cueillettes rituelles de plantes et bois comme *atety* (« là-haut ») ou la rivière sacrée où il a été initié et où il prélève également certains végétaux en termes de *rano an-tety* (« l'eau au-dessus »). De même, la grotte sacrée qui fût un des principaux lieux de recherche de ce terrain betsileo est située au sommet d'une montagne cernée par une dense forêt, à proximité d'Alakamisy Ambohimaha à 25 kilomètres au Nord de Fianarantsoa fournit un exemple révélateur de cette idée. La grotte et la forêt qui l'entoure, abritent non seulement la majorité des entités surnaturelles à la dénomination floue précédemment énoncées mais brouillent également les pistes avec le toponyme de leur emplacement précis. Le lieu-dit où se trouve la grotte est souvent nommé par ellipse par les personnes qui l'évoquent : « *tety* » (« crête », « sommet »), « *any* » (« là-bas »), « la grotte des *dadabe* » (devins-guérisseurs « grand-père »<sup>40</sup>), « là où il y a un homme qui guérit dans une grotte » ou encore « chez *dadabe* »<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Ou *dadibe*, des esprits humains « les grands ancêtres (à partir de la génération + 4, celle des parents des grands-parents) dans l'ouest et le nord de Madagascar. Dans le domaine des cultes ancestraux, il désigne les esprits royaux et princiers » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 295). Les *dadabe* de la grotte entretiennent ainsi l'ambiguïté de leur identité, de leur rôle ou encore de leur vie et mort.

Cette absence de dénomination précise et les quarante minutes de marche à pied sur un chemin escarpé jalonné de rizières en terrasse et de pinèdes, contribuent à rendre l'accès à la grotte difficile. Cette difficulté et l'absence d'information détaillée quant à la localité et à ses habitants accroissent les qualités magico-symboliques et sa réputation surnaturelles. Si les descriptions physiques d'esprits de la nature comme les *zazavavindrano* ou les *andriambavirano* (entités aquatiques) ou les *kalanoro* (entités sylvestres) sont précises tant dans les récits mythiques, religieux que dans ceux rapportés par mes interlocuteurs au cours de rencontres rituelles ou fortuites, leur identité généalogique et nominale reste le plus souvent méconnue.

L'ambiguïté qui touche la dénomination du dieu unique malgache et du dieu chrétien a un équivalent dans la présentation de Jésus Christ dans la langue malgache. Non pas transposé sur une figure lui préexistant, le Christ peut au contraire être nommé de deux manières. Cette hétéroglossie du discours religieux renvoie, encore une fois, à l'Histoire du christianisme à Madagascar. Catholiques français et protestants norvégiens ou anglais ont exprimé le nom du Christ dans leur langue (Jésus Christ, Jesus Kristus, Jesus Christ), les Malgaches l'ont alors malgachisé phonétiquement. Les Malgaches catholiques nomment Jésus : *Jesoa*, là où les Protestants l'appellent *Jesosy*.

De même, le terme de devin-guérisseur n'est pas nécessairement adapté aux rôles tenus par ces praticiens. L'anthropologie est souvent confrontée à un problème de lexique, dans la mesure où la terminologie théorique ne peut contenir justement et entièrement une définition fournie par les données empiriques. Ainsi, les virtuoses du magique sont généralement définis par les vocables « sorcier » ou « magicien », pris comme catégories généralisatrices, et rarement totalement convaincantes. Ceci impose un retour à l'utilisation de la terminologie vernaculaire, cependant dans le cas malgache, ils sont représentés par de nombreux termes revêtant des fonctions différentes (*ombiasa*, *mpitaiza*, *mpimasy*, *mpanajary*, *tromba*, *reninjaza*, etc.). Chaque devin-guérisseur a un don qui lui est conféré par les ancêtres, et ce don peut englober des spécialités empruntées aux diverses catégories théorisées. Ces nombreuses catégories classificatoires sont poreuses et deviennent alors en pratique interchangeables et s'interpénètrent. Ils peuvent être à la fois prêtres, conseillers, médiateurs, médecins ou voyants. Ces catégories sont peu adaptables aux vocables à disposition. Nous sommes en présence d'un individu précis et reconnu par la société, mais de plusieurs termes.

---

<sup>41</sup> Ces expressions revoyant à un vocabulaire de l'indéterminé ont été entendues lors des temps de terrain passés à la grotte d'Alakamisy Ambohimaha, entre 2010 et 2013.

### 2.3. L'espace religieux antérieur aux devins-guérisseurs

Si les récits populaires sont nombreux, nous pouvons nous demander ce que disent les spécialistes du magico-religieux de la cosmologie et de l'espace religieux avant l'arrivée des devins-guérisseurs, afin de saisir l'usage qu'ils en font. Le monde anthropomorphisé est confronté au reste de la nature. Il est signifié ici comme opérateur pour les devins-guérisseurs. Qui sont les premiers habitants surnaturels et/ou humains des lieux sacrés ? Leurs *tompontany* ? La traduction de ce terme donne déjà quelques indications sur le lien primordial au territoire, à la terre ancestrale (*tanindrazana*) : *tompontany* signifie « maître de la terre ».

La question des premiers peuplements de Madagascar et leurs héritages religieux et symbolique, a déjà été débattue par de nombreux historiens et anthropologues malgachisants (Domenichini, 1978, 1985, 2007 ; Deschamps, 1968 ; Raheisoanjato, 1982 ; Rakotomalala *et al.*, 2001 : 56-60 ; etc.). Du point de vue des récits fondateurs, les devins-guérisseurs, spécialistes des esprits et des entités, évoquent les Vazimba qui seraient les ancêtres des Malgaches ou plutôt des Merina selon les sources (les Betsileo ne les considèrent pas comme tels). Les *tompontany* étant les « maîtres de la terre » ceux par qui l'héritage terrien a été possible ; ils sont donc des ancêtres betsileo, peut-être ont-ils vécu sur les mêmes terres que les Vazimba ce qui expliquerait la présence de *fasambazimba*, les tombeaux des Vazimba dans la région<sup>42</sup>. D'après Daniel Raheisoanjato, les débuts de la cohabitation et de la communication des Betsileo avec les puissants Vazimba n'ont pas toujours été faciles, des conflits sont nés à propos de la possession des terres et de l'emplacement des tombeaux des chefs vazimba.

« Ces tombes devaient être construites sur des hauteurs ou bien sur le bord d'une voie d'accès facile pour être bien vues par tout le monde. Ces chefs vazimba étaient connus pour leur force et leur puissance. Aussi leurs tombeaux ont-ils servi de lieux de culte pour les populations locales » (1982 : 12).

Des devins-guérisseurs rencontrés lors de cette recherche sont en charge de garder, protéger et utiliser ces tombeaux des Vazimba, faits d'un amoncellement de pierres plates horizontales et des plusieurs pierres levées, pendant leur rituel.

Les Vazimba sont alors, y compris pour les Betsileo, des *razana*, ancêtres non-lignagers mais surnaturels, puissants, questionnés et vénérés par les guérisseurs. Connus à travers toute l'île, ils sont décrits comme des individus de petite taille, trapus mais puissants et parfois comme

---

<sup>42</sup> L'utilisation de l'un d'eux a fait l'objet de l'ethnographie qui suivra. Plusieurs *fasambazimba* ont été répertoriés à Fianarantsoa, dans le quartier Sud de Mahazengy et autour du lieu de culte royal du quartier le plus élevé de la ville, Kianjasoa.



ayant des yeux à l'iris rouge (Raheisoanjato, 1982 : 9). Les Vazimba étaient déjà évoqués dans les récits d'Alfred et Guillaume Grandidier, ouvrages pionniers sur Madagascar. Les Vazimba seraient de nos jours, dépourvus de descendance directe ; « en Imerina, on croit qu'il ne subsiste plus des Vazimba que leurs esprits » (Rakotomalala, 2001 : 57). Il est très rare de rencontrer un individu se déclarant d'ascendance vazimba, ce qui dans le Betsileo serait risible malgré les qualités indéniables et le respect dû à ces esprits. Le seul cas que j'ai pu relever est celui d'un homme betsileo d'une trentaine d'années atteint de nanisme qui afin de contrecarrer les moqueries de ses amis et voisins, justifiait sa petite taille par une honorifique ascendance vazimba. Il s'agit bien là d'une utilisation de l'apparence et des compétences des Vazimba, bien que tous les interlocuteurs connaissent l'absence de lignage commun entre le jeune homme et les ancêtres vazimba, leur évocation a tout de même pour conséquence de calmer les salves moqueuses.

L'ascendance, le territoire et la nature (via ses esprits ou non) sont vecteurs de *hasina*, une force efficace, une charge sacrée. La nature, tous les êtres, certains objets ou certains lieux sont *masina*, dotés de cette vertu intrinsèque (Raison-Jourde, 1991 ; Rakotomalala et al., 2001 ; Rasoamampionona, 2004 ; Mauss, 2006 : 106, qui le compare au *mana* mélanésien ; entres autres). Cette imbrication entre les hommes, la nature et la sacralité est détaillée par Françoise Raison-Jourde dans son analyse historique :

« la perception malgache reconnaît dans le monde un jeu de forces présentes dans la vie de la nature, les activités agricoles, la construction d'une maison, d'un ménage, d'un royaume, d'un peuple. [...] Sont *masina*, les Vazimba, la terre et les rochers, en particulier des sommets, le soleil, la lune, les ancêtres royaux, leurs lieux de sépulture, la terre attenante, mais aussi le souverain et Dieu lui-même. Le *hasina* est communicable par contact. C'est vrai pour celui de la terre qui, foulée, travaillée par l'homme, lui communique la sainteté propre » (1991 : 84).

La notion de *hasina* est transversale aux études malgaches et nécessite un approfondissement. Bien qu'elle évoque la notion de sacré, elle ne s'y réduit pas et englobe les hommes ou encore les lieux, et a la particularité de se répandre par contact avec son porteur et de se partager par imprégnation, des objets rituels entre autres (Rakotomalala et al., 2001 : 52). Le *hasina* est constitué de la racine indonésienne *asi* (« honneur ») selon Otto Dahl (1939 : 56, cité par Rakotomalala et al., 2001 : 51). Alors, « la vertu *hasina* est bien l'enjeu de ce champ du religieux »<sup>43</sup> (Blanchy et Rahajesy, 2001 : 39) et le « fondement général de la religion : la distinction entre sacré et profane » (Rakotomalala et al., 2001 : 51), au sein duquel le *hasina*

---

<sup>43</sup> Les actions du champ religieux sont « traduites par le verbe *manasina*, 'rendre hommage', *mahamasina*, 'rendre masina' et *mitondra hasina*, 'apporter le *hasina*', ou le *fanasina*, 'l'offrande', 'ce qui rend l'hommage' » (Blanchy et Rahajesy : 41).

des ancêtres est perçu « comme ressources symboliques » (*Ibid.* : 55). Au *hasina* doit être accolée la notion de *hery*, qui recouvre les notions de sauvage et de force (Bloch, 1986 : 114). Ces deux notions se complètent autour de la puissance surnaturelle entre la sacralité et l'ancestralité d'un côté (*hasina*) et la dangerosité et la force de la nature de l'autre (*hery*). Chez les devins-guérisseurs, le *hasina* est omniprésent : dans les noms de leur fonction à travers la racine *hasina* ou *asy* (*ombiasy, mpimasy, etc.*, Burguet, 2014 : 342), ou encore avec l'usage des feuilles de l'arbre appelé *hasina* (*Dracœnea angustifolia*) présent sur de nombreux lieux de culte dans tout Madagascar (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 174), dont celui à proximité de la maison de Julienne, une devin-guérisseuse fianaroise. Les termes *hasina* et *masina* ont été récupérés lors des traductions missionnaires et intégrés au vocabulaire chrétien (*Masina Maria*, 'Sainte Marie', *Fanahy Masina*, 'Saint Esprit', etc.). Delphine Burguet a récemment proposé une relecture de la notion de *hasina* et remarque :

« le processus de légitimation d'une hiérarchie sociale est maintenu par l'entretien du lien entre les esprits et les vivants. Les actions rituelles engagées par le devin-guérisseur sont codifiées selon cette conception. Le territoire, s'il est considéré chargé en puissance, codifie les actions qui sont produites à l'intérieur de ses limites selon le principe de transmission d'une efficacité. À l'inverse, l'action rituelle met en forme cet espace et valorise son caractère sacré. À double sens, le devin-guérisseur codifie des actions rituelles en fonction de la nature sacrée de l'espace qui dynamise, de fait, cette nature chargée » (2014 : 353).

En somme, il n'est pas de *hasina*, « de pouvoir sans enracinement dans un territoire et sans histoire » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 31). Histoire et ethnographie doivent se mêler pour appréhender les discours et les pratiques qui se jouent sur des lieux de cultes dont la mythologie précède l'arrivée des devins-guérisseurs et des croyants, comme le souligne Maria Couroucli dans son étude des lieux saints méditerranéens et des pratiques synchrétiques qu'ils habitent. Ces pratiques composites peuvent « aider à comprendre comment se forment les zones de pureté et d'hybridité et à réfléchir sur le syncrétisme en tant que mécanisme d'accommodation, d'appropriation, d'indigénisation, parmi les modalités d'interactions interculturelles » (2009 : 24). L'espace, et plus précisément l'espace naturel, est alors inscrit dans le religieux. C'est dans la nature que se trouvent les lieux de hiérophanie (les « lieux-dieux ») et que prime « une singularité naturelle » du champ religieux et du paysage sacré malgache. Bien que ces lieux tendent à diminuer au contact du christianisme qui a pratiqué une « 'hominisation' du sacré [...] avec l'entrée en scène de la Vierge et des saints » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 146), la grotte évoquée plus haut (quoique christianisée, nous le verrons) conserve cette image. À Madagascar, comme au Burkina Faso d'après les travaux de Danouta Liberski-Bagnoud, « il s'agit toujours de lieux remarquables de l'environnement

physique [...]. Cette notion d'un lieu qui par sa singularité fait signe d'une autre présence » (2002 : 168). Le rapport du religieux à l'espace naturel préexiste à l'utilisation qu'en font les devins-guérisseurs ; le monde naturel des esprits chtoniens anthropomorphisés apparaît alors comme un opérateur pour les devins-guérisseurs. Les réseaux d'esprits malgaches sont alors un ensemble complexe dont les rangs ont grossi au fil de l'histoire, des constructions identiques existent sur d'autres terrains de recherche comme par exemple, la constitution du panthéon Akan aux États-Unis où Pauline Guedj a identifié des « sous-groupes hiérarchisés dotés chacun de tâches précises » (2007).

Nous avons pu comprendre les qualités intrinsèques que la surnature fournit à la nature, ce qui expose également les clés de compréhension qui ont permis aux spécialistes du magico-religieux d'investir ces lieux sacrés, voire même de les modifier selon des transformations socio-religieuses à un moment donné. Dès lors, la sacralité (*hasina*) et ceux qui sont *masina* (« sacrés ») peuvent alors s'étendre des entités naturelles à l'environnement des Hommes, tant qu'ils respectent les ordonnancements rituels.

#### **2.4. Labilité identitaire des vivants et statut de la mort**

Le lien primordial des Betsileo à leur terre ancestrale peut se trouver malmené et devenir problématique symboliquement et socialement, si un individu est amené à s'éloigner de cette terre. Beaucoup de jeunes Betsileo ont quitté la région, touchée par le chômage, pour aller travailler ailleurs dans l'île (à Tananarive, dans des mines de pierres précieuses<sup>44</sup>, L'attachement à la terre rend difficile de quitter sa *tanindrazana*, or, le lien à la terre est bien plus complexe qu'il n'y paraît et répond à un lien collectif plutôt qu'individuel. L'appartenance familiale est basée sur les liens qu'entretiennent les individus avec les ancêtres mais aussi avec la famille « vivante ». Si de son vivant, une personne entretient ce lien en revenant dans son *foko* pour chaque cérémonie importante et participe aux frais de la famille, le fait de s'établir et de s'adapter à une autre région et de suivre les pratiques et *fady* (« interdits ») de cette dernière, ne pose pas de problème majeur. Tandis que les ancêtres propagent un sentiment de peur sur leurs descendants restés au sein de la localité d'origine, ils ont moins d'impact sur ceux qui se sont installés dans une autre région, car leur portée d'action punitive est réduite à leurs terres. Les risques sont alors du fait des membres du *fihavanana* sur le migrant ou des ancêtres sur les membres de la famille restés sur place.

---

<sup>44</sup> Principalement celles d'Ilakaka ou d'Ikalamavony pour les jeunes fianarois en quête de richesse.

Luke Freeman remarque la malléabilité de l'identité sociale qui reste « indéterminée » tant que l'individu est en vie. Selon lui, « l'endroit et les pratiques transforment l'identité personnelle » (2004 : 99). Effectivement, adopter les pratiques betsileo permet une intégration au groupe. Ce cheminement comporte trois stades : l'étranger (non-malgache, européen) est tout d'abord un *vazaha*, puis un *vahiny* (« invité » mais qui désigne plus précisément un individu étranger à la localité), puis un Betsileo, soit un membre de la famille élargie. Les Betsileo aiment à dire qu'un ou une *vazaha* se comporte « comme un Betsileo » : « ça y est ! Tu étais à moitié malgache, et là tu deviens Betsileo ! »<sup>45</sup>. L'anthropologue Sandra Evers souligne dans son texte « *Behaving like a Betsileo* » (2000), que ces interlocuteurs lui assignaient de se comporter comme une Betsileo ; ou encore ceux de Luke Freeman, lui faisaient remarquer qu'il « devenait un Betsileo » (2004 : 99). Pour un *vazaha*, ces comportements, se rapportent à des usages précis, comme marcher pendant de nombreux kilomètres dans les chemins escarpés des Hautes-Terres, participer aux activités typiquement féminines (pour ce qui me concerne, et aux activités masculines<sup>46</sup> « pour essayer »), maîtriser la langue malgache et surtout des expressions dialectales betsileo, ce qui prévaut également pour les étrangers malgaches mais non-régionaux. Ces phénomènes sont possibles car les mécanismes de gestion identitaire des vivants betsileo le permettent.

En effet, le rattachement à la terre n'est que possible dans la mort, par le tombeau qui est une référence sociale. Pour le socio-démographe Mustapha Omrane, la réalité du *foko* est bien géographique, « mais d'une géographie qui est celle des morts [...] on est d'un *foko* non parce qu'on habite sur son territoire [...] mais parce qu'on y réside une fois mort » (2008 : 210). La fixation définitive de l'identité se fait seulement après la mort, si l'enterrement n'a pas lieu au tombeau familial, le défunt n'existe pas aux yeux de la société. Il n'est donc pas en mesure d'accéder au statut de *razana*, non plus. Si les obligations religieuses et familiales ont été respectées du vivant, un retour à la *tanindrazana* se fait dans la mort. Citons à ce propos quelques vers de Jean-Joseph Rabearivelo, (célèbre poète malgache de la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle), extrait du poème intitulé *Lamba* (2006 : 101) :

*ry lamba efa navelako,  
nefa hamono ahy amin'ny farany  
ao anaty fanginan'ny tany*

*ô lamba que j'ai délaissé  
mais qui m'enveloppera, à la fin  
dans le silence de la terre*

<sup>45</sup> Propos tenus par nombres de mes interlocuteurs.

<sup>46</sup> Piler les feuilles de manioc: *manoto ny ravitoto* pour les activités féminines ou battre le riz *mamofombary* pour les activités masculines, par exemple.

L'emplacement des tombeaux familiaux betsileo jouxte toujours le village familial et les terres rizicoles ancestrales, ce qui permet par ce lieu d'érection du tombeau de (re)placer les membres d'une même parenté à un endroit précis géographiquement et symboliquement, « ce qui les lie définitivement à leurs parcelles » (Raison-Jourde, 1991 : 81) et donc à leur ancestralité localisée.

Les membres de la famille qui ont quitté la région Betsileo pour aller travailler à Antananarivo ou ailleurs, sont toujours rapatriés au tombeau familial lors de leur décès quoi qu'il en coûte, afin qu'ils réintègrent la parenté d'ancestralité. Des enjeux identitaires ainsi que de reconnaissance sociale sont alors mobilisés. Le non-respect de *fady* ou des règles de l'organisation sociale peuvent avoir des conséquences radicales allant jusqu'à l'expulsion du groupe, comme c'est le cas pour des membres du mouvement de Réveil protestant ayant rejeté tous les aspects du culte rendus aux ancêtres familiaux.

## **2.5. Insularisation du protestantisme : l'exemple du « mouvement de Réveil »**

C'est en 1894, dans le village de Soatananà en Isandra (à l'Ouest de la région Betsileo, à environ 40 kilomètres de Fianarantsoa) qu'a débuté l'institutionnalisation du protestantisme malgache ou malgachisé par Rainisoalambo, dans un premier temps auprès de la mission norvégienne.

Nous avons compris l'importance de la contextualisation historique pour saisir l'émergence d'un mouvement comme celui du *fifohazana*. L'historien Vincent Huyghues-Belrose remarque qu'une malgachisation du protestantisme, dont le mouvement de Réveil s'est « installé bien avant la colonisation française, considéré par nombre de gouverneurs et d'administrateurs coloniaux comme un ferment de rébellion, le protestantisme malgache fut assurément en Imerina à l'origine du nationalisme et de la lutte pour l'indépendance » (2001 : 7). Les royautes merina au pouvoir ont adopté le mouvement de Réveil pour atteindre les Betsileo, ce qu'ils avaient déjà expérimenté via les temples missionnaires et qui fût un échec. Ils ont alors entrepris de faire appel à des prédicateurs itinérants (Raison-Jourde, 1991 : 425). Rainisoalambo a dans ce but formé et nommé les *apostoly* puis les *iraka*, les missionnaires errants du *fifohazana*.

Du point de vue de l'histoire coloniale de l'île, le protestantisme

« n'est pas [...] né à Madagascar, mais bien en Europe. Cette dette à l'égard de l'étranger qui aurait pu être gênant et source de complexe n'a jamais troublé les certitudes nationales d'alors. L'ennemi c'était la France, mais le protestantisme et sa civilisation étaient, en principe, d'importation anglaise ; la lutte s'organisait donc contre le colonialisme : ce qui n'était pas prévisible est devenu un plan de conquête pour l'introduction du protestantisme dans l'île » (Huyghues-Belrose, 2001 : 10).

Concomitamment à l'histoire missionnaire et coloniale de Madagascar, la société s'insularise après la guerre franco-malgache. Cette période de crise socio-politique est propice à l'émergence d'un mouvement du Réveil : des épidémies touchent les campagnes qui voient simultanément une recrudescence des cultes ancestraux. « Les mouvements du réveil élaborent dès lors à leur manière la représentation du mal dans le corps social et l'offre d'une guérison » comme le remarque Françoise Raison-Jourde dans son analyse historique de la naissance du *fifohazana*. Le prophétisme et la guérison deviennent « les armes des mouvements du réveil contre la maladie et les esprits possesseurs », pour reprendre le titre qu'elle utilise pour un sous-chapitre (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 120). Ce phénomène de création religieuse en contexte de crise peut être généralisé, comme c'est le cas dans les études d'André Mary sur les « nouvelles Églises » protestantes (entre autres au Gabon) :

« une attente pragmatique de réponse aux malheurs et aux maux du temps présent et aux problèmes du quotidien (maladie, échec, chômage, etc.), une attente à laquelle les Églises missionnaires ne répondaient pas [...] tout en diabolisant les recours traditionnels du fétichisme et des cultes ancestraux. La force de l'Esprit Saint s'impose comme le vrai recours face à l'action maléfique du monde des esprits » (Mary, 2008 : 13).

Nous savons que les missionnaires ont instrumentalisé le vocabulaire religieux malgache afin de diffuser des textes évangéliques (Bible, pastorale...) vernacularisés. La vernacularisation utilisée par les missionnaires avait bien sûr une visée évangélisatrice, mais elle est aussi due au simple fait de la traduction. La théologie des missionnaires et leurs stratégies évangélisatrices impliquent nécessairement des traductions du vocabulaire religieux et par conséquent une réinterprétation et des modifications de la signification de ces termes (Larson, 1997 : 1001). De plus, l'acceptation du christianisme par les Malgaches a ajouté une deuxième vague de transformation de la terminologie par la réception de ces *nouveaux* termes chrétiens pourtant déjà connus des Malgaches dans un contexte différent. « Dans ce cas, les paysans malgaches ont embrassé avec enthousiasme le christianisme dont ils ont transformé l'aspect missionnaire de l'équation »<sup>47</sup> (Larson, 1997: 1001-1002). L'inculturation voulue par l'Église catholique lors du concile de Vatican II est aussi perceptible dans le sens inverse. La terminologie religieuse s'est alors formée dans une double inculturation. C'est ainsi, pour

---

<sup>47</sup> Traduction personnelle.

prendre l'exemple de Pier Larson, que le terme de *fivavahana* (« action de prier ») a pu générer un lien conceptuel entre les missionnaires et les habitants des Hauts Plateaux malgaches dans le domaine du sacré. Pier Larson voit ce phénomène comme une vernacularisation du christianisme (*Ibid.* : 980), donc une acculturation via cette vernacularisation. Dans la poursuite de cette idée, Françoise Raison-Jourde note d'autres correspondances de cet ordre dans toutes pratiques chrétiennes :

« *mivavaka*, prier, devient accomplir sa corvée (*manao fanompoana*) ; *kristian*, chrétien, devient *namana* (compagnons) ; les Livres saints et tracts sont désignés comme *entana* (les bagages) ; le baptême et la Cène deviennent *raharaha* (l'affaire), les *mpivahiny* des *mpiery* (errants) ». (1991 : 187-188).

Ce qui peut être démontré ici sur le versant linguistique, l'est aussi sur le versant rituel (à travers les chants et la gestuelle) dans le mouvement du Réveil, où certaines pratiques des guérisseurs *betsileo* se sont calquées sur le modèle luthérien apporté par les missionnaires norvégiens.

L'excellente thèse de Françoise Raison-Jourde a consisté à « déplacer l'observation, portée longtemps sur les missionnaires en tant qu'agents majeurs de transformation pour la concentrer sur les récepteurs, mettant ceux-ci en lumière en tant que personnes actives, sujet de leur propre Histoire dans un contexte non colonial » (1991 : 6). Ce qui ouvre une réflexion sur des acteurs tels que Rainisoalambo, le fondateur du mouvement de Réveil. Il a certes été au contact répété des missionnaires norvégiens mais a jonglé entre une chrétienté nouvellement arrivée et sa malgachité, pour ne pas réduire encore l'échelle, et avancé sa *betsileoité* comme moteur du *fifohazana*.

Le mouvement du Réveil est perçu et reçu comme « un mouvement à direction malgache » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 16) ; après les conflits entre les adeptes du culte des ancêtres et les nouveaux convertis chrétiens (bien que les premiers puissent tout aussi bien être catégorisés parmi les seconds, les baptêmes et mariages chrétiens sont très fréquents et parallèles au culte rendu aux ancêtres) le mouvement du *fifohazana* et les nouvelles églises au sens large (*sekta*) représentent une « troisième force » (*ibid.* : 15) en progression. « Au-delà du souci de ces Églises d'être à la fois 'indigènes' et 'mondiales', 'africaines' et universelles, il faut bien admettre que les problématiques identitaires y sont fortement présentes et même *omniprésentes* » (Mary, 2008 : 21). L'auteur poursuit en proposant une paternité des pentecôtismes africains, issus des réveils spirituels et ne les catégorise pas comme des « pur

produit de la mondialisation de la culture évangélique américaine, mais une production 'indigène' qui se greffe sur une longue histoire de Réveils spirituels » (Mary, 2008 : 15).

Le peu de réussite de l'imposition d'un exclusivisme chrétien et la réaction politique de recentrement sur les particularités malgaches (ce que fit la politique de malgachisation), ont conduit à un certain isolationnisme politique et économique au lendemain de l'Indépendance. La situation géographique et l'insularité n'ont fait que contribuer à ce phénomène et l'étendre à la sphère religieuse, créant non seulement une cohabitation des systèmes religieux, mais aussi des passerelles entre eux. Ce détour par l'histoire politique apporte à la démonstration, un regard contextualisé sur le mouvement de Réveil.

## **2.6. La cohabitation des systèmes religieux : feuilletés cartographiques**

La complexité du champ religieux malgache relève de l'aspect historique détaillé plus haut. Le culte des esprits en présence n'a pas été supplanté par la chrétienté nouvellement arrivée mais l'a adaptée. Des systèmes en apparence contradictoires et incompatibles, réalisent alors des compromis tout en conservant épisodiquement les négations des principes fondamentaux de l'une ou l'autre des branches du champ religieux betsileo. Ces processus dynamiques ont permis la mise en forme et en sens d'une cartographie religieuse superposée. La multi-appartenance religieuse va bien au-delà d'un syncrétisme simple entre culte local et christianisme pour les Betsileo. Il n'est pas anodin de rencontrer des personnes étant à la fois catholique et protestante et qui conservent les pratiques du culte des ancêtres. Solo, Betsileo de 25 ans, remarque à ce propos : « *misy Andriamanitra iraika. Tsy maninona catholique na protestant na ny razana* », « il n'y a qu'un seul Dieu. Catholique, protestant ou les ancêtres, ça ne fait rien ». Le Dieu mentionné représente à la fois celui des Catholiques, des Protestants et les ancêtres. Ce mode de croyances alternatif, ou pour reprendre l'expression d'André Mary, formulée suite à son étude des religiosités gabonaises, cette « juxtaposition des contraires assumée » (Mary, 2000b : 173), est une composition contextualisée selon les besoins des diverses situations du quotidien. Face à une réalité sociale commune, les enjeux interprétatifs du religieux régissent les représentations des différents acteurs :

« tels des frères partagent un troupeau de zébus, les Malgaches -chrétiens et non-chrétiens- ont à se retrouver devant la même réalité, celles des coutumes ancestrales, même s'ils diffèrent dans la perception qu'ils en ont » (Domenichini-Ramiaramanana, 1993 : 440).

Le fait d'être croyant n'implique pas de faire un choix dans ses croyances. De multiples branches se distinguent au sein des grands axes de croyances. La recomposition du religieux



se définit par le discours des acteurs sur les croyances à travers des logiques déterminées qui permettent le cumul des pratiques et des représentations. Dès lors, les éléments historiques et les (re)compositions du champ religieux betsileo, nous éclairent sur la manière dont un champ religieux peut avoir une double réputation faite d'un antagonisme criant : entre culte des ancêtres et christianisme. Ce postulat démontre la complexité de ce terrain de recherche au regard de l'anthropologie des religions et ouvrent un vaste site de questionnements quant aux agencements qui en découlent. C'est par exemple le cas avec le mouvement de Réveil lui-même empreint d'une malgachité incontestable liée à l'histoire de fondateurs, tous liés aux cultes ancestraux, et fortement incrusté dans le luthérianisme missionnaire. La création du *fifohazana* en 1894 comme un protestantisme insularisé n'est pas anecdotique, il fait écho à un contexte socio-politique précis et Rainisoalambo, l'*ombiasa* repent, a fait des émules dans les années qui ont suivi son « réveil ». Après Soatananà, les trois autres *tobilehibe* (« grands camps ») sont Manolotrony (en Arindrano -Sud Betsileo-, au Sud du district de Fianarantsoa, près de la ville d'Ambalavao) où Ravelonjanahary (fille de devin-guérisseur) a été « réveillée » en 1927, puis vient le *toby* (« camp ») de Farihimena (en Vakinankaratra -Sud Imerina-, au Nord de la ville d'Antsirabe) avec Rakotozandry Daniel en 1939 et enfin, celui d'Ankaramalaza (en Anala, district de Manakara, Sud-Est de Madagascar), où Volahavana Germaine, dit Nenilava (« grande mère »), également fille d'un devin-guérisseur réputé, a reçu l'appel divin en 1941.

La région Betsileo, réputée pour la riziculture dont les parcelles irriguées en escaliers façonnent son paysage montagneux, l'est donc également pour son ambivalence : fortement christianisée, elle est parallèlement très conservatrice du culte des ancêtres. Les villes comme les villages de la région fianaroise sont cernés de vallons où sont érigés les tombeaux familiaux des lignées issues de la localité et composés de zones d'habitations où pointent toujours deux clochers, que Françoise Raison-Jourde qualifie justement de « jumeaux » (1991 : 3), celui de l'église catholique et celui du temple protestant (auxquels s'ajoutent désormais ceux des nouvelles Églises évangéliques), contrastant avec les inostensibles lieux de cultes aux ancêtres. L'historienne Françoise Raison-Jourde insiste sur la temporalité particulière qui a vu les arrivées de la christianisation et de la colonisation à Madagascar :

« au cœur du réseau des signes qui font balancer l'observateur entre intimité et étrangeté, se rencontre la présence du christianisme intégré comme un des traits fondamentaux de l'identité nationale, trente ans avant la colonisation, trait jamais démenti. Ce décalage dans le temps est fondamental en comparaison des sociétés sud-américaines, à quelques exceptions près, africaines, où la christianisation accompagne étroitement la colonisation et son cortège de violence, de répression. [...] Il s'est opéré dans le cadre chrétien des Hauts Plateaux malgaches

comme sur les terres de colonisation une profonde acculturation, dont le paysage porte des signes, mais celle-ci n'est stimulée par aucun agent colonial. Elle est prise en charge par le pouvoir et les missions, elle est aussi le fruit de dynamiques sociales » (1991 : 3-4).

Les quelques 1 500 000 Betsileo se répartissent, selon leurs dires, à peu près équitablement entre les confessions catholique et protestante. Cependant, l'évaluation d'un pourcentage de pratiquants du culte des esprits s'avère bien plus délicate, étant donné qu'une majorité d'entre eux refuse de l'évoquer soit par gêne vis-à-vis de leur paroisse (essentiellement pour les Protestants, les Pentecôtistes ou les Évangélistes) soit parce que pour certains, le culte des ancêtres est perçu comme une « tradition », partie prenante de la vie familiale et sociale. Les acceptions locales des sens accordées à ces termes de « religion », « croyance » ou « tradition » sont des catégories volontairement séparées. Si l'on s'aventure à lire entre les lignes de mes interlocuteurs, il est alors possible de percevoir ici, une récupération du vocabulaire chrétien qui permettra de maintenir le culte des ancêtres sans pour autant devoir assumer publiquement un syncrétisme.

### ***Conclusion***

Les différents points qui composent la carte du religieux malgache peuvent, et doivent, être reliés afin de tisser ces

« relations complexes [...] [qui] font sens à Madagascar sur fond d'oppositions multiples : celle des « idolâtres » pratiquant le culte aux *zanahary* et des chrétiens s'en défendant ; celle des catholiques, tolérant certaines coutumes locales, et des protestants, aux rituels plus rigoureux ; celle enfin des Églises historiques et des mouvements revivalistes ou pentecôtistes » (Blanchy, 2010 : 149).

Les relations complexes évoquées par Sophie Blanchy dans le cadre général puis ramenées à une ethnographie des apparitions mariales qui ont eu lieu au village d'Anosivolakely<sup>48</sup>, se retrouvent chez de nombreuses familles betsileo, nucléaires ou élargies. Ces familles qui vivent à la rencontre des systèmes religieux constitueront un fil rouge au long de développement ethnographique qui va suivre.

---

<sup>48</sup> À environ 170 kilomètres au Nord d'Antananarivo.

## Chapitre 3. Les thérapeutes religieux betsileo et leurs patients

### Introduction

Le choix a été fait de présenter une galerie de portrait des différents thérapeutes fréquentés au long de ce terrain<sup>49</sup>, en entrant par leur spécificité les reliant aux divinités et non par la typologie vernaculaire qui certes ordonne les différents guérisseurs mais les enferme aussi dans des critères qui ne correspondent pas entièrement à leur pratique. Il a été répertorié huit dénominations différentes et néanmoins poreuses, en dehors du vocable « sorcier ». Les contours et frontières flous présentés dans la terminologie religieuse sont aussi présents lorsqu'il est question de définir et de dénommer un guérisseur, tant dans le discours du praticien sur sa fonction que dans celui de ses patients ou de leur entourage. Il en est de même dans l'archipel voisin des Comores et plus précisément à la Grande Comore, il est remarqué que « différents termes sont utilisés pour désigner les thérapeutes ; ce qu'ils recouvrent (le niveau de connaissance, les compétences exactes et la possibilité d'évaluation par l'utilisateur lui-même) est vague et varie d'un individu à un autre » (Blanchy *et al.*, 1993 : 768).

**Schéma 1. Classification des terminologies imparties aux devins-guérisseurs et sorciers**

Terminologie vernaculaire	Signification(s)	Sémantique
<i>Mpamosavy</i>	Sorcier, pratiquant uniquement la sorcellerie	De <i>mosavy</i> « sorcellerie » ; et du préfixe agentif <i>mp-</i>
<i>Mpanandro</i>	Devin, astrologue définissant les jours fastes (pour un mariage, entamer les travaux d'un tombeau, maison, etc.)	De <i>andro</i> « jour » ; et du préfixe agentif <i>mp-</i>
<i>Mpanajary</i>	Guérisseur axé sur la confection de charmes et remèdes	De <i>hazary</i> « charmes, remèdes » ; et du préfixe agentif <i>mp-</i>
<i>Mpisikidy</i>	Devin utilisant le <i>sikidy</i>	De <i>sikidy</i> « géomancie, technique de divination » et du préfixe agentif <i>mp-</i>
<i>Mpitaiza</i>	Celui « qui prend en charge, qui prend soin », devin-guérisseur, similaire au médecin de famille	De <i>taiza</i> , les « soins qu'on porte » ; et du préfixe agentif <i>mp-</i>
<i>Ombiasa</i> <i>Mpimasy</i>	Devin-guérisseur	De <i>masy</i> « remède », et du préfixe agentif <i>mp-</i>
<i>Reninjaza</i>	Accoucheuse	De <i>reny</i> , « mère » et de <i>zaza</i> , « enfant »
<i>Mpitsabo</i>	Guérisseur, soignant	De <i>tsabo</i> « soins » ; et du préfixe agentif <i>mp-</i>

<sup>49</sup> Voir la carte de situation des interlocuteurs guérisseurs de cette thèse et un tableau récapitulatif en annexe 1, pp.513-514.

### 3.1. Représentations des divers devins-guérisseurs

#### a. Esprits chtoniens

##### a.1. *Dadabe* et les *kalanoro*

Nous avons déjà évoqué le peuplement surnaturel de la grotte de *tety*, les guérisseurs (*dadabe*) sont entourés d'une grande diversité d'esprits, dont des esprits chtoniens ou troglodytes issus d'un environnement sylvestre : les *kalanoro*. Les entités troglodytes ne se résument donc pas aux seuls *dadabe*. La grotte est peuplée d'esprits issus de la noblesse ancienne et contemporaine<sup>50</sup>, de *kalanoro*, ce sont des esprits de la forêt à l'apparence anthropomorphe vivant dans les cavités, de petites tailles<sup>51</sup> aux yeux rouges, aux pieds inversés et aux longs cheveux, desquels ils tirent leur force magique surhumaine. Lesley Sharp dans son étude sur la possession à Ambanja au Nord de Madagascar, note à propos des *kalanoro* qu'ils sont de loin « le plus mystérieux, effrayant, et bizarre des esprits malgaches (*hafahafa*) »<sup>52</sup> (1993 : 138). Il est à noter que la description physique des *kalanoro*, n'est pas sans rappeler celle faite des fameux Vazimba. Les *kalanoro* sont systématiquement associés à la nature (*Ibid.* : 139), ils sont détenteurs du savoir des plantes dont ils sont spécialistes, mais également porteurs de mauvaise réputation (bagarreurs, buveurs, voleurs...), ils sont à la fois respectés et craints. Donné, le propriétaire de la grotte sacrée précédemment mentionnée dit à leurs propos, « si on les envoie chercher des mauvais charmes [*fanafody ratsy*], ils y vont ! Mais pourtant ils savent vraiment que ce sont des charmes qui tuent [*fanafody mamono*] ou des charmes qui soignent [*fanafody mamalona*]. Par exemple, tu les envoies pour tuer quelqu'un et ils le font ! »<sup>53</sup>.

Leur rôle défini par les *dadabe*, était initialement d'assister Donné, le propriétaire terrien et unique interlocuteur des entités, dans ses tâches quotidiennes et de collecter les plantes médicinales en échange de *toaka*, du rhum artisanal. Leurs attributions ont changé avec le temps suite à leur comportement répréhensible « les *dadabe* n'ont pas trop apprécié parce que les *kalanoro* volaient et ils les ont renvoyés »<sup>54</sup>. Donné raconte la rancœur qu'il a encore envers les *kalanoro*, qui un jour où il n'avait pas de *toaka* (« rhum artisanal ») pour eux, ont saccagé et pillé son argent (dont ils sont avides) et plusieurs objets sa maison : ils ont tué huit de ses coqs de combat, ses poules et leurs œufs, brisé une porte et mis sens dessus-dessous les

<sup>50</sup> Des *andriana* (« nobles ») et des *tarakana andriana* (« de descendance noble »).

<sup>51</sup> Donné, un de mes interlocuteurs, les décrit de la taille de Noro, sa fille âgée de 3 ans (entretien du 23 mai 2010 à Igaga).

<sup>52</sup> Traduction personnelle.

<sup>53</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé, le 23 mai 2010 à Igaga, Alakamisy Ambohimaha.

<sup>54</sup> *Idem*.

vivres entreposées là. Suite à quoi, Donn   s'est plaint aux *dadabe*, qui ont exclu les *kalanoro* de la collecte des plantes, et r  primand   Donn  , lui reprochant d'inciter leur penchant connu pour l'alcool. Les *kalanoro* sont d'ailleurs souvent accus  s de disparitions inexplicables d'objets (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 61).

Ce r  cit relatant l'existence des *kalanoro* en dehors de leur acception magico-religieuse permet    Donn   de prouver leur existence r  elle parmi les hommes (il propose d'ailleurs de demander confirmation    la plus jeune de ses filles et    un enseignant de secondaire de Fianarantsoa, tous deux t  moins de la sc  ne), mais aussi d'insister sur sa place privil  gi  e quant aux contacts (lors des transactions plantes/*toaka*) avec les entit  s et n  anmoins toujours inf  rieure dans la hi  rarchie qui r  git la grotte, et, au r  le d  cisionnel qu'occupent les *dadabe*. Si la fillette a volontiers donn   la m  me version de l'histoire, le professeur est en revanche rest   plus   vasif tout en assurant avoir vu les *kalanoro* ; les r  cits de ce genre de rencontre inopportune n'est pas rare, particuli  rement en zone rurale ou dans les quartiers de la p  riph  rie urbaine fianaroise, o   les parents ne laissent pas les enfants seuls dans la cour de la maison    la nuit tomb  e apr  s avoir vu ou entendu des *kalanoro* ou d'autres entit  s (*lolo*, *kinoly*, etc.).

#### a.2. Les Vazimba de Ravelo  andro

   Ambalatambi  na Mahazengy,    l'extr  me Sud de Fianarantsoa, vivait Ravelo  andro, d  c  d   en novembre 2012. Il f  t de tous les *ombiasa* rencontr  s, mon interlocuteur privil  gi  .

Nous connaissons d  j   les esprits vazimba ; voyons comment a d  but   la collaboration professionnelle entre Ravelo  andro et eux, d'apr  s le r  cit de vie recueilli aupr  s du gu  risseur, de sa famille et de ses patients. L'histoire de Ravelo  andro commence par la symbolique de son nom qu'il partage avec celle qui serait l'anc  tre commune des nobles Betsileo : « les souverains du Betsileo sont dits descendre d'une m  me anc  tre, Ravelonandro, qui serait originaire du Sud-Est de l'  le » (Razafindralambo, 2008), du pays Antaimoro pr  cise Dubois (1938 : 97 ; 115). La souveraine aurait distribu      ses enfants les diff  rentes royautes de la r  gion Betsileo,    la fin du XVI<sup>  me</sup> si  cle (Rasolondraibe, 1994 : 27 ; Dubois, 1938 : 116). Si Ravelo  andro<sup>55</sup> ne joue pas de ce hasard nominal, certains gu  risseurs betsileo en appellent    l'esprit de la souveraine, c'est le cas de Julienne (que nous rencontrerons plus tard).

---

<sup>55</sup> Nous avons fait de choix de noter le nom de la souveraine et de notre interlocuteur tel qu'il le proposait lui-m  me et en respectant l'orthographe betsileo avec l'utilisation du -  n v  laire.

Lorsque Raveloñandro a eu 40 ans, son père et lui sont tombés malades simultanément. Ils vivaient ensemble dans la maison familiale. Son père a consulté Roka, un *mpimasy* (guérisseur, du préfixe *mp* : qui fait et de *masy* : remède) réputé conseillé par un membre de sa famille par alliance<sup>56</sup> lui-même « un peu *ombiasa* [*« devin-guérisseur »*] »<sup>57</sup>, qui n'a pu que constater l'âge avancé du vieil homme. Raveloñandro, dans l'incapacité de marcher, a été porté jusqu'à Roka qui l'a également examiné. Un diagnostic sans appel est alors tombé : « il y a quelque chose qui veut entrer dans ce petit et on va *asandraatra* [*« qu'on soulève, qu'on honore »*] et on va organiser le *rombo* [*rituel encourageant l'esprit à venir*] et il va guérir et ses maladies vont guérir »<sup>58</sup>. Le guérisseur en devenir a alors compris que sa maladie et celle de son père étaient liées. La délivrance de son père, par sa mort, ne sera possible qu'une fois que Raveloñandro aura accepté d'accueillir le *raha* (« esprit ») en lui. Alors que son père alité au rez-de-chaussée, était mourant, le reste de la famille avec l'aide de Roka, a organisé le *rombo* à l'étage. Ce rituel se constitue de séquences de trois jours (jour et nuit) de danses et de chants sans discontinuité où le futur initié joue de la *kabôsy* (« luth à manche court ») en appelant et accueillant l'esprit qui se manifeste en lui. Thomas Mouzard note que « *Rombo* est le radical de *mandrombo* 'battre des mains' (pour donner le rythme de la séance au cours de laquelle intervient la transe). Par extension, le mot désigne la séance de possession elle-même » (2011 : 203).

La narration de cet événement déclencheur de la médiumnité d'élection de Raveloñandro prend à ce moment un tournant magico-religieux. Il assure (avec la confirmation de sa femme) que lors des danses du *rombo*, sa tête tournait à 360 degré et faisait des allers-retours de haut en bas, d'entre ses cuisses vers le haut de son corps à toute vitesse. L'homme se souvient de n'avoir ressenti aucune douleur à ce moment-là, mais les maux sont arrivés une fois le rituel terminé. Lorsque le *rombo* touche à sa fin, Raveloñandro retourne dans son lit, c'est à cet instant qu'il a été *hisandraatra* (« soulevé », « honoré »), les esprits étaient arrivés. Par la suite, il a quitté la maison pour rejoindre la rivière sacrée à proximité. Il s'est baigné sous le pont piéton et a senti une chose le frapper et l'emmener sous l'eau. Il est resté près d'une heure avec les *zazavavindrano* (« filles-des-eaux »). Les épisodes initiatiques de périodes subaquatiques prolongées sont très fréquentes chez les devins-guérisseurs malgaches, tant en eau douce qu'en eau salée. Ce point fera l'objet d'une analyse plus loin.

---

<sup>56</sup> Le beau-père du frère cadet de Raveloñandro.

<sup>57</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 26 avril 2010 à Ambalatambiña Mahazangy, Fianarantsoa.

<sup>58</sup> Propos de Roka relatés par Raveloñandro, le 26 avril 2010.

Dès lors, Raveloñandro est prêt à communiquer avec les Vazimba. Il exprime la primauté des Vazimba en ces termes : « c'était des personnes pendant la période des premiers malgaches. Même mon père ne les a pas connus ! »<sup>59</sup>. Il ne connaît pas les noms des Vazimba avec et pour lesquels il opère les rituels. Son nouveau statut lui confère le rôle de gardien et opérateur du *fasambazimba* (« tombeau-des-Vazimba ») situé à proximité de son domicile<sup>60</sup>. Raveloñandro devient l'interlocuteur de ces « êtres surnaturels, hôtes de régions forestières, jouant le rôle d'intermédiaires entre Andriamanitra et les hommes » (Raison-Jourde, 1991 : 175). Daniel Raherisoanjato remarque à propos des *fasambazimba* qu'ils

« sont de vieilles sépultures que l'on trouve le plus souvent dans un fond de vallée ou près d'un marécage. Il est à remarquer que ces tombeaux *vazimba* ont servi, jusqu'à une époque récente, de lieux de culte populaire où des gens viennent invoquer les ancêtres *vazimba* pour leur demander protection et richesse » (1982 : 3).

Cependant, dans le cas du *fasambazimba* de Raveloñandro, il est placé près de ce qui était un hameau à proximité de la forêt avant l'expansion urbaine de Fianarantsoa, et si des demandes et des prières y sont toujours adressées et pratiquées, c'est toujours en présence du devin-guérisseur. Ce lieu de culte aux Vazimba se compose d'un amoncellement de pierres plates dont trois sont placées à la verticale. Les sacrifices animaliers se font sur une pierre large et légèrement surélevée sur la gauche du tombeau. Les pierres levées (*tsangambato*) signalent chacune l'emplacement d'un défunt, dont le crâne est placé en direction de la pierre sacrificielle.



**Figure 4. Raveloñandro assis sur le *fasambazimba*, Ambalatambiña Mahazengy, avril 2010**

Il est responsable du tombeau mais n'y pratique des rituels que pour les demandes de guérison, de désorcellement, d'amélioration de la vie (sociale, professionnelle, amoureuse, etc.) et pour traiter la stérilité. Le rituel se compose d'une prière contextualisant les problèmes

<sup>59</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 26 avril 2010 à Ambalatambiña Mahazangy, Fianarantsoa.

<sup>60</sup> Nous verrons plus loin comment et pourquoi ce tombeau a dû être déplacé pour céder son emplacement à une église protestante.

du malade et remerciant les esprits, durant laquelle Raveloñandro utilise du *toaka* (« rhum artisanal ») qui est tantôt offert aux Vazimba sur la pierre sacrificielle, tantôt bu par les participants au rituel, et un poulet (jamais de couleur blanche) destiné au sacrifice et/ou aux remerciements une fois le malade en meilleure santé. Le coq sacrifié sert de rétribution pour le guérisseur, dès que le volatile a rendu son dernier souffle, l'épouse de Raveloñandro le cuisine alors dans la maison. Il sera consommé par la famille et les personnes présentes au cours du sacrifice.

Raveloñandro communique également avec quatre de ses ancêtres lignagers : Randriatsiaherina, un *mpitaiza* « pendant la période des premiers malgaches, lorsqu'il n'y avait encore personne sur cette terre [*sous-entendu à Madagascar, avant l'arrivée des missionnaires et des colons*] »<sup>61</sup>, Ravità Radio, Rangahy Roty et Ravao, la seule femme. Un cinquième esprit est présent lors des séances de soins, « c'est un *vahiny* [*invité, sous-entendu non-Bestileo*], c'est un *mpitaiza* : Rafotsy Manga »<sup>62</sup>. L'explication de la présence de cet esprit non-lignager lui permet de justifier ses qualités et le respect qu'il voue aux ancêtres, contrairement aux descendants de Rafotsy Manga. « Sa famille n'a pas pu supporter sa présence, sa puissance. Ce sont des gens *maloto* [*souillés*], parce qu'ils ne respectent pas les *fanafody* [*« remèdes », ils n'acceptent pas les interdits et le mode de vie que ça implique*]. En vérité, ils ne respectent pas les *razana* [*ancêtres*], quoi ! [*rires*] »<sup>63</sup>.

Ses capacités phytothérapeutiques ne sont pas, selon ses dires, un don d'Andriamanitra, il évite ainsi toute confusion ou association éventuelle avec le christianisme ; ce sont les *zavatra* (« choses ») qui lui disent l'utilité de tel ou tel bois lors des soins. Il insiste également sur le fait de ne pas avoir appris quoi que ce soit, mais les « *razana* ont fait entrer ça en moi. Ce sont les *razana* qui m'ont choisi pour faire ça et ces *razana*, se sont mes *razana* à moi »<sup>64</sup>. Nombre de ses ancêtres, dont son grand-père pour le plus proche de lui, étaient également devins-guérisseurs ; les connaissances sont ainsi passées à lui. En plus de veiller sur le *fasambazimba*, Raveloñandro a comme tous les devins-guérisseurs, des interdits (*fady*) alimentaires à suivre. Dans son cas, comme dans celui de la très grande majorité des guérisseurs, voire de la totalité, il ne peut pas manger de viande de porc<sup>65</sup>. Les esprits lui ont aussi intimé, de se protéger des attaques sorcellaires à l'aide d'un bracelet composé de deux

---

<sup>61</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 18 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazengy, Fianarantsoa.

<sup>62</sup> *Idem*.

<sup>63</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 28 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazengy.

<sup>64</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 18 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazengy.

<sup>65</sup> De très nombreux malgaches, qui ne sont ni guérisseurs, ni musulmans ou adventistes respectent également un interdit alimentaire de la viande de porc. De plus, chaque famille a des interdits alimentaires qui lui sont propres.



perles de verre. Si un concurrent veut l'empêcher de préparer ses *fanafody* (« remèdes »), sa main ne sera pas touchée par le sort car c'est celle qui « prend les *fanafody* »<sup>66</sup>. Il nomme cet objet magique prophylactique, *fanefitra* (« protection »).

Les remèdes assemblés par les devins-guérisseurs malgaches ont pour base des éléments végétaux (feuilles, bois grattés, graines), minéraux (kaolin), animaux (os, coquillage, étoile de mer) ou divers (perles, pièces de monnaie en argent), etc. Lors d'une séance de soin, les esprits ancestraux de Raveloñandro se manifestent après la prière dite d'« appel aux ancêtres » (*miantsoa razana*). Raveloñandro s'adresse à eux tournée vers le Nord-Est où se trouve l'autel, puis observe dans un petit miroir tout en relatant le discours des malades aux esprits. Ce miroir est un don (*lova*) hérité de son grand-père paternel *ombiasa*, lui aussi. Le miroir agrémenté de six points d'une pâte (*tany ravo*) faite de kaolin et d'eau, appliqué de gauche à droite et de haut en bas, lui renvoie l'image des *raha* qui lui disent quel charme concocté. Cet outil technique reflète également les personnes à l'origine de l'attaque de sorcellerie ou celles qui seront bénéfiques au patient. Le kaolin permet d'après le guérisseur de déterminer la véracité de la maladie et de savoir si une guérison est envisageable. Raveloñandro précise que le kaolin est l'élément qu'utilisaient les *ntaolo taloha* (« ancêtres d'avant ») pour soigner leurs patients. Les ancêtres de Raveloñandro et les Vazimba s'entraident pour l'aider à soigner les malades, selon ses propos. Les ancêtres nous le savons désormais apparaissent dans le miroir du thérapeute, en revanche les Vazimba se montrent à lui à la nuit tombée. Ils rôdent entre leur tombeau et la maison, « ils ne font rien mais si des enfants sont malades, ils disent qu'on devrait faire les *saotra* [« remerciements »] et amener du *toaka* [« rhum artisanal »], parce qu'il y a quelque chose qui ne va pas »<sup>67</sup>. Les Vazimba font la réputation de Raveloñandro ; contrairement à la plupart des *ombiasa* fianarois, il les voit, bien qu'il opère également avec ses ancêtres, les prières et offrandes majeures vont aux entités puissantes du tombeau jouxtant sa maison.

---

<sup>66</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 18 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazengy, Fianarantsoa.

<sup>67</sup> Extrait traduit d'entretien réalisé le 28 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazengy.

### a.3. RaJean-Pierre et la rivière

À l'instar de Raveloñandro, RaJean-Pierre a lui aussi vécu une expérience de voyage subaquatique lors de son initiation. La différence entre les récits de vie des deux hommes relève de l'importance accordée à ce périple et au rôle qu'il joue au quotidien dans leurs séances de soins.

RaJean-Pierre vit avec sa seconde femme, Jeanne, dans le quartier d'Ambalavato à l'extrémité Nord de la communauté urbaine de Fianarantsoa. Il ne se définit pas comme un *ombiasa* mais comme un *mpitaiza* (« celui-qui-prend-soin », « celui-qui-nourrit »), ce terme évoque l'idée d'un médecin de famille qui suivra ses membres sur plusieurs décennies.

À l'âge de 20 ans, sans savoir ce qui l'y poussait, il a couru jusqu'à la rivière et a sauté dans l'eau : « on aurait dit que j'étais fou ! »<sup>68</sup>. Il dit avoir agi comme s'il était poursuivi. Cet épisode n'était pas le premier signe envoyé par les esprits ancestraux dont le guérisseur sent la présence depuis sa dixième année, mais il fût l'élément déclencheur de sa fonction actuelle et de la compréhension de ses ressentis d'enfant. Il raconte son immersion aquatique comme un moment de solitude pourtant accompagné par des *zavatra* ; ces « choses » prenaient la forme *lolondrano* (« esprits-des-eaux »). Durant sept jours par le fond, RaJean-Pierre, n'acceptant pas sa condition, a refusé de s'alimenter des poissons crus que lui servaient les entités. Craignant de le voir mourir, les *lolondrano* l'ont renvoyé à la surface, néanmoins prêt « à soigner des gens »<sup>69</sup>. Le don qu'il qualifie, comme la majorité de mes interlocuteurs, de « don naturel »<sup>70</sup> lui a été transmis par son père décédé, lui-même guérisseur en contact avec des entités et leurs ancêtres familiaux. C'est avec le terme *bilo* que RaJean-Pierre définit les esprits qui le possèdent épisodiquement. Dans ce cas précis, le guérisseur n'est pas dans sa fonction de devin-guérisseur mais dans sa sphère familiale. Nous notons, avec Thomas Mouzard, que « si l'aspect de guérison est absent ici, la fonction de célébration de l'esprit reste centrale » (2011 : 273). RaJean-Pierre subit, puisque ne les maîtrise ni ne les provoque, ces *bilo* depuis 1976. Les entités qui se manifestent alors sont ses ancêtres lignagers qui l'aident quotidiennement aux soins et qui lors du *bilo* évoquent leur mécontentement. Ils se présentent comme des ombres qui le suivent<sup>71</sup>. Le guérisseur doit, de fait, les sustenter et les célébrer, souvent durant plusieurs jours. Les motifs de l'apparition désordonnée des ancêtres

---

<sup>68</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 juin 2011 à Ambalavato, Fianarantsoa.

<sup>69</sup> *Idem*.

<sup>70</sup> Cette expression est toujours prononcée en français, y compris par ceux qui ne maîtrisent que très approximativement cette langue.

<sup>71</sup> Propos recueillis le 6 juin 2011 à Ambalavato.

sont majoritairement dus à la trop importante consommation de rhum artisanal (*toaka gasy*) de leur descendant ou encore lorsque ce dernier se rend dans une église chrétienne où les cantiques les indisposent. Dès leur arrivée en RaJean-Pierre, il se trouve dans l'incapacité de se nourrir durant trois journées en guise de punition. Son épouse ajoute que ce phénomène se répète environ tous les trois mois. Le fort penchant de RaJean-Pierre pour la boisson fait souvent l'objet de réprimandes de la part de ses clients, y compris parmi les plus fidèles et convaincus de son savoir-faire religio-thérapeutique.

Il travaille toujours après avoir immergé ses outils (techniques et symboliques) dans l'eau qu'il a puisée à la rivière d'Andriamboasary (au Nord-Ouest de Fianarantsoa sur la route d'Ikalavavony, le prolongement de la route nationale 42 qui traverse le quartier d'Ambalavato), où il se rend mensuellement. Les techniques de soins et de divination qu'il mobilise permettent le désorcellement, sa spécialité. Des devins-guérisseurs le connaissant lui envoient parfois des malades ensorcelés, de même il refuse occasionnellement des pathologies que son don ne permet pas de guérir.



**Figures 5 et 6. RaJean-Pierre, un bois et ses outils rituels immergés, Ambalavato, juin 2011**

RaJean-Pierre reçoit les malades dans la pièce unique de sa maison où il stocke son matériel ainsi que des barils de l'eau de la rivière sacrée, si présente dans son histoire et sa pratique. Il y laisse baigner chacun de ses ustensiles afin de les purifier mais aussi de les présenter aux ancêtres. Il utilise une assiette prévue uniquement à cet effet, il ne peut bien évidemment pas user d'une assiette également réceptacle à nourriture sans risquer la colère des ancêtres. Dans

cette assiette, en plus des objets nécessaires aux soins (lames de rasoir, aiguilles, etc.) se trouve un bracelet non-clos et ciselé en argent. Ce type de bracelet est porté par de nombreux malgaches, y compris les nouveau-nés dont les parents voient en ce bijou une protection. Ce bracelet en argent est le canal qui permet d'ouvrir la communication avec les ancêtres associé au *miantso razana* (« appel aux ancêtres ») prononcé avant le début des soins. Sans l'association du bracelet et de l'eau sanctifiée, le guérisseur n'aurait pas accès aux causes des maux et à la façon de les traiter ; il s'agit des appareils rituels incontournables.

Ici encore, tout comme Raveloñandro, RaJean-Pierre utilise un miroir afin de localiser le mal et de déterminer sa forme et sa provenance. À la différence que RaJean-Pierre ne marque pas cet objet communicationnel à l'aide de pâte de kaolin, mais le manipule à l'état brut après avoir ouvert le dialogue avec les esprits par le biais de l'eau de la rivière d'Andriamboasary. Le rapport au matériau en argent se donne également à voir dans le paiement demandé aux soignés. En référence aux pièces d'anciens francs en argent à la grande charge symbolique, le guérisseur ne fixe pas de somme précise mais accepte ce que peuvent lui donner les malades à la seule condition que la rémunération soit monétaire. Il dit prendre avec plaisir 50 comme 20 000 ariary<sup>72</sup>. Cependant, d'après RaJean-Pierre si un de ses patients ne le rémunère pas contre ses services ou le dédommage en nature (don d'un poulet, d'un sac de riz, de rhum, etc.), les ancêtres estimeront que le contrat d'honneur stipulé en début de consultation n'est pas rempli et la maladie ne pourra pas être soignée<sup>73</sup>.

Le désorcellement est donc au cœur des pratiques quotidiennes de RaJean-Pierre, mais il est également « formateur ». Il amène près de la rivière ses patients qu'il juge emplis de capacités à recevoir les esprits ancestraux afin de les mettre en relation avec les *andriambavirano* – princesses des eaux- lors d'un bain rituel.

Après avoir noté ma ressemblance physique<sup>74</sup> (couleur de peau et cheveux) avec les *zazavavindrano* (« filles-des-eaux »), RaJean-Pierre a tenu à m'examiner à l'aide de son miroir et en a conclu : « Toi, tu es le genre de personnes qui va aller dans l'eau là-bas ! »<sup>75</sup>. Ce que Jeanne, invectivant son mari, a catégoriquement refusé, évoquant l'état d'ébriété de RaJean-Pierre ce matin-là, après s'être assurée que je n'avais pas « quelque chose en moi » :  
« R.-P. : Toi, tu es le genre de personnes qui va aller dans l'eau là-bas !

---

<sup>72</sup> Environ 0,02 et 6,80 euros.

<sup>73</sup> Propos recueillis le 8 juin 2011.

<sup>74</sup> Donnée également notée la ressemblance : « on voit une *vazaha* comme toi ».

<sup>75</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 juin 2011 à Ambalavato, Fianarantsoa.

O. : - Quoi ?

R.-P. : - Je le sais tout de suite, hein !

J. : - Est-ce que tu as quelque chose en toi ?

R.-P. : - Ha, je vais t'amener hein !

J. : - *Aaa*<sup>76</sup>, ne l'amène pas ! »<sup>77</sup>.

Par ce moyen de rendre à la fois concret, réel et proche de moi tant son activité que les entités qu'il fréquente, le guérisseur a entrepris d'évoquer sa seconde activité, celle qui consiste à guider auprès des *andriambavirano* (« princesses-des-eaux ») les futurs devins-guérisseurs. Une fois au bord de la rivière, il accompagne ses patients lors d'un bain initiatique où le corps entier est immergé, il dit « laver les gens là-bas, parce qu'ils ont des choses comme moi »<sup>78</sup>. Un des patients commente ces initiations des futurs *ombiasa* qu'il a rencontrés chez le praticien : « il les plonge dans l'eau, comme s'il les noyait ! »<sup>79</sup>. Ceci permet de déclarer et de renforcer le potentiel des personnes qu'il accompagne, après le bain rituel, RaJean-Pierre les emmène au sommet d'une montagne près de Vatoava, là où il les forme à la cueillette rituelle des plantes composant les remèdes. Une fois ces étapes réalisées, RaJean-Pierre a pu redresser leur destin (*areñina mba hiariña*) afin qu'ils assument et assurent ces nouvelles fonctions et ce nouveau rapport au monde surnaturel. La proximité de la rivière sacrée appelle le respect d'un interdit (*fady*) de consommation et de contact avec la viande porcine, de même les nouveaux initiés (*asandraatra*, « qu'on honore, qu'on soulève ») respecteront quotidiennement cette prescription. Au-delà de la consommation, ils ne peuvent aucunement toucher la viande porcine crue ou cuite car cela interférerait avec l'efficacité des remèdes (*fanafody*).

## ***b. Esprits familiaux***

### *b.1. Mandray tañana* : prendre et passer la main

« Prendre, recevoir, accepter la main », c'est en ces termes que la transmission du don de guérison est relaté dans les récits de plusieurs *ombiasa* évoquant l'apparition concomitante de leurs compétences, à la disparition d'un de leurs parents, lui-même guérisseur. Ce discours renvoie à leur propre mort et au moment où ils passeront la main à un de leurs descendants, enfants ou petits-enfants, ou plus rarement à une personne extérieur à la famille néanmoins proche de lui et démontrant des aptitudes innées ou un intérêt particulier aux pratiques. RaJean-Pierre évoque ce point me faisant remarquer que le don pourrait passer à ses

---

<sup>76</sup> L'interjection « *aaa* » exprime un « non » sans équivoque.

<sup>77</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 juin 2011 à Ambalavato.

<sup>78</sup> *Idem*.

<sup>79</sup> Extrait d'un entretien réalisé en français le 6 juin 2011 à Mahamanina, Fianarantsoa.

« enfants, ou même à toi, si tu prends ma main, ça passe directement sur toi »<sup>80</sup>. Le devin-guérisseur ne propose pas une conversion mais une « inclusion », une instrumentalisation de l'ethnologue selon deux acceptions, l'une de l'ordre du relationnel permettant une inclusion à ses pratiques et croyances, l'autre de l'ordre de l'accès à une certaine légitimité sociale et académique par l'éclairage apporté à son activité. Ceci peut contrer un refus de la descendance de prendre le don et ainsi éviter qu'il ne se perde bien que s'éloignant de l'ancestralité généalogique, autrement dit, le pouvoir peut se transmettre par des généalogies réinventées ou bricolées à une personne présentant une prédisposition astrologique (Burguet, 2014 : 283).

Thérèse, une guérisseuse fianaroise explique que si aucun de ses enfants ne manifeste le désir de « prendre » le don, deux issues sont possibles : soit les esprits lui signifieront de son vivant lequel de ses enfants est choisi pour le recevoir, il sera alors lui aussi informé par un rêve annonciateur, soit l'enfant qui tiendra sa main au moment de sa mort prendra le don, et des contraintes sociales et divines l'obligeront à assumer le rôle de devin-guérisseur.

La vie et la mort de Raveloñandro illustrent à la fois les contraintes sociales liées à son activité et la transmission du don à l'un de ses fils. Après son décès, le guérisseur est réapparu par le biais de son avant-dernier fils, Naina. Le jeune homme de 22 ans a assisté aux séances de soins de son père depuis son plus jeune âge et est destiné à prendre sa suite<sup>81</sup>. Cependant, Raveloñandro et les esprits en lien avec lui, ont estimé Naina trop jeune pour supporter la charge d'*ombiasa* au moment de la mort de son père. Raveloñandro s'est alors manifesté en son fils, alors que sa dépouille reposait à l'étage de la maison. « Naina a fait une crise [*nivoaka*], mais il n'avait pas le *bilo* [*type de possession*] ! »<sup>82</sup>, selon sa mère, Ravao. Le jeune homme s'est brusquement senti entraîné par les *raha* (« choses ») vers l'eau où son père avait été immergé auprès des *andriambavirano* (« reines-des-eaux »), plusieurs décennies auparavant. Selon Ravao, il se jetait violemment au sol, « il a été battu ! »<sup>83</sup>. Ravao emploie ici, le terme « *namofoka* », usuellement appliqué au battage des tiges de riz après la récolte. Ses frères et beaux-frères ont maintenu Naina pour l'empêcher de plonger sous l'eau. Par la suite, le jeune homme a réclamé, au nom de son père, les éléments rituels utilisés lors de l'initiation de ce dernier : un litre de *toaka* (« rhum artisanal »), un coq qui chante (*akoholahy mañeno*) à sacrifier sur le *fasambazimba* (« tombeau-des-vazimba ») et l'éloignement de la

---

<sup>80</sup> *Idem.*

<sup>81</sup> Propos recueillis en juin 2013 à Ambalatambiña Mahazengy.

<sup>82</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 juin 2013 à Mahazengy, Fianarantsoa.

<sup>83</sup> *Idem.*

viande de porc présente dans la maison. Naina est devenu la voix de Raveloñandro le temps de la cérémonie. Le lendemain, Ravao s'est occupé de panser les blessures de son fils, cependant, son corps, si fortement heurté la veille, ne présentait plus aucune lésion.

Raveloñandro a profité de cet épisode pour signifier sa volonté quant à la reprise de sa fonction de guérisseur. Son fils « ne sera pas capable de le faire maintenant » mais il fait remarquer à son épouse : « tu es encore vivante, donc fais-le. Laisse-le, ça sera en toi. Laisse-le encore se reposer. Mais par contre, tu ne pourras pas enlever les *sisika*<sup>84</sup>, tu pourras laver les gens et faire les demandes de *fitahiana* [« bénédiction »] »<sup>85</sup>. En somme, Ravao sera gardienne d'une partie du don de Raveloñandro tant que les esprits jugeront Naina trop faible. La veuve du devin-guérisseur peut faire seulement les rituels considérés d'importance mineure, c'est-à-dire ne prenant pas en compte les soins d'attaques sorcellaires comme les *sisika*. Ravao précise qu'elle appelle toujours l'esprit de Raveloñandro avant de procéder au bain rituel des malades venus la consulter. Naina sera, en revanche, garant de la totalité des compétences transmises par son père à la mort de sa mère.



**Figure 7. La famille de Raveloñandro sur le *fasambazimba* (Naina à g. et Ravao à d.), Mahazengy, juin 2013**

De manière générale, ce processus de passation du don et du pouvoir magico-religieux se construit pour les ancêtres par des ancêtres en devenir. « Les vivants n'existent [...] que portés par le flux de la descendance. Cette continuité naît de la bénédiction ancestrale qui se transmet de génération en génération » (Raison-Jourde, 1991 : 80). Défendant de la même manière l'importance et la place sociale des ancêtres, Edmond Ortigues note, dans une approche théorique plus générale, qu'il existe une double fonction à « l'intérieur du statut ancestral » : « la fonction du géniteur » (celui dont on descend, qui est porteur d'un héritage culturel) et « la fonction de l'objet culturel idéalisé (celui vers qui le culte remonte est un

<sup>84</sup> Ensorcellement sous-cutané sous forme de bout de bois.

<sup>85</sup> Traduction de propos relatés par Ravao, lors d'un entretien réalisé le 4 juin 2013 à Mahazengy, Fianarantsoa.

‘esprit’, une entité culturelle, idéale ou surnaturelle) » (1981 : 21). Les ancêtres relèvent à la fois de l’homme, l’ancestralité effective, et du divin, l’ancestralité mythologique : membre de la parenté et du monde surnaturel ce qui explique la possibilité du passage du don par un fluide magique d’un simple contact de mains à l’instant du décès du médiateur du religieux.

#### b.2. L’héritage magique et territorial de Thérèse

Rajoma Thérèse, héritière d’un fluide magique, est née en 1947 ; elle vit à Anjaninoro, à l’extrême Nord-Est de la communauté urbaine de Fianarantsoa. Elle a hérité son don de guérison de sa grand-mère maternelle. Sa maison, et de fait, son lieu de travail sont situés en contrebas d’un vallon et cernée des rizières familiales ; elle se constitue de deux petites pièces. La première sert à cuisiner et à stocker les récoltes de riz, et la seconde est la pièce à vivre, composée de deux lits, de nattes et de l’autel domestique sous lequel sont rangés ses objets rituels (éléments divinatoires, etc.). La cour est scindée en deux espaces distincts, celui devant la maison où sont étendues des nattes (pour la préparation des repas, le tressage des cheveux des femmes de la maison, etc.) et celui, clos et séparé du premier par deux arbres<sup>86</sup>, abrite deux pierres sacrificielles destinées aux activités rituelles.

Thérèse a hérité ses rizières de son oncle, resté sans descendance ; elles ont été partagées entre elle et ses deux frères. Tous devaient participer à la construction d’un nouveau tombeau familial. Cependant, ériger un édifice destiné aux ancêtres est très onéreux, et un des frères ne disposait pas de la somme nécessaire. Il a alors vendu une partie de ses rizières héritées à Thérèse et en loue une autre partie à des *vahiny* (« invités »), étrangers à la descendance. Cette situation paraît contradictoire, car contraire aux préceptes ancestraux qui veulent que la terre des ancêtres (*tanindrazana*) appartienne uniquement aux descendants, d’après le proverbe « *ny lova tsy mifindra* », « l’héritage ne change pas » (sous-entendu, de mains). Cependant, un compromis a pu être établi avec les ancêtres car cette location permettait d’obtenir les fonds pour ériger un nouveau tombeau. D’après Thérèse, cette location a « sauvé » son frère, sans quoi il aurait subi une punition ancestrale en ne participant pas à la construction du tombeau. Gérard Lenclud souligne dans une réflexion sur la notion de tradition qu’elle « manifeste une singulière capacité à la variation, ménage une étonnante marge de liberté à ceux qui la servent (ou la manipulent) » (1987 : 113). La position de devin-guérisseuse de Thérèse lui permet d’entrer en négociation avec les esprits ancestraux à propos des rizières ancestrales. Ces

---

<sup>86</sup> Dont un est orné d’un bucrane de zébu, hommage à son fils décédé à l’âge de 20 ans, en 2002.



ajustements place Thérèse au cœur du dispositif et relèvent une adaptation de la tradition, et nous permettent par l'intermédiaire de la devin-guérisseuse, de saisir l'adaptabilité des rituels.

Thérèse est née aveugle, sa cécité a cessé entre ses 2 et ses 6 ans pour frapper à nouveau la fillette. Un jour de l'année de ses 14 ans, Thérèse a brusquement recouvré la vue et a décidé d'aller pêcher à la rivière voisine lorsqu'une femme sur le point d'accoucher lui a demandé de l'aide. N'ayant jamais assisté à un accouchement, elle a su comment mettre le nouveau-né au monde. Au même moment, Rakamisy sa grand-mère maternelle, également devin-guérisseuse (*reninjaza*), s'est évanouie chez elle, et à son réveil, sut que sa petite-fille avait « fait des choses [*manao zavatra*] », sous-entendu « données » par les ancêtres. Elle questionne Thérèse dès son retour, qui lui narre l'histoire. Sa grand-mère lui intime de retourner auprès de la femme pour lui demander une rétribution. C'est avec cet argent, signe de son premier soin, et d'eau sacralisée que sa grand-mère l'a bénie. Les parents de Thérèse avaient également des dons de guérisons. Sa mère Ravola était aussi *reninjaza*, Thérèse a augmenté ses compétences en lui prenant la main à sa mort en 1982, et son père, Ralivao Pierre était agriculteur et éleveur et possédait un don de guérison axé les soins des yeux des animaux<sup>87</sup>.

Par la suite, ses ancêtres familiaux se sont manifestés par le rêve sous la forme des *tsimdrimandry* qui désignent des « pressentiments, [...] à l'état de veille ou pendant le sommeil dans les rêves » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 497). Thérèse a acquis de nouvelles connaissances via des visions nocturnes qu'elle a intégrées à son réveil. Sa pratique de la divination se déroule au sol sur une natte car « le *sikidy* [« géomancie, technique de divination »] est trop grand seigneur pour reposer directement sur la terre » (Dubois, 1938 : 919). Historiquement constitué de graines, il est parfois observé combiné avec des cartes à jouer, des pièces de monnaie, etc., dont les combinaisons révèlent à la fois le destin et l'avenir du consultant à partir du calendrier lunaire. Thérèse se munit de son matériel rituel placé dans un petit sac en tissu, elle installe une natte et une pièce de tissu et y dépose une pièce en argent ; ce qui inscrit l'espace domestique comme espace religieux. Puis, elle prononce la prière d'éveil du *sikidy* et l'appel aux ancêtres. Chaque devin-guérisseur utilise un *sikidy* qui lui est propre et lui a été imposé par les esprits. Pour Thérèse, le *sikidy* se compose de 120 cartes à jouer dont la majorité est améliorée de signes dessinés de sa main « sous la dictée des ancêtres »<sup>88</sup>. Ces pictogrammes revêtent plusieurs formes, soit géométriques soit concrètes, comme un crâne décharné, par exemple. Elle a également rempli deux cahiers de

---

<sup>87</sup> Propos recueillis le 26 février 2010 à Anjaninoro, Fianarantsoa.

<sup>88</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé en avril 2007 à Anjaninoro, Fianarantsoa.

combinaisons des cartes à jouer auxquels elle se réfère lors des séances de divination, comme c'est le cas avec les carnets de devins où sont notés des « configurations » de graines du *sikidy* (Chemillier *et al.*, 2007 : 28). À l'instar des ethnographies du Sud-Ouest malgache menées par Thomas Mouzard et Noël Gueunier (2009 : 307), Thérèse utilise ses rêves à des fins divinatoires, curatives ou interprétatives, selon les cas présentés par les malades venus la consulter.



**Figures 8 et 9. Divination et cahiers de Thérèse, Anjaninoro, 2009 et 2007**

Le patient venu consulter Thérèse doit couper le paquet de cartes en deux, puis les lui remettre. Elle dispose huit rangées de quinze cartes, en en déposant une toutes les sept cartes. Elle les commente au fur et à mesure, parfois en se référant à ses manuscrits. Chaque carte a une signification différente selon le sens dans lequel elle est posée. Une fois toutes les cartes placées, elle retire celles représentant une prédiction néfaste puis les regroupe en un tas. Le destinataire de la divination fait six chiquenaudes sur le paquet puis le touche avec la paume de la main. La cartomancienne peut alors, délivrer ses conseils, recommandations et prescriptions. Les tarifs appliqués sont, comme dans la plupart des cas, variables tant par le mode que par la valeur. Thérèse peut être payée en ariary, en riz, en tissu, etc., excepté pour les demandes de réussite financière et/ou professionnelle qui coûtent invariablement 16 666<sup>89</sup> ariary, plus un coq qui chante, *akoholahy mañeno*. Elle conserve, également, l'animal sacrifié hormis les parties nécessaires au traitement du patient, qui constituera le repas familial.

<sup>89</sup> Le chiffre 6 est signe de richesse et de plénitude. Cette somme représente environ 5,75 euros.

### *c. Esprits royaux régionaux et nationaux*

#### *c.1. Julienne et Odile : les filles de Rabolobolo*

Thérèse se dit descendante d'une famille noble (*andriana*) mais collabore pas avec des esprits extérieurs à sa généalogie. Les devins-guérisseurs qui travaillent à travers une communication privilégiée avec la reine Rabolobolo sont essentiellement des femmes dont la majorité dit être issue de sa parenté. Je vais m'appuyer sur des données recueillies auprès de deux de ses descendantes : Julienne et Odile. Toutes deux guérisseuses à leurs domiciles, elles se rendent également régulièrement au *tatao*, lieu de culte extérieur fait d'un monticule de pierres, situé au sommet du mont Kianjasoa. Elles sont donc guérisseuses en vertu d'un héritage familial récent (reçu de leurs parents ou grands-parents) mais aussi par un héritage royal d'une profondeur généalogique plus importante, celui de la reine Rabolobolo. Cette souveraine aurait régné sur l'actuelle région de la ville de Fianarantsoa, en collaboration avec le roi Andriamanalina, figure historique de la royauté de l'Isandra et du Betsileo. Son règne s'est étendu au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, et elle a alors assumé un rôle majeur dans la constitution de l'actuelle ville de Fianarantsoa. Rabolobolo fût la dernière reine de Kianjasoa (ancienne place forte et plus haut sommet de l'actuelle Fianarantsoa) avant de céder la colline d'Ivoneana (nom de l'ancienne Fianarantsoa), en 1830, à la reine merina Ravalalona 1<sup>ère</sup> qui y a installé un poste militaire et a rebaptisé la colline d'Ivoneana en Fianarantsoa, pour ensuite l'aménager à l'image de la colline d'Analamanga, capitale de l'Imerina. Rabolobolo vivait du temps de sa souveraineté sur le mont Kianjasoa<sup>90</sup> ce qui explique l'emplacement du lieu de culte. Un texte de 1906 mentionne une ancienne citadelle abandonnée, à cet emplacement « entouré[e] d'une énorme circonvallation » (Martonne, 1906 : 77-78). D'après les récits oraux, cette reine avait une particularité qui lui vaut son statut privilégié actuel d'esprit convoqué par les devins-guérisseurs. Bien que les ancêtres familiaux et royaux soient légions, la reine Rabolobolo menait elle-même des activités de guérisseuse, sa réputation en fait une des praticiennes les plus estimées de la région sur laquelle elle régnait. Une particularité physique douloureuse la rendait encore plus puissante : Rabolobolo n'avait perdu un sein<sup>91</sup>. Notons que le malheur et l'affliction des devins-guérisseurs est un des invariants de l'activité médiumnique. La souffrance les rend généralement plus puissants. La détention de ce pouvoir divin, le caractère sacré appelé *hasina* est corrélé avec l'apparition d'évènements tragiques

---

<sup>90</sup> Référencé à 1290m d'altitude.

<sup>91</sup> Par ailleurs, un charme ou palladium (*ody* ou *sampy*) réputé s'appelle Itokanono, litt. « Celle-qui-n'a-qu'un-sein » (communication personnelle de Malanjaona Rakotomalala).

dans la vie de celui ou celle amené à recevoir la médiumnité d'élection. Elle alliait ainsi un pouvoir politique et un savoir-faire magico-religieux accentuant sa puissance.

C'est toujours par le biais du culte des ancêtres que ces devins-guérisseurs convoquent en plus de leurs ancêtres familiaux, des esprits des anciens rois régionaux ou nationaux. Les deux femmes dont il est question sont toutes les deux descendantes directes de la reine betsileo. Cette ascendance royale leur impose de se vêtir de rouge pour satisfaire les esprits royaux en général et celui de Rabolobolo en particulier. La couleur rouge symbolise la royauté (sans distinction régionale) et la classe nobiliaire (Legrip, 2010 : 191-192) dont elles et leurs esprits sont issus.

La première, Odile, est née en 1977 et vit dans les campagnes environnantes de la ville de Fianarantsoa, en contre-bas de Kianjasoa. Elle dit sentir la présence des esprits depuis son plus jeune âge et a souffert de paralysie à l'âge de 17 ans, ce qui fût l'évènement déclencheur de son activité. C'est à ce moment que la reine Rabolobolo lui a fait part de son choix de travailler avec elle pour soigner des personnes malades. Les liens de parenté d'Odile lui imposent de se rendre sur la localité sacrée dédié à la reine, dès qu'elle lui en donne le signal. Elle doit alors se baigner dans une rivière sacrée puis se rendre au sommet du mont Kianjasoa munie de différentes sortes d'alcool, de soda et de viandes pour les offrandes. Le problème majeur pour elle, est la contrainte financière associée. Des rituels auxquels elle ne peut pas échapper sous peine de sanctions de la part de la reine.



**Figure 10. Odile devant son autel, septembre 2011**

La seconde guérisseuse, Julienne, née en 1948, est brutalement décédée en septembre 2013 au cours d'une consultation. Elle vivait dans un hameau constitué de trois « maisons des ancêtres »<sup>92</sup>, héritées de sa famille, dans le quartier d'Ambodirano et est aussi une descendante de Rabolobolo ce qui lui imposait également des prescriptions rituelles. Ces maisons à un étage cernées d'une varangue, revêtent les caractéristiques des habitations betsileo, hormis un détail sur l'une d'entre elles. Sur la varangue de la maison de Julienne est fixé un bucrane, signe de son activité de guérisseuse et marque d'un sacrifice rendu aux ancêtres. Cette maison, où elle réside et exerce, appartenait à ses grands-parents maternels, eux-mêmes *ombiasa* (« devins-guérisseurs ») et passeurs de son don.

Tout autour s'étend un vaste jardin (*saha*) aux plantes médicinales (ainsi qu'un potager destiné à la consommation familiale) qui se compose de nombreuses variétés de végétaux, dont, huit arbres *amontana* ou *hazon'andriana* [sycamore, *Ficus baroni*], deux arbres *roiña* [épineux] qui protègent l'endroit, un arbuste *tavivola* [*Dracaena reflexa*], une dizaine d'arbustes *hasina* [*Dracænea augustifolia*], un arbre *hasina*, un arbre *monongo* [*Zanthoxylum decaryi*] utile pour soigner la rougeole (*kitrotro*) et un arbre *nonoka* [figus, *Ficus melleri*] pour la fertilité et les os brisés. Au fond du jardin, se trouve l'enclos à zébus (*valan'omby*), jouxtant une pierre sacrificielle essentiellement réservée aux demandes de protection contre les *dahalo* (« bandits de grand chemin ») mais également pour les demandes d'amélioration sociale ou de redressement du destin. Ce lieu de culte est appelé *fiarenana* (« là-où-on-se-relève, se-redresse ») ou *fiarenantsoalazaina* (« là-où-l'on-dit-qu'on-se-redresse-bien »). À côté de ce dernier et derrière la maison de Julienne est situé le tombeau familial où sont organisées uniquement les demandes et déposées les offrandes de sa famille. Devant la maison, à l'opposé de la cour, est dissimulé au regard, sous des arbres, un petit *tatao* dédié aux esprits. Ce second lieu de culte est, en revanche, accessible aux patients venus consulter.

---

<sup>92</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 7 mars 2010 à Ambodirano, Fianarantsoa.



**Figure 11. Julienne dans sa salle de soin, Ambodirano, mars 2010**

Cette description ethnographique éclaire l'importance de la lignée de la guérisseuse, son héritage, et permet de saisir la confiance accordée à Julienne et à la localité où elle réside, par les malades qui la consultent. À cet héritage foncier magico-religieux, s'ajoute bien sûr un héritage du don de guérison. Elle est donc une descendante de la reine Rabolobolo ce qui lui impose des prescriptions rituelles obligatoires et strictes.

Andriamalazavola, son grand-père maternel, frère de la reine Rabolobolo, d'après ses dires, était lui aussi devin-guérisseur et marié à une devin-guérisseuse. À 42 ans, Julienne est tombée malade et a fait un rêve où elle se voyait prendre une infusion (*tambavy*) faite d'huile et de plantes. Le rêve et les éléments phytothérapeutiques sont le signe que ses grands-parents maternels lui avaient transmis leurs dons. Elle sera la cinquième génération d'une lignée de devins-guérisseurs. Elle communique depuis avec la plupart des rois merina<sup>93</sup>. Tous ces esprits royaux sont placés honorifiquement au-dessus de l'autel via une affiche composée de photographies en noir et blanc des rois et reines merina en tenues d'apparat, comme cela a pu être observé chez d'autres guérisseurs en milieu urbain, comme par exemple à Tananarive par Malanjaona Rakotomalala (2001 : 77). Julienne n'est pas seulement dans la sphère étroite de ses ancêtres familiaux mais doit aussi s'organiser avec un interminable réseau d'esprits. L'autel est principalement dédié à la reine Rabolobolo, figure locale par excellence.

L'autel domestique sur lequel ces guérisseuses travaillent quotidiennement est parfois suppléé par un lieu de culte public et commun à plusieurs devins-guérisseurs, le *tatao*. Leur obligation professionnelle et familiale de se rendre sur ce lieu sacré implique une gestion rituelle du territoire en tant qu'espace religieux. La spatialité dans laquelle évolue Julienne et Odile renvoie à la fois à leurs ascendances royales et leur confère un pouvoir social découlant de leur illustre ancêtre royale.

<sup>93</sup> Avec eux ou avec les esprits de leurs puissants devins personnels.

### c.2. Noblesse oblige : ascendance royale et qualité thérapeutique

Les *ombiasa* revendiquent pour la plupart leur appartenance à une famille *hova*, c'est-à-dire issue de la noblesse betsileo, ce qui se traduit par une capacité innée à travailler et négocier avec les esprits ancestraux. Ce point est présentement abordé car l'imagerie religieuse est marquée par cette descendance *hova*. Elle se manifeste par la présence entêtante de la couleur rouge : la couleur des rois<sup>94</sup> et de la classe nobiliaire. Elle s'observe à de nombreux endroits de l'intérieur des maisons et naturellement au *zoro firarazana*. L'angle mural est parfois même recouvert d'une tenture satinée rouge vif. L'iconographie chrétienne trouve également sa place au sein de l'espace familial et professionnel des *ombiasa*, qui est donc régi par une chromatologie associée à une parenté nobiliaire et ancestrale.

La proximité généalogique de Julienne avec des esprits royaux est un atout pour sa réputation. En plus de ces offrandes régulières à Rabolobolo au sommet de la colline de Kianjasoa, l'esprit royal d'Andrianampoinimerina lui impose un séjour annuel à la colline d'Ambohimanga, une autre colline sacrée située dans la périphérie de Tananarive, pour se baigner dans la source et remercier le roi pour son aide, et les récits de ses voyages en Imerina sont récurrents dans les discours tenus aux malades. Chaque année, elle effectue donc un bain rituel dans la Matsiatra (rivière bordant Fianarantsoa), puis, elle doit se rendre à Ambohimanga pour un second bain rituel qui lui est imposé par l'esprit du roi Andrianampoinimerina. Elle remarque qu'en tant que descendante royale, « tous les rois sont un peu de [sa] famille »<sup>95</sup>. Elle essaye de faire ce voyage rituel une fois par an si ses moyens lui permettent, mais si elle dépense son argent à d'autres fins, elle sera punie par l'esprit du roi et tombera malade.

Le vocabulaire utilisé par les guérisseurs pour rendre compte de leur ascendance varie du malgache officiel à la forme dialectale betsileo à travers les termes *andriana* et *hova*. Il est alors nécessaire de débiter ce développement par un point historique : lors de la colonisation merina, avec l'annexion et les tentatives d'assimilation des royaumes betsileo, les colons merina ont rebaptisé les lignées locales *hova* afin d'inclure les Betsileo au système merina (Raison-Jourde, 1991 : 408). Le terme *hova* désigne le plus haut rang de la noblesse betsileo, l'équivalent des *andriana* merina, chez qui *hova* désigne les hommes libres et non les nobles.

---

<sup>94</sup> Les rois de l'Imerina (région de la capitale Antananarivo), royauté qui domina toute l'île jusqu'à la prise de l'île par l'empire colonial français, se référaient aussi à la couleur rouge, cependant chez les Merina, la noblesse est appelée *andriana* et *hova* désigne la bourgeoisie. À la différence du pays Betsileo, où les *hova* appartiennent à la classe nobiliaire au rang social le plus élevé.

<sup>95</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 7 mars 2010 à Ambodirano, Fianarantsoa.

Cette ambiguïté langagière dialectale pousse aujourd'hui des descendants de la royauté betsileo à se catégoriser *andriana*, afin d'éviter tout quiproquo. Henri Dubois (1938 : 554-556) et plus récemment Lolona Razafindralambo ont remarqué que les *hova* étaient répartis en trois sous-catégories<sup>96</sup> cependant « cette hiérarchie ne repose pas sur une différence de nature, puisque tous sont dits posséder le *hasina* » (Razafindralambo, 2008) ; en conséquence la charge magico-religieuse serait une caractéristique propre à chaque membre d'une ascendance noble prédisposé à recevoir un statut et donc une charge sacrée. L'emploi de la variante betsileo *hova*, impose des précisions discursives, soit pour confirmer qu'il ne s'agit pas du terme de malgache officiel renvoyant à un statut social inférieur soit pour apporter des précisions et éviter la confusion avec un autre terme : *hovavao*, « nouveau *hova* » qu'emploie RaJean-Pierre pour se définir. Cette catégorie renvoie aux descendants d'esclaves libérés en malgache officiel, mais prend une signification plus précise dans la terminologie betsileo. Denis Regnier explique que ce terme est utilisé pour d'anciens esclaves devenus rapidement riches et qui se sont comportés comme des « nouveaux nobles » (2012 : 99). À travers *hovavao*, les sens betsileo et merina du vocable *hova* se trouvent imbriqués.

Au-delà du mot désignant *stricto sensu* une ascendance noble, mes interlocuteurs s'affirment également être *madio* (« propre ») ce qui renvoie à plusieurs répertoires symboliques : la non-pratique de la sorcellerie, l'honnêteté, mais surtout, pour les Betsileo, une ascendance libre. En effet, les groupes familiaux descendants d'esclaves (*andevo*) sont aussi appelés *olo tsa madio* « gens pas propres », un euphémisme pour *olo maloto* « gens sales » (*Ibid.* : 274). Dans son analyse des notions de pureté et de saleté, Mary Douglas démontre la malpropreté de certains individus peut mettre en péril les « règles relatives au sacré », dans la mesure où le sale, « l'impur est ce qui n'est pas à sa place [...] ce qui ne doit pas être inclus » pour préserver l'ordre (Douglas, 2001, 1<sup>ère</sup> édition 1967 : 30 ; 59). L'opposition entre les sacrés et l'impur se donne à voir dans tous les lieux de culte et les salles de soin, dont celles de possédés *tromba*, rarement observable en région betsileo.

#### ***d. Un culte de possession côtier en pays Betsileo***

Entre les esprits ancestraux et *tromba*, la question d'une anomalie régionale se pose : les possessions *tromba* ne sont théoriquement observables que sur les côtes de l'île et au Nord

---

<sup>96</sup> Les *hova be* (« grands nobles »), les *tompomenakely* (« chefs de petits territoires ») et les *hova mpanominda* (« nobles égorgeurs [pour Dubois (1938 : 554-556)] ; sacrificateurs [pour Razafindralambo (2008)] »).



des Hautes Terres dans la région de Tananarive<sup>97</sup>, mais sont *a priori* inexistantes dans la région betsileo ou encore, dans la région tañala voisine (Estrade, 1985 : 188 ; Beaujard, 1995 : 194). L'appellation sakalava « *tromba* » peut être utilisée et réceptionnée dans le contexte betsileo par une référence faite à deux cultes de possession régionaux historiques que sont le *bilo* et le *salamanga*<sup>98</sup>, rapprochées, décrits et observés par le missionnaire ethnographe Henri Dubois (1938) ou encore par Jacques Faublée (1946 : 118) entre autres. Henri Dubois voit le *tromba* sakalava comme un « succédané » (1938 : 1077) ou un « cousin » (*ibid.* : 1078) du *salamanga* betsileo. Bien qu'aujourd'hui disparu en tant que transe collective, les termes *salamanga* et *bilo*<sup>99</sup> sont encore parfois employés par des devins-guérisseurs ou leurs épouses pour qualifier des faits de possession. Ce fut le cas de la transe bruyante et incontrôlable de RaJean-Pierre lors du mariage de son jeune frère où les cantiques catholiques ont rendu furieux un de ses esprits<sup>100</sup>. Son épouse commente : « suite il s'est mis à trembler et je l'ai tout de suite amené dehors, dans le bois. Il n'a pas la même façon de vivre que tout le monde. Tout de suite, je l'ai amené : 'Ha ! Viens, viens !'. On est resté dans les bois jusqu'à la fin du mariage »<sup>101</sup>. Henri Dubois définissait ces deux termes au début du XX<sup>ème</sup> siècle : le *salamanga* est « 'individuel et volontaire' » et le *bilo* est « épidémique » et contagieux (1938 : 1065).

Le *tromba*, comme dans la grande majorité des cultes de possession, désigne l'esprit qui possède, le possédé (son *saha*), le rituel et le type de possession<sup>102</sup> ; et peut être rapproché des travaux menés en Inde par Gilles Tarabout comme : « l'un des modes de contact entre dieux (ou esprits) et humains, et non comme état de conscience modifié (et *a fortiori* comme trouble mental), est donc partie intégrante des représentations et des pratiques socio-religieuses » (1999 : 17). Les spécificités des cultes du Nord-Ouest de Madagascar où les possédés sont incorporés par d'anciens rois locaux, ont été traitées dans de nombreux travaux anthropologiques<sup>103</sup>. Il en est question ici uniquement dans son aspect religio-thérapeutique et

<sup>97</sup> Plus proche des côtes Nord-Ouest de par la circulation des individus et le commerce.

<sup>98</sup> Sous le règne de la reine Rasoaherina (1863-1868), le *bilo* et le *salamanga* ont été interdits (Raison-Jourde, 1991 : 420).

<sup>99</sup> Dans son approche historique, Françoise Raison-Jourde remarque un parallèle entre les épidémies de possession partagées « entre l'expression individuelle du désarroi ressenti face au changement dans des scènes de *salamanga* et de *bilo* (type betsileo), et l'expression collective [*qui*] suscita une contre-structure politique à base de rituel *tromba* (type sakalava) » (1991 : 277).

<sup>100</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 juin 2011 à Ambalavato, Fianarantsoa.

<sup>101</sup> *Idem.*

<sup>102</sup> *Salamanga* désigne en revanche, uniquement le malade en traitement (Dubois, 1938 : 1065).

<sup>103</sup> Comme ceux de Gérard Althabe (2000 ; 2002 -1<sup>ère</sup> édition 1969) ; Jean- Marie Estrade (1985) ; Michèle Fiéloux et Jacques Lombard (1991 ; 1995) ; Lesley Sharp (1993) ; Hilde Nielssen (2012) entre autres, et ses

ses implications dans l'organisation sociale<sup>104</sup> : les esprits peuvent soigner eux-mêmes par le biais de la possession, sans même que le guérisseur ait la nécessité d'acquérir un savoir phytothérapeutique personnel. L'esprit soigne et le guérisseur n'est que le canal de communication par lequel il s'exprime. En somme, le guérisseur ne soigne pas lui-même, à l'instar, une jeune possédée betsileo.

#### *d.1. Sainte, ou la jeune fille et les rois*

Ce phénomène, a priori inexistant à Fianarantsoa qui se trouve loin des côtes sakalava, a tout de même pu être observé chez une jeune femme. Sainte est née en 1989 et réside dans le quartier fianarois d'Ambodirano. Elle soigne avec l'aide de rois de la côte nord-ouest.

À 7 ans, elle a fait face à ce qui apparaît bien comme un invariant de l'acquisition des aptitudes à l'activité médiumnique : une grave maladie, qui a été le phénomène déclencheur et révélateur de la présence d'esprits. Après un an de va-et-vient entre un devin-guérisseur et l'hôpital, des « choses lui sont apparues » (*ny sehoan-javatra*) et il a été décrété par le guérisseur que l'hôpital était inutile et qu'il fallait l'amener chez un devin-guérisseur qui a confirmé la présence de choses (*raha*) qu'il n'a cependant pas pu « faire sortir »<sup>105</sup>. Elle s'est ensuite rendue à Tananarive, où vit sa tante, elle aussi possédée *tromba*, pour être initiée<sup>106</sup>. Son chemin initiatique s'est poursuivi jusqu'à Majunga le fief des esprits *tromba*, sur la côte nord-ouest pour faire un bain de mer rituel qui lui a permis de commencer à « recevoir des gens ». Le vocabulaire malgache utilisé par Sainte pour évoquer la présence des esprits est marqué par deux idées : tout d'abord celle de la possession, « d'être placé » (*mipetraka*) mais aussi celle de l'incorporation, d'effectuer un mouvement du haut vers le bas, de « faire descendre » (*mampidiña*). Si le mouvement est explicite, les esprits en revanche sont toujours mentionnés par un vocabulaire de l'indéterminé : *zavatra* désigne une chose ou un esprit (au sens très vague) ou *raha* qui désigne une substance.

À son retour en région betsileo, Sainte vivait et soignait à Leviatokana, un petit village de la campagne fianaroise, avant de venir en ville poursuivre ses études secondaires dans une école catholique. Elle prodiguait alors les soins uniquement les jours chômés : les mercredis après-midi et samedis. Au fil du temps, les Sœurs catholiques ont découvert ses activités

---

aspects présents au Nord des Hautes Terres, par Paul Ottino (1965) ; Sophie Blanchy et Rahajesy Andriamampianina (2006).

<sup>104</sup> Pour son aspect politique voir : Gérard Althabe (2000 ; 2002 -1<sup>ère</sup> édition 1969) ; Françoise Raison-Jourde (1991 ; 2005) ou Marie-Pierre Ballarin (1997 ; 2006).

<sup>105</sup> Propos recueillis le 6 août 2011, à Ambodirano, Fianarantsoa.

<sup>106</sup> Littéralement, il s'agit de l'idée d'exalter, d'honorer, *nasandratra*.

extrascolaires et ont refusé de la réinscrire, justifiant leur refus en invoquant la possession de Sainte par le Diable. Cet évènement marque le début de ses activités à temps plein, à l'âge de 17 ans. Après avoir soigné un jeune homme ensorcelé risquant une mort imminente, elle l'a épousé et pratique depuis dans une salle dédiée aux soins au rez-de-chaussée de la maison de sa belle-mère, en ville. La famille regrette la diabolisation des esprits *tromba* faite par les Religieuses et certaines familles catholiques, laquelle participe du « malheur » des guérisseurs qui s'affirment en contact privilégié avec des entités.

Après 20 minutes de préparation, Herman, son mari, ouvre la porte de la salle de consultation. Sainte est une jeune fille timide et apprêtée, mais lorsqu'elle est possédée par des esprits royaux masculins, elle devient ces hommes et assume des pratiques socialement transgressives pour une jeune fille, comme fumer et boire de l'alcool sans discontinuité lors des consultations. Dès lors, comme le suggère Gérard Althabe, « le sexe du possédé n'a plus d'importance » (1982 : 99), le changement d'un corps féminin frêle et discret à des postures corporelles masculines et royales émerge lors de l'incorporation. Les rois se manifestent à travers la voix masculinisée de la jeune femme, qui couplée à des postures significatives accentuent leur statut et leur prestance. Elle acquiert la personnalité de ces esprits virilisés par l'Histoire et le rituel, au profit de la sienne. La « maîtrise des comportements ostentatoires propres à chaque esprit atteste cette aptitude dont doivent faire preuve tous les initiés », comme l'a remarqué Bertrand Hell (2008) chez les *tromba* malgachophones de Mayotte. Sainte est principalement vêtue de rouge, tout comme les devins-guérisseurs *betsileo* d'ascendance noble, puisqu'elle représente des rois, et est dès lors porteuse de leur caractère divin et de leur puissance, qui est d'origine surnaturelle. Elle change de parure vestimentaire et de couvre-chef selon l'entité qui la possède. La posture, les offrandes consommées lors de la transe, la couleur représentative, les tics verbaux et l'accent varient d'un esprit à l'autre permettant ainsi à l'assistance de savoir qui se manifeste. Sainte est alors prête à dispenser par la voix des esprits, des conseils et la liste des plantes et autres bois râpés nécessaires aux soins face à l'autel où se consomment bougies et encens.



**Figures 12 et 13. Sainte avant et pendant la possession, Ambodirano, juin 2013**

À la différence des guérisseurs précédemment mentionnés, qui ne pratiquent pas de culte la possession mais ont des contacts avec les ancêtres par la rêve ou la vision, Sainte n'a aucun souvenir des prescriptions qu'elle a donné, mais seulement une vague idée des patients qui se sont trouvés en face d'elle et des problèmes qu'ils ont exposés.

Une analyse des rituels permet de cadrer ces pratiques de soins à travers les objets, postures, paroles et silence, ainsi que les offrandes que Sainte manipule par le biais de la main des entités. De nombreuses ethnographies ont démontrées que les cas de possession sont majoritairement le fait de femmes (Althabe, 2002, 1<sup>ère</sup> édition 1969 ; Fiéloux et Lombard, 1995 : 230 ; Giguère, 2006, etc.), les possessions malgaches ne font pas exception et montrent alors la place centrale des femmes tant au sein de la vie familiale (guérisseur est un métier financièrement productif) que de la société locale (une possédée efficace a une notoriété publique).

À chaque séance, le consultant doit se munir de deux bouteilles d'un litre de bière, de deux bougies, d'un paquet de cigarettes et d'encens, à cela peuvent s'ajouter des boissons supplémentaires selon l'esprit en présence et ses obligations rituelles. Un membre masculin de la famille court acheter avec l'argent du patient des sodas pour les esprits qui ne consomment pas d'alcool ou du rhum pour ceux qui le préfèrent. Sainte commence par haleter, puis elle pousse des râles tandis que ses mains font pression sur sa poitrine. Brusquement, elle dénoue ses longs cheveux tressés jusqu'alors rassemblés, et balance sa tête d'avant en arrière dans un

mouvement de grande amplitude. Ses cheveux exercent un va-et-vient, fouettant tantôt l'autel tantôt son dos. Après la présentation du *tromba*, les consultations se déroulent sous la forme d'un dialogue entre l'esprit et le patient, puis viennent l'analyse et les prescriptions. Les remèdes sont préparés par l'esprit et se composent de l'alliance de bois râpés, de plantes, d'œufs, de kaolin, etc.

Une organisation spatiale précise est respectée, chaque individu a une place et une position du corps défini par les esprits et indiqué par l'assistant. Sainte est assise devant l'autel, les consultants sont sur des nattes perpendiculaires à elle et l'assistant est accroupi avec les patients. Il est le seul à se déplacer pour donner aux esprits leurs attributs vestimentaires et pour apporter des précisions aux patients qui ne connaissent pas toutes les obligations rituelles. Les seules actions permanentes des *tromba* sont d'allumer leurs cigarettes et de se servir à boire. Occasionnellement, les esprits proposent de partager leur boisson avec l'assemblée et parfois, la possédée manipule les parties souffrantes du corps des malades (pour y appliquer du kaolin ou des cendres, par exemple) au nom de l'esprit présent. La séance rituelle n'est possible que si tous les individus présents y participent en suivant ce que Paul Ottino appelle des « conduites collectives régulières » (1965 : 84) connues de tous ou exposées en début de séances. À l'issue du rituel et une fois le traitement terminé ou la protection mise en place, les *tromba* imposent des interdits (*fady*) et menacent les consultants. Ces derniers respectent les *tromba* en raison de la peur qu'ils suscitent. Yvon, un patient d'une quarantaine d'année, dont j'ai suivi l'itinéraire thérapeutique dit avoir été menacé : selon lui, les esprits lui briseront une bouteille de bière sur la tête s'il dit du mal d'eux.

Les esprits, qui s'incorporent dans Sainte depuis le début de ses possessions, ont atteint au fil du temps le nombre de douze entités, toutes masculines. Aujourd'hui seules six d'entre elles se manifestent régulièrement. Parmi elles, une seule n'est pas « née d'un être humain »<sup>107</sup>, c'est un esprit (*fanahy*) et plus exactement un maître des eaux (*tompondrano*). Il est l'esprit des océans qui entourent l'île. Mais la majeure partie de ses *tromba* sont des esprits royaux issus de la région sakalava. Trois d'entre eux sont membres de la famille royale des Andriamisara ayant régné aux XVI<sup>ème</sup> et XVII<sup>ème</sup> siècles, les esprits membres de cette famille sont souvent répertoriés comme esprits *tromba* dans la littérature scientifique<sup>108</sup>. Andriamisara est un des *tromba* les plus célèbres et les plus puissants de Madagascar, il se manifeste

---

<sup>107</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 août 2011 à Ambodirano, Fianarantsoa.

<sup>108</sup> Voir Françoise Raison-Jourde (1991 ; 2005), Lesley Sharp (1993), Marie-Pierre Ballarin (1997 ; 2006), entres autres.

d'ailleurs dans toutes les régions de l'île (Ramamonjisoa, 1976 : 254)<sup>109</sup>. Sainte est donc possédée par trois frères de cette lignée, dont celui qui se manifeste le plus fréquemment est Andriamisara Bola, le premier à avoir investi la jeune possédée. Il est resté le seul pendant quelques années car d'après le discours de Sainte : elle était « trop petite pour en supporter<sup>110</sup> plusieurs »<sup>111</sup>. Andriamisara Bola est le « maître du lieu » (*tompon-toerana*), le « lieu » renvoie ici à l'enveloppe corporelle de la possédée. Il est considéré comme le « directeur »<sup>112</sup> par les autres esprits, ce qui fait écho à ce que Gérard Althabe avait évoqué, dans le cadre d'une anthropologie politique et de la domination (parfois réducteur pour les possessions *tromba*), à propos du possédé comme « le serviteur choisi pour recevoir le maître » (1982 : 107).

Kotofanjava est un autre esprit qu'il est intéressant de présenter : il est lui aussi apparenté à la famille Andriamisara mais cette relation reste floue. Pour Lesley Sharp, Kotofanjava est un esprit provenant du groupe de descendance des Zafin'i'fotsy, représenté comme « venant de l'eau » (1993 : 152). Cette analyse rejoint le récit du rituel initiatique mentionnée par Sainte et par de nombreux guérisseurs, celui d'un rapport à l'eau, central dans le processus d'apprentissage qui renvoie la personne choisie mais encore non-initiée au plus près des esprits sakalava ou des entités aquatiques par un bain rituel rapide ou par une immersion pouvant durer plusieurs jours.

L'aspect visuel du vestiaire, nous l'avons dit, est l'indispensable complémentarité des postures détaillées ci-avant. Il se compose entre autres de pièces de tissus (*lambahaony*) aux couleurs et motifs divers, d'un chapeau de cow-boy surmontés d'une étoile pour symboliser le pouvoir, de chapeau de marin rappelant le rapport étroit à l'océan, de parures de maquillage fait avec du kaolin (*tany fotsy*), il s'agit d'un élément très important dans le visuel *tromba* mais aussi dans la divination et la préparation des charmes, et enfin de vêtements de couleur rouge représentant la royauté. Son conjoint, ici en qualité d'assistant (auparavant, le père de Sainte tenait ce rôle), prend l'habit réservé à l'esprit parfois même avant qu'il se soit présenté intelligiblement et qu'il ait fait mention de l'obligation que l'on puisse le reconnaître d'après sa parure. Ceci démontre encore, s'il fallait s'en convaincre, et comme l'a écrit Bertrand Hell,

---

<sup>109</sup> Le récit de vie de Sainte et les travaux de Suzy Ramamonjisoa se rejoignent dans l'idée qu'il n'y a pas qu'un seul Andriamisara, mais peut-être deux ou une fratrie selon notre exemple. Le terme sakalava de *misara*, selon Ramamonjisoa (*ibid.* : 256), évoque à la fois la puissance, le savoir en l'avenir et le prix qui sont autant de références et de compétences essentielles aux activités et compétences d'un devin-guérisseur.

<sup>110</sup> Sur ce point, je renvoie à Rakotomalala *et al.*, 2001 : 219 ; Mouzard et Gueunier, 2009 : 299.

<sup>111</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 août 2011 à Ambodirano, Fianarantsoa.

<sup>112</sup> *Idem.*, terme prononcé en français.

à propos de la possession gnawa au Maroc, « l'existence d'une communication infralangagière basée sur la lecture de véritables messages corporels. Certains gestes sont parfaitement intelligibles aux yeux des initiés » (2006). Cette communication et cette gestuelle précise s'inscrivent dans un acte rituel entre la possédée et son conjoint, officiant comme assistant-intermédiaire lors des séances de culte. Cette particularité sakalava en région betsileo fait la réputation de Sainte.

#### d.2. Les réputations de Sainte

Outre une réputation de lieu, de rituel et de guérisons, la possession *tromba* de Sainte est également la source principale du revenu familial et est basée sur cette figure de jeune possédée.

Revenons un instant sur le contexte de départ qui posait la question de la présence d'un culte côtier dans les Hautes Terres comme une anomalie du paysage religieux mais néanmoins reçu par le biais de possessions historiques aujourd'hui disparues. Si Sainte est en communication avec des esprits ancestraux et guérit depuis son plus jeune âge, a-t-elle toujours défini son « don » comme une possession *tromba* ? Autrement dit, la possession de Sainte a-t-elle toujours été un atout pour la jeune guérisseuse ? Un travail ethnographique et une analyse contextuelle permettent de penser que la jeune fille et/ou sa belle-mère a proposé cette appellation au contact de sa belle-sœur et de leur amie, elles aussi possédées, venues de régions du Nord de Madagascar où les esprits *tromba* sont légions afin de les proposer à une clientèle betsileo qui connaît leurs réputations de puissance sans pour autant les consulter. Le contact et l'émergence d'une salle de travail rituel commune aux trois femmes aurait alors facilité l'arrivée des esprits *tromba* dans leur discours. L'originalité de la pratique associée au jeune âge de la guérisseuse est la pierre angulaire des activités de cette salle de consultation construite autour des trois jeunes femmes. Sainte, la benjamine, est la figure centrale. Il est courant d'entendre les membres de sa belle-famille se vanter de l'étonnement des patients guéris face aux compétences de la jeune fille : « Ha ! Cette petite fille peut faire ça ! »<sup>113</sup>, ce qui implique la guérison bien sûr, mais aussi ses compétences en matières de manipulations des remèdes et une certaine résistance à l'alcool. Le fait qu'elle soit une jeune femme mince et discrète est une valeur ajoutée à sa réputation ; la transformation en un roi sakalava n'en sera que plus impressionnante. L'étonnement des patients renvoie aussi à son jeune âge, comme dans le cas de Felasoa, âgé de 25 ans et jugé comme un « enfant connaisseur », *ajaja mahay raha* (Chemillier *et al.*, 2007 : 14). La belle-mère de Sainte énonce fièrement les plus

---

<sup>113</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 août 2011 à Ambodirano, Fianarantsoa.

de 200 personnes soignées chez elle, auxquelles elle ajoute sans pouvoir les comptabiliser, les malades que Sainte traite ou a traité dans son village natal. Lorsqu'elle a soigné celui qui allait devenir son époux, sa belle-mère a dit avoir consulté une *mpitsabo* (« guérisseuse ») et non pas une possédée *tromba* ; de plus les habitants de son village natal la connaissant comme telle n'entre pas dans le compte des guérisons avérées dans le contexte bien précis qu'est celui de la salle de rituel dédié aux esprits royaux. Sainte détient donc également le pouvoir dans la famille, puisqu'elle prévaut sur ses deux collègues qui ne sont possédées *que* par un seul esprit *tromba* chacune. Leurs trois maris traduisent les propos des esprits aux personnes venues les consulter. Le parler et l'accent sakalava, les murmures et les digressions des esprits parfois ivres nécessitent l'intervention d'une tierce personne, connaisseuse bien que non-initiée, pour que les conseils et les ordonnances soient bien reçus. Un des trois jeunes hommes transcrit ses paroles, jouant ainsi le rôle d'intermédiaire, d'assistant. Ils sont au service des esprits royaux, « replacé dans le rapport de maître-serviteur » mais « inséré dans le rapport de pouvoir » (Althabe, 1982 : 97 ; 100) et indispensable à la mainmise de leur mère. Cette dernière organise les séances, est également détentrice des plantes à remettre à certains malades et prodigue par exemple, les massages visant à consolider la fontanelle des nourrissons.

En décembre 2012, la situation de Sainte a évolué. Ces deux consœurs ont quitté la salle de soin lorsque Sainte a gravi les échelons de la possession *tromba*. L'une a quitté la région et la seconde a tenté sans succès d'ouvrir son propre espace de guérison dans un autre quartier de Fianarantsoa. Sainte et son époux ont installé la salle à l'étage de leur maison. Le nouvel espace d'apparition des esprits est plus petit mais répond toujours aux codes *tromba*. La pièce ne laisse pas entrer la lumière du jour, est enfumé par la consommation de cigarettes des esprits et la musique du chanteur Wawa, réputé pour être lui-même un possédé *tromba*, se fait entendre depuis la chambre voisine du couple, à la demande de la possédée pour faciliter son entrée en transe. L'autel, désormais situé au coin nord-est, se compose des mêmes éléments que précédemment : des tentures rouges satinées, un *mpanjakabetany* (bâton rituel propriété du chef de famille et/ou des devins-guérisseurs réputés), une sagaie (*lefona*), des bougies, des bâtonnets d'encens, du parfum, de l'eau sacralisée, des alcools variés et des paniers contenant des éléments de préparation des remèdes (bois, kaolin, etc.).

Sainte exporte le modèle sakalava en région Betsileo et propose des rituels de transe dynamique et théâtralisé dans l'attente d'un *exotisme* sakalava recherché par certains de ses patients. Cet exotisme peut passer, pour certains autres guérisseurs en concurrence avec



Sainte, pour du charlatanisme, pour un savant jeu d'actrice renvoyant à des pratiques masquées de sorcellerie.

### *e. Guérisseur ou sorcier ?*

#### *e.1. Représentation et imaginaire de la figure du mpamosavy*

Avec les praticiens du culte aux esprits, nous sommes en présence d'un individu précis et reconnu par la société, mais de plusieurs termes les désignant. Ce phénomène est remarquable tant en théorie qu'en pratique. D'ailleurs, pour mes interlocuteurs tous les termes se valent exceptés celui de *mpamosavy* (« sorcier ») : celui qui jette les sorts, mais ne les enlève pas. Il demeure très discret, officiellement, personne ne dit connaître de *mpamosavy*.

Berthine, guérisseuse betsileo née en 1951, réside dans le quartier d'Ampasambazaha dans le centre-ville commercial de Fianarantsoa. Cette dernière situe son travail à la fois dans aucune et dans plusieurs de ces catégories. Elle choisit alors de ne donner aucune appellation à son métier et insiste seulement sur le fait qu'elle « ne jette pas »<sup>114</sup> (sous-entendu de sorts). À la différence de Berthine, Thérèse et Julienne se décrivent comme des accoucheuses (*reninjaza*), une catégorie valorisée dans le contexte malgache, cependant, cela ne suffit pas à contenir l'ampleur de leurs pratiques. Elles dissimulent souvent leur don pour ne pas être qualifiées de *mpamosavy* et masquent autant que faire se peut l'apport sorcellaire de la figure du devin-guérisseur, potentiel sorcier. D'autres préfèrent avancer des compétences dans la préparation de protection contre les actes sorcellaires. C'est le cas de Donné qui dit contrer les *mosavy* sans en prononcer le mot : « on fait des protections contre les choses que les gens ont fait [*zavatra ataon'olona*] »<sup>115</sup>.

Le *mpamosavy* est celui qui fait des *mosavy*, des mauvais sorts. D'autres termes ont également été répertoriés : ceux, dont le sens est atténué, *ody rasty* ou *fanafody rasty* (« mauvais charme » et « mauvais remède »), celui renvoyant à la puissance du sorcier : *ody mahery* (« charme fort »), et enfin le terme de *vorika*, synonyme de *mosavy* qui compte parmi les plus régulièrement utilisés par mes interlocuteurs avec celui de *mosavy*.

Dans le contexte malgache, le désordre social est l'affaire du *mpamosavy*, vecteur des conséquences des fautes des uns et des jalousies des autres. La figure du sorcier est construite

---

<sup>114</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé en février 2009 à Ampasambazaha, Fianarantsoa.

<sup>115</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 15 avril 2010 à Alakamisy Ambohimaha.

à l'opposé de la « parenté étendue du *fihavanana* » (Mouzard et Gueunier, 2009 : 302), l'idéal social de la parenté élargie.

Les *mpamosavy* se déplacent et opèrent, d'après les représentations populaires, le plus souvent de nuit et accompagnés de près ou de loin par des chats sauvages (*kary*) ou des hiboux (*vorondolo*). « Les chats sont censés fréquenter les tombeaux et avoir une affinité avec le monde des morts et le domaine de la sorcellerie » (Beaujard, 2009b : 262). Ils sont généralement décrits avec une chevelure en bataille, en guenilles ou nus. Dans le contexte très pudique de la société malgache, la nudité sous-entend la folie. Opposant ainsi les *mpamosavy* à tout être doté de raison morale et sociale, ils sont des humains hors normes. L'évocation de la nudité définit alors aussi bien une sorcière qu'une folle. Ainsi, « hommes et femmes portent leur *lamba* [« étoffe »] craignant d'être taxée de *manary lamba* (jeter son *lamba*), se montrer nu, ce qui signifie fou ou folle à lier car ne connaissant plus la honte. Le *lamba* est synonyme de sagesse, de respect et de dignité humaine » (Razafiarivony, 2000 : 425-426), soit la contre-définition du *mpamosavy*. Les personnes décrétées folles ou sorcières, ainsi que les lépreux, sont bannis du tombeau ancestral. Leur dépouille repose dans une tombe annexe.

Les sorciers ou plus précisément les sorcières sont évoquées rôdant autour des tombeaux à la nuit tombée, chantant dans les cours des maisons pour attirer des hommes (bien que tous les entendent) qu'elles ont choisis pour la nuit. L'homme, hypnotiquement attiré hors de son domicile, se place à quatre pattes et sera chevauché par la *mpamosavy*, puis il aura, éventuellement, des relations sexuelles avec elle avant de regagner sa maison avant le lever du soleil. Les plus puissants peuvent ensorceler d'un seul regard, les autres utilisent diverses méthodes : contacts physiques (sur le corps ou les vêtements), ingestions du mauvais sort dans de la nourriture ou une boisson, ou encore, par incorporations en enjambant le mauvais sort déposé sur un chemin fréquenté. La personne visée prend un chemin ou traverse la rizière où le sorcier a déposé le sort. Raveloñandro énumère une partie des « différentes façons de faire des *mosavy*. Il y a les *fanjaitra* [« aiguilles à coudre »], les *iraimbilanja* [pièce d'un franc malgache], les *vangy* [« canines » sous-entendu « humaines »], etc. Tu sais, tu peux faire du mal avec des canines ! »<sup>116</sup>.

L'exemple de la sorcellerie alimentaire (très souvent véhiculée par les boissons alcoolisées) est le plus répandu dès qu'il est question d'attaques sorcellaires. Comme il ne faut jamais laisser son verre sans surveillance, il ne faut guère plus laisser derrière soi dans un lieu jugé à

---

<sup>116</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 28 juin 2011 à Mahazengy, Fianarantsoa.

risque « ce qui pourrait [...] servir d'instruments » (Dubois, 1938 : 910), soit tout élément du corps humain : cheveux, ongles, sécrétion, etc. Henri Dubois prédisait l'extinction des *mpamosavy* dans les années 1930 (1938 : 911), mais l'indispensable quête de sens du malheur et les rumeurs n'ont cessé d'alimenter les représentations, comme les recours aux *mpamosavy*, dans la continuité entre magie et sorcellerie. Une des catégories fécondes en agressions et en puissance maléfique est celle des sorciers. Les « agents responsables de ces désordres » (Coderey, 2010 : 34) provoquent des maladies, mais alimentent également les catégories du malheur et du mal-être. Les sorciers manipulent le versant « noir » du magico-religieux, dont ils sont le prolongement. Les philtres d'amour (*ody fitia*) sont un exemple ambivalent, et de fait, intéressant pour saisir l'imbrication et le continuum entre magie et sorcellerie.

#### e.2. De l'ambition et des philtres d'amour : interprétations de RaGilles et

Thérèse

Les *ody fitia* (« charmes d'amour ») ne sont-ils qu'une « forme bénigne » (Ottino, 1998 : 462) de la sorcellerie ?

Les spécialistes eux-mêmes ne sont pas catégoriques sur ce point et remarquent le caractère flou des frontières entre les différents termes désignant les devins-guérisseurs, tout comme certains perçoivent les philtres d'amour d'un côté ou de l'autre de la frontière de la sorcellerie. Malanjaona Rakotomalala place les philtres d'amour ou « *mosavy* des relations amoureuses », utilisés par les jeunes filles de Tananarive visant à « retenir leurs amants », dans la catégorie de la sorcellerie (2006 : 237-238). Un des *ody* de contraintes le plus répandu dans les demandes exposées aux devins-guérisseurs, est l'*ody fitia* (« charme d'amour »).

Thérèse tempore son discours et dit ne pas préparer de philtres d'amour car ce sont des « pratiques de sorciers ». Cependant, la guérisseuse explique comment doit agir pour une personne qui veut s'attirer les faveurs de l'être aimé. Elle doit se rendre auprès du sorcier muni d'une photographie. Une fois le sort lancé, l'ensorcelé s'évanouit et un esprit va le « porter » à destination : il se réveillera auprès de son/sa prétendant(e), nu(e) et le corps recouvert de sangsues (*dinta*), c'est à ce moment que le soupirant(e) pourra lui donner le remède (*fanafody*) qui fera partir les sangsues. Au fil du temps, Thérèse remarque finalement ne les confectionner que pour réconcilier les couples mariés qui ont déjà des enfants, et ainsi « *préserver la famille* ». RaJean-Pierre tient un discours similaire : « des couples qui se sont séparés pendant au moins un mois, je sais comment les faire revenir » ; et sa femme

d'ajouter : « Mais lui, il soigne, mais ne détruit pas ! »<sup>117</sup>. Ils soutiennent alors utiliser leurs dons à but bénéfique, mais de façon néfaste, puisqu'ils *ensorcellent* une personne, alors contrainte d'agir contre son gré. Comme Thérèse et RaJean-Pierre, Malanjaona Rakotomalala distingue deux sortes de *ody fitia* : celui visant à s'approprier une personne et celui visant à la fidéliser ; ils « harmonisent les rapports sociaux, même si la mise en relation est artificielle » (*Ibid.* : 238-239) ; et conjuguent le bénéfique et le néfaste.

Les suspicions d'usages de philtres d'amour comme d'attaques sorcellaires sont très courantes lors des réunions de famille et dans les choix à opérer pour venir en aide à un parent souffrant dans sa vie de couple, trompé, violenté, dont le conjoint est alcoolique ou drogué, ne participe pas aux frais du ménage ou l'éducation des enfants, etc. Autant de mobiles justifiant l'amour porté à une personne jugée comme ne le méritant pas par la famille, ou expliquant la souffrance causée par cette alliance. Des hommes et des femmes savent « subjugué de sorcellerie » celui ou celle voulu comme conjoint (Ottino, 1998 : 462).

RaGilles est le seul de nos interlocuteurs à avoir explicitement évoqué des pratiques sorcellaires. Il introduit cette activité en narrant sa vie conjugale. RaGilles a été veuf deux fois et marié trois fois. Sa première femme était, par ailleurs, la sœur de Ravao l'épouse de Raveloñandro, précédemment présentés. À la vue de ses jeunes et nombreuses épouses, la rumeur a vite gagné le quartier d'Ampitakely, dans le centre de Fianarantsoa. La rumeur n'est que plus persistante du fait des particularités de RaGilles. Né en 1937, dans une famille protestante très croyante, RaGilles avait également une ancêtre paternelle guérisseuse : « la grand-mère de ma grand-mère faisait ces trucs-là »<sup>118</sup>. Cette aïeule originaire de la région de Vohipeno, éminemment réputée pour la puissance de ses guérisseurs et sorciers, accentue encore la réputation du guérisseur, issu d'autre part, d'une famille betsileo. Il souffre de déformations des mains et des pieds l'empêchant de se mouvoir et lui créant des difficultés de préhension. Il est également, en plus de ses activités de guérisseur, catéchiste de la paroisse protestante luthérienne voisine. RaGilles, malgré ses handicaps et sa position sociale complexe, a eu trois épouses jeunes et belles. Son épouse actuelle, une exorciste protestante d'une trentaine d'année surenchérit : « il peut avoir des jolies femmes ! Ha ! Il sait très bien faire ! »<sup>119</sup>. Il mobilise alors ces aspects de sa vie pour prouver l'efficacité de ses philtres d'amour : « je fais les *ody fitia*, c'est ça qui intéressent les filles et les garçons ! C'est ça que

---

<sup>117</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 8 juin 2011 à Ambalavato, Fianarantsoa.

<sup>118</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 mai 2010 à Ampitakely, Fianarantsoa.

<sup>119</sup> *Idem.*

j'utilise ici »<sup>120</sup>. Cependant, RaGilles n'arrête pas ici son discours sur l'utilisation des charmes sorcellaires ; il justifie sa pratique en se référant à la Bible qu'il a toujours à portée de main. RaGilles cite le verset 2.24 de la Genèse : « c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair »<sup>121</sup>.



**Figure 14. RaGilles et ses éléments rituels, Ampitakely, mai 2010**

La fierté de ses réussites conjugales l'amène à poursuivre sur d'autres pans de ses activités sorcellaires. Il relate alors l'épisode de la déformation de ses mains. Son frère et lui ont été en litige lors du partage de parcelles de rizières héritées de leur grand-père. Son frère, voulant s'accaparer tous les lots, a consulté un *mpamosavy* qui a placé un sort (*voapanafody*, « remède-jeté », synonyme de *mosavy*) dans la rizière où travaillait RaGilles, causant la rétraction et/ou la déformation de ses phalanges. RaGilles, qui n'avait pas encore 20 ans et était déjà en pleine possession de ses compétences, s'est vengé en contrant le sort qu'il avait reçu et en attaquant son frère et le sorcier que ce dernier avait consulté. RaGilles s'est rendu chez son frère et lui a offert de la nourriture imprégnée de poison (*poizina*). Le rituel contre-sorcellaire ou *ody rasty* (« mauvais charme ») a eu pour conséquence la mort quasiment immédiate du frère convoiteur, conclue RaGilles en riant.

### e.3. Réputation et contexte familial : quelques cas troubles

Suivant ses compétences en matière de désorcellement, tout devin-guérisseur est virtuellement un sorcier ; ainsi que le récit de RaGilles le démontre. Comme le souligne Lionel Obadia, « les forces de l'anti-sorcellerie sont nécessairement de même nature que celles de la sorcellerie. Pour combattre les sorciers, il faut soi-même 'en être' un peu » (2005 : 25 ; voir aussi Favret-Saada, 2004, 1<sup>ère</sup> édition 1977 : 129 ; Bougerol, 1993 : 98). Selon le contexte, les

<sup>120</sup> *Idem.*

<sup>121</sup> *Ary noho izany ny lehilahy dia handao ny rainy sy ny reniny ka hikambana amin'ny vadiny; dia ho nofo iray ihany ireo.* Genesisy 2.24.

praticiens déploient une palette de leurs aptitudes magico-sorcellaires adaptées à un moment donné, dans une situation donnée. Ils n'utilisent pas toutes leurs connaissances simultanément. Leur rôle d'intermédiaire entre les deux mondes, visible et invisible, va du diagnostic au soin en passant par les désignations des causalités des maux (définis comme sorcellaires ou non), et nécessite alors diverses compétences thérapeutique, magico-religieuse, etc.

Thérèse assure également ne pas préparer de *fanafofy ratsy* (« mauvais sort ») mais remarque qu'elle connaît toujours, via la divination, le commanditaire et l'expéditeur de l'ensorcellement, et poursuit en disant qu'elle se doit d'en informer le malade. Julienne, quant à elle, voit l'aspect physique de la personne malveillante apparaître dans son miroir. Si elle refuse de donner son nom (parfois elle ne le connaît pas), elle dresse son portrait à l'ensorcelé. Aux Comores, les devins-guérisseurs ne nomment pas le coupable mais donnent des indices sur son lieu de résidence ou son apparence physique afin de le rendre reconnaissable (Blanchy *et al.*, 1993 : 776).

À partir des cas de Thérèse et Julienne, voyons deux contre-exemples. Les *dadabe* de la grotte d'Alakamisy Ambohimaha « voient » l'individu à l'initiative de l'attaque sorcellaire mais mettent un point d'honneur à garder secrète les informations qui permettraient de l'identifier. De même, Berthine se trouve mal à l'aise lorsqu'un ensorcelé vient la consulter. En février 2009, un jeune homme présentant de fortes douleurs à l'estomac s'est rendu chez elle. Elle l'a diagnostiqué puis soigné. À l'écoute du diagnostic, le jeune homme a demandé à Berthine : « enlève ça et jette-le à celui qui m'a fait ça ! ». Interloquée, Berthine a répondu : « je ne fais pas ça moi ! Même si tu payes ! Maintenant je te soigne, mais après, je ne veux plus jamais te revoir ! »<sup>122</sup>.

Revenons auprès de Thérèse qui ne conclut, bien évidemment pas, son discours par l'énonciation de ses compétences sorcellaires. Elle souligne qu'après l'annonce du nom de l'ensorceleur, les malades souhaitent systématiquement se venger en envoyant un nouvel ensorcellement. Elle signale alors (dans son discours car je n'ai jamais assisté à de telles demandes chez elle<sup>123</sup>) qu'elle ne prépare pas ce genre de charmes et ajoute « après, ils vont chez le *mpamosavy*, mais je ne sais pas où il y en a... »<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> Dialogue lors d'une consultation du 13 février 2009 à Ampasambazaha, Fianarantsoa.

<sup>123</sup> À Madagascar comme aux Comores, « il est difficile de savoir quels praticiens le font, c'est une pratique secrète et moralement interdite » (Blanchy *et al.*, 1993 : 775). Dans son article sur la sorcellerie en Imerina,

Nous ne savons donc pas situer les *mpamosavy*, mais les rumeurs locales les localisent plus précisément, dans le quartier de Mandriandalana qui fait face à celui de Mahazengy où réside Raveloñandro, vit RaCécile. Les deux guérisseurs se connaissent et conseillent à leurs patients de se rendre chez l'un ou chez l'autre selon leur spécialité. Bien sûr Raveloñandro ne mentionne que des exemples de consultants de RaCécile venus le consulter ; par exemple pour retirer les *sisika* : « Pour enlever les *ody* des corps, elle ne sait pas, alors RaCécile dit : 'Va chez Raveloñandro, parce qu'il sait ça' »<sup>125</sup>. RaGilles, qui rappelons-le est le beau-frère de Raveloñandro, a mentionné une fois RaCécile, suite au décès de ce dernier. En discutant de la poursuite du travail de Raveloñandro, RaGilles explique c'est RaCécile (il situe son domicile mais ne semble pas connaître son nom) comme celle qui a pris la charge de l'extraction des *sisika* à l'échelle de leur quartier, étant donné que Ravao n'a pas reçu la possibilité de le faire par son défunt mari.

Après avoir pris connaissance des compétences de RaCécile auprès de Raveloñandro, un couple résidant à proximité des deux devins-guérisseurs m'a également parlé d'elle. Elle serait non seulement incompetente dans sa spécialité de retrouver les objets égarés, mais surtout une *mpamosavy* ! L'évènement justifiant ce portrait si négatif renvoie à la maladie puis à la longue agonie du mari de RaCécile, « qu'elle n'a pas pu soigner, ni même le soulager ! Il faut qu'un *ombiasa* donne des preuves de ses pouvoirs mais RaCécile ne le fait pas ! »<sup>126</sup>, d'après le voisinage. J'ai passé un certain temps dans la cours du domicile de RaCécile à discuter avec ses patients jusqu'à ce que cette dernière apparaisse et me refuse tout contact avec elle ou sa patientèle. Ce rejet a été analysé par tous ceux ayant déjà évoqué cette guérisseuse avec moi, comme un aveu de ses activités sorcellaires. Me laisser entrer dans sa salle de soin aurait, selon la rumeur locale, éclairer ses pratiques douteuses.

RaJean-Pierre subit une affluence de rumeurs similaire à RaCécile, mais contrebalancées par sa réputation de guérisseur compétent. Il lui est reproché par nombre de ses patients sa grande consommation d'alcool pendant et en dehors des rituels. « Il boit trop ! Plus que trop ! » me fait remarquer l'un d'eux en juin 2011, au sortir d'une consultation pourtant efficace. En plus de son alcoolisme, il est reproché des pratiques sorcellaires à RaJean-Pierre, toujours sans les nommer. Plusieurs des malades rencontrés aux abords de la salle de consultation ont avancé

---

Malanjaona Rakotomalala relate également ses difficultés à collecter des données « étant donné la délicatesse du sujet » (2009 : 229).

<sup>124</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 2 mars 2007 à Anjaninoro, Fianarantsoa.

<sup>125</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 29 avril 2011 à Mahazengy, Fianarantsoa.

<sup>126</sup> Propos tenus en français par Beben'iAina, l'épouse du couple le 23 avril 2011, à Ankidona, Fianarantsoa.

l'idée que le devin-guérisseur conserve les *sisika* qu'il a retiré du corps des ensorcelés au lieu de les détruire. Lorsque les malades demandent où sont les morceaux bois extraits, son épouse dit : « *Dada* [*« papa »*] les a rangés »<sup>127</sup>. Ainsi, il pourrait les réutiliser afin de contraindre les malades à revenir, par une manipulation sorcellaire. Ainsi, ils évoquent la vénalité du guérisseur, voyant par là un moyen d'accumuler les consultations rémunérées. Un de ses patients s'est alors étonné de la file d'attente qui se constitue parfois dans la cours de la maison. Ces remarques sont autant d'indices empiriques de la puissance accordée à RaJean-Pierre, bien qu'elles induisent un aspect négatif de ses pratiques rituelles. Pour conclure, les patients estiment être soignés par un guérisseur efficace et continuent de le consulter malgré son alcoolisme et la commercialisation de son activité.

Les membres d'une même parenté consultent généralement un *mpitaiza*, qui est l'équivalent d'un médecin de famille. Chacun devient le *taiza* (« celui dont on prend soin ») d'un devin-guérisseur qui le côtoie depuis son enfance pour certain. Cependant, la dualité des guérisseurs peut faire surface lorsqu'un *mpitaiza* soupçonne certains de ses patients de consulter un autre praticien ou un biomédecin. Dès lors, les membres de la famille font en sorte de retourner vers ce guérisseur « craignant une mauvaise intention » de ce dernier (Rakotomalala, 2006 : 246). Les devins-guérisseurs sont donc consultés à la fois par « obligation morale » et par « nécessité », contrairement à l'opposition énoncée par Marcel Mauss (2006, 1<sup>ère</sup> édition 1950 : 15-16).

Le discours énoncé par le guérisseur à son patient ne sera pas celui de la confiance en ces esprits pour une guérison dont il sera le seul intermédiaire, mais il évoquera dans son diagnostic la dualité de ce mode de communication. Il traite les maux envoyés par les esprits néfastes sans pour autant communiquer avec eux. Le discours du guérisseur joue de cette dualité, il traite le mal sans le côtoyer, ce qui permet d'éviter les suspicions de sorcellerie. Mais des rumeurs et des non-dits peuvent être associés aux soupçons. Essentiellement en cas de doutes d'activités sorcellaires de tel ou tel devin-guérisseur, la rumeur est exploitée et dès lors, les devins-guérisseurs ne sont plus maîtres de leurs stratégies discursives. Comme le remarque Jeanne Favret-Saada dans son étude de la sorcellerie dans le bocage normand : « l'essentiel de ce que les ensorcelés disent savoir de la sorcellerie, ils l'ont appris de leur thérapeutes » (2004, 1<sup>ère</sup> édition 1977 : 244). En effet, les sorciers (*mpamosavy*) ne sont pas censés être identifiés par la société et devraient garder l'anonymat, bien que chacun connaisse

---

<sup>127</sup> Entendu lors d'une consultation du 6 juin 2011 à Ambalabato, Fianarantsoa.



la réalité ambivalente des devins-guérisseurs. La rumeur peut alors dépasser et déconstruire le discours installé au fil des ans par les devins-guérisseurs dans une optique de clientélisme. C'est à partir de ces rumeurs et associations entre devins-guérisseurs et devin-ensorceleurs que se basent les membres du mouvement de Réveil dans leur discours et dans leurs pratiques de guérison.

### **3.2. Les exorcistes du *fifohazana* : guérisseurs religieux ou exorcistes « laïcs » ?**

#### ***a. Naissance du mouvement de Réveil : récit de vie du fondateur Rainisoalambo***

Le *fifohazana* aît apparu en 1894 dans le village de Soatanàna en région Betsileo, au Sud des Hautes Terres centrales de Madagascar, par Rainisoalambo, un devin-guérisseur converti au protestantisme. L'appartenance aux référents culturels betsileo est le fondement du mouvement, ses membres injectent ces marqueurs religieux et identitaires issus de la religiosité locale à leurs pratiques protestantes. La puissance sociale d'un guérisseur issu d'une famille réputée de spécialistes du magico-religieux a été, pour la mission luthérienne, l'apogée d'une période vouée à la conversion, dont le point d'orgue sera la création du mouvement du Réveil. Les conditions socio-religieuses étaient réunies pour voir émerger un mouvement religieux revendiquant sa singularité betsileo tout en trouvant sa place dans le sillon de la domination coloniale et chrétienne. Comme le remarque Sophie Blanchy suite à son étude des archives missionnaires de la Norwegian Missionary Society à Stavanger en Norvège où sont conservés les textes du pasteur missionnaire Lars Vig, en poste à Madagascar de 1874 à 1902 :

« les entrepreneurs syncrétiques étaient assez nombreux à cette époque où des bouleversements majeurs entraînaient un foisonnement des pratiques. On peut sans doute classer Rainisoalambo, 'inventeur' du Réveil malgache en 1894, dans cette catégorie. Dans son cas, l'innovation a réussi parce qu'il a trouvé, après maints tâtonnements entre sa pratique de devin guérisseur et sa conversion chrétienne, une forme acceptable du point de vue chrétien, et efficace dans la société malgache de l'époque : le Réveil et son prosélytisme fort et direct dans les populations » (2008b).

Le nouveau regard porté par Sophie Blanchy sur ces archives a permis de mettre en lumière des « détails sur l'émergence du premier mouvement de Réveil malgache, qui s'avère être un produit complexe de la 'rencontre', malgré son apparence de 'conversion comme aversion' » (*Ibid.*). Les textes de Lars Vig évoque seulement le mouvement de Réveil et le mentionne comme une possibilité pour les Malgaches (pourtant ouverts au syncrétisme, selon le pasteur missionnaire) d'abandonner les pratiques ancestrales et de redonner « un cadre rigoureux »

aux familles. Le *fifohazana* étant apparu dans une autre station missionnaire que la sienne, bien que toujours dans la région Betsileo ; Sophie Blanchy note à partir des écrits de Lars Vig que « l'absence de mention du Réveil dans ses rapports laisse penser que ce mouvement ne lui avait pas paru immédiatement central pour le progrès de la mission, ni révélateur d'une manière malgache d'aborder le christianisme » (2008b). Cependant, ce mouvement, à peine émergeant à l'époque où Lars Vig a quitté la Grande Île, a conservé les codes du culte des ancêtres tout en les modifiant au regard des codes apportés par l'Église luthérienne norvégienne pérennisant ainsi son ancrage dans la durée et sa place dans le champ religieux betsileo. Le *fifohazana* est donc un mouvement religieux issu du protestantisme luthérien en présence à Madagascar. Bien que *fifohazana* signifie « réveil », à la différence des néo-protestantismes du réveil, il est reconnu et intégré par les instances FLM (*Fiangonana Loterana Malagasy*, Église Luthérienne Malgache).

Revenons à l'émergence du *fifohazana* et plus particulièrement à l'évènement déclencheur qui a intimé à Rainisoalambo la mise en œuvre du mouvement du Réveil. Selon les récits relatés par mes interlocuteurs *mpiandry* ordonnés à Soatanàna, Rainisoalambo était, tout comme son père et son grand-père, un devin-guérisseur réputé d'Ambatoreny près du village de Soatanàna, situé à une quarantaine de kilomètres de la ville de Fianarantsoa, en pleine campagne betsileo. Une mission protestante norvégienne y est installée depuis 1877. Rainisoalambo adhère alors au christianisme des missionnaires norvégiens, est baptisé en 1884<sup>128</sup> puis prend des responsabilités dans la communauté religieuse tout en poursuivant ses activités de devin-guérisseur. Il décide de se convertir à l'âge de 40 ans, après la mort, en 1892, du roi de l'Isandra, Rajaokarivony II<sup>129</sup>, auprès duquel il travaillait (Campbell, 1992 : 434 ; Jacquier-Dubourdieu, 2000 : 97 ; Rafanomezantsoa, 2008 : 14). La conversion est nommée *mibebaka* par les membres du mouvement de Réveil, et évoque littéralement l'idée de « se repentir » (Thunem et Rasamoela, 2001, 1<sup>ère</sup> édition 1934 : 13 ; Blanchy, 2009 : 247 et 2010 : 146-147). Par exemple Julien, un de nos interlocuteurs *mpiandry* de Soatanàna remarque que l'église du quartier d'Ivory est « la première où je me suis repenti [*nibebaka*] »<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> La date du baptême de Rainisoalambo ne correspond pas nécessairement à celle de sa conversion. Sa conversion est datée en 1884 par Élysée Escande (1926 : 19), en 1894 par Lucile Jacquier-Dubourdieu (1996a : 606) et Seth Rasolondraibe la discute et évoque des expériences de conversion dont celle de 1894 met fin aux compromis (2010 : 172-175).

<sup>129</sup> Son règne, de 1861 à 1892, et le récit de ses funérailles a fait l'objet de nombreux écrits, dont : Dubois, 1938 : 699 ; Razafintsalama, 1983 ; Rakotomalala *et al.*, 1991 : 122 ; Rahamefy, 1997 ; Noiret, 2008 : 210.

<sup>130</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 juin 2013 à Idanda, Fianarantsoa.

Rainisoalambo aurait vu dans cette conversion un but de s'enrichir en devenant évangéliste, ce pour quoi les instituts théologiques versaient une rémunération tout en continuant ces activités de devin-guérisseur (Thunem et Rasamoela, 2001, 1<sup>ère</sup> édition 1934 : 13 ; Jacquier-Dubourdiou, 1996a : 604-605). C'est à cette période qu'il tombe gravement malade. Durant cette douloureuse maladie, il reçoit un appel divin sous forme d'une vision onirique de Jésus Christ. Il décide de rejoindre pleinement le protestantisme luthérien en 1894 et abandonne radicalement le culte aux ancêtres. D'après les récits populaires et les écrits (les productions scientifiques et du mouvement de Réveil), dans sa vision onirique, Rainisoalambo a vu un homme vêtu d'un long habit blanc, qu'il a assimilé à Jésus Christ. Cet homme lui dit que sa guérison ne serait possible que s'il reniait le culte des ancêtres pour se consacrer au protestantisme par le biais du prêche et de l'enseignement. Rainisoalambo s'est alors exécuté. Par la suite, ce long vêtement blanc deviendra l'habit liturgique porté par tous les exorcistes du *fifohazana*. La retranscription de ce discours proposé par les pasteurs norvégien et malgache, Adolf Thunem et Joela Rasamoela, évoque les propos de Rainisoalambo sur ce rêve survenu la nuit du 14 au 15 octobre 1894 :

« il était désespéré et voulait en finir. 'Un soir, d'après ce que Rainisoalambo a raconté, avant de me coucher je soupirais et je me suis dit, pourquoi Andriamanitra ô ! Pourquoi tous ces malheurs m'accablent ? Libérez-moi Andriamanitra ô !'. C'est l'Andriamanitra des Chrétiens que j'ai appelé. Après ce soir-là, j'ai bien dormi et j'ai rêvé : j'ai vu un homme très propre, vêtu d'un habit extrêmement blanc, qui se tenait debout devant moi, il m'a dit : 'Jettes tous ces *ody* [*charmes*] et ces *sikidy* [*géomancie, technique de divination*]'. Quand je me suis réveillé, j'ai accepté que Dieu m'était apparu. Depuis cette nuit, ont débuté les changements de mon esprit [*fanahy*]. Ma première réaction a été de prendre le *sikidy* et les *ody* qui remplissaient des sacs, je les ai jetés de toutes mes forces dans les ordures en dehors de la maison. 'Je n'avais jamais été aussi heureux que ce jour-là. Ce fût comme si on m'avait arraché la maladie et j'ai retrouvé mes forces. Je me sens comme si je n'étais plus la même personne grâce aux changements qui me sont apparus' »<sup>131</sup> (Thunem et Rasamoela, 2001, 1<sup>ère</sup> édition 1934 : 13-14).

Le discours proposé par Adolf Thunem et Joela Rasamoela mentionne des sources directes, pourtant non-avérées. Ainsi, ils contribuent à une production du social mettant en scène le fondateur du mouvement de Réveil et l'épisode de la communication avec le divin. Comme le souligne Michel Naepels, à la lecture des archives missionnaires, il est important d'essayer de saisir les enjeux de ces textes pour leurs auteurs comme pour leurs interlocuteurs (2008). Dans ce contexte, les disciples du mouvement de Réveil « ne sont pas simplement des 'sources' mais deviennent des 'auteurs' » et ne sont alors ni un accès direct à l'histoire du mouvement ni aux idées (*Ibid.*). Ce récit de vie est « lissé, consigné » par les membres du *fifohazana* et il

---

<sup>131</sup> Traduction personnelle

« ne mentionne ni ‘prédictions’ ni ‘visions’ qui sont les processus de conviction propres à la culture divinatoire ; [...] trop familières au culte des ancêtres pour pouvoir trouver leur place dans ce récit » (Jacquier-Dubourdiou, 2000 : 98).

Une fois remis sur pied, Rainisoalambo a étudié la Bible et établi le message qu’il souhaitait transmettre. Il réunit douze sympathisants<sup>132</sup> (Rabehatonina, 2000 : 26), dont nombre de ses frères et sœurs, qu’il a guéris en leur imposant les mains comme décrit dans la Bible. Selon mes interlocuteurs *mpiandry*, ceci symbolise les douze apôtres de Jésus Christ, et place Rainisoalambo comme le treizième, lui assignant la place du Christ et imposant ainsi ces principes de guérison par l’imposition des mains. Les analogies bibliques sont récurrentes dans le discours de mes interlocuteurs exorcistes, particulièrement lorsqu’il est question de conter le récit de vie des quatre « réveillés ». Rainisoalambo s’est donné la mission de poursuivre le prêche des missionnaires en indigénisant leurs propos, ce modèle est celui de l’inculturation. Il quitte alors son village natal d’Ambatoreny pour le village voisin de Soatanàna où est établie la mission luthérienne norvégienne. Il a ainsi souhaité une singularité locale dans le contexte global du message véhiculé par la chrétienté. Rainisoalambo a intimé à ses disciples « de ne pas modéliser les prédicateurs dans les églises, qui ont prêché la puissance de Jésus-Christ, mais n’osaient pas de chasser les maladies et les démons »<sup>133</sup> (Austnaberg, 2008a : 42). Cependant, jusqu’à la fin des années 1920, l’exorcisme était « banni des temples » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 127). La pratique de l’exorcisme a, en revanche, été présentée comme originelle et centrale du *fifohazana*.

L’apport majeur de Rainisoalambo a été de placer les soins au centre des services de la communauté, ce que ne proposaient pas les missionnaires. Il a créé deux ministères supplémentaires : celui des *iraka*, des missionnaires errants (des modèles des valeurs du *fifohazana* telles que ce dernier les a établies) en charge de l’évangélisation, et celui qui sera central pour notre analyse : les *mpiandry*, « bergers ». Le terme a été choisi et formulé d’après un verset extrait des psaumes de David 23.1 : « L’Éternel est mon berger »<sup>134</sup>. Les membres de ces deux ministères portent, entre autres, des récits de guérisons par la prière.

Les *mpiandry* sont des officiants laïcs du culte. Ils assistent parfois les pasteurs en qualité de diacre (*diakona*), ou sont eux-mêmes pasteurs. Ils ont une capacité de guérison par la prière,

---

<sup>132</sup> RaJeremia, Rainitiaray, Razanabelo, Ramongo, Rasoarimanga, Ratahiana, Rainiestera, Ralohotsy, Rasamy, Ramanjatoela, Razanamanga et Rasoambola (Thunem et Rasamoela, 2001, 1<sup>ère</sup> édition 1934 : 16 ; Rabehatonina, 2000 : 26 ; anonyme, *Fanazavana momba ny Fifohazana Ambatoreny – Soatanàna* : 22).

<sup>133</sup> Traduction personnelle.

<sup>134</sup> *Salamo nataon’i Davida*, 23.1 : « Jehovah no Mpiandry ahy ».

de chasse des démons (*mamoaka devoly*)<sup>135</sup> et d'imposition des mains (*fametrahan-tanana*)<sup>136</sup> sur les malades. Le plus souvent ces malades sont des personnes considérées comme possédées par les démons, en majorité des malades mentaux, des alcooliques ou des toxicomanes, selon les diagnostics des docteurs en biomédecine des dispensaires luthériens qui travaillent de concert avec les structures d'accueil des malades (*toby*, « camp »). D'après les exorcistes, les maux des souffrants qui les consultent « ont pour origine la puissance maléfique de Satan » (Delcroix 2002 : 114). Les *mpiandry* prêchent, soignent et exorcisent, ils sont formés et baptisés spécialement à cet effet.

Le jour cérémoniel de l'ordination et de la bénédiction des nouveaux *mpiandry* se déroule chaque année, le 17 septembre. Cette date commémore le 17 septembre 1937, première grande assemblée générale couplée avec la journée de retrouvailles des *mpiandry*. Initialement, l'assemblée générale s'effectuait chaque 10 août mais l'administration coloniale en a interdit la teneur, soupçonnant des fomentations de révolte avec le groupe des *Menalamba*<sup>137</sup> (Razaka, 2003 : 27). Le 17 septembre 1954 fût le jour de l'établissement du comité du mouvement de Réveil indépendant de la gestion de la mission protestante norvégienne installée à Soatanàna, et plus particulièrement du pasteur Kørner Hansen (Aano, 2008 : 48). Il s'imposait à ce moment de remanier l'autorité de la communauté. Il s'agissait de trancher entre une dominance des pasteurs missionnaires norvégiens et une prise de pouvoir décisionnelle par les *rayamandreny* (« pères-et-mères » désignant aussi les dirigeants des *toby*) du mouvement local. Une réponse au colonialisme se lit en filigrane de cette lutte de pouvoir entre le message chrétien porté par les Norvégiens et la résistance d'une identité locale betsileo. Suite à ce long conflit de légitimité, de nombreux disciples de Rainisoalambo ont quitté l'Église luthérienne pour créer une Église indépendante, la FFSM (*Fiangonan'ny Fifohazana mpianatra ny Tompo Soatanàna eto Madagasikara*<sup>138</sup>), le 7 juin 1955, revendiquant elle aussi de la filiation des préceptes du fondateur. Aujourd'hui la scission est telle que le village est scindé en deux parties : *tanàna avaratra* (village nord) pour les adeptes du schisme et *tanàna atsimo* (village sud) pour les membres de l'Église Luthérienne<sup>139</sup>. Ce

---

<sup>135</sup> Idée de chasser les démons, litt. « faire sortir le diable ».

<sup>136</sup> La « pose des mains », qui s'associe à la pratique globale des exorcistes appelée *asa* (« travail »).

<sup>137</sup> Les soupçons de l'administration coloniale française en place depuis 1896 se portaient largement sur ce mouvement local né à peine deux ans plus tôt en 1894 qui envoyait des missionnaires à travers toute l'île dès le début de l'occupation française.

<sup>138</sup> « Église du Réveil des disciples du Seigneur de Soatanàna à Madagascar ».

<sup>139</sup> Ce conflit et la scission entre les disciples de Rainisoalambo est très complexe et ne fait pas l'objet de cette thèse. La complexité des enjeux en cours à Soatanàna mériterait un éclairage exclusif et pourrait constituer une recherche à part entière.

bref éclairage historique nous permet désormais comprendre du point de vue ethnographique, le rôle des *mpiandry* au sein du mouvement de Réveil.

***b. Les mpiandry : « bons bergers » de la société***

Les *mpiandry* sont des laïcs ayant suivis deux années de formation au sein d'un des quatre *tobilehibe* (« grand-camp »). Les *mpiandry* officient dans les églises protestantes (*fiangonana protestanta*) de quasiment toute l'île. Ils participent au culte dominical pour une séance de chasse aux démons (*mamoaka devoly*) commune à toute l'assemblée, en citant les versets bibliques des Évangiles selon Jean 14.12-17 et 20.21-23, Marc 16.15-20 et Matthieu 18.18-20 et en criant à Satan de déguerpir :

En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi fera aussi les œuvres que je fais, et il en fera de plus grandes, parce que je m'en vais au Père; et tout ce que vous demanderez en mon nom, je le ferai, afin que le Père soit glorifié dans le Fils. Si vous demandez quelque chose en mon nom, je le ferai. Si vous m'aimez, gardez mes commandements. Et moi, je prierai le Père, et il vous donnera un autre consolateur, afin qu'il demeure éternellement avec vous, l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point ; mais vous, vous le connaissez, car il demeure avec vous, et il sera en vous. Jean/Jaona 14.12-17.

[...] Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné. Et voici les signes qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom, ils chasseront les démons [*hamoaka demonia amin'ny anarako izy*], ils parleront des langues nouvelles, ils prendront dans leurs mains des serpents, et s'ils boivent quelque poison mortel [*ary na dia misotro zavamahafaty aza izy*], cela ne leur fera aucun mal ; ils imposeront les mains à des malades, et ceux-ci seront guéris » [*hametra-tanana amin'ny marary izy, dia ho sitrana ireny*]. Donc le Seigneur Jésus, après leur avoir parlé, fut enlevé au ciel et s'assit à la droite de dieu. Quant à eux, ils partirent prêcher partout [*dia lasa ka nitori-teny eny tontolo eny*]: le Seigneur agissait avec eux et confirmait la Parole par les signes qui l'accompagnaient. Marc/Marka 16.15-20.

En vérité, je vous le déclare : tout ce que vous lierez sur la terre sera lié au ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié au ciel. « Je vous le déclare encore, si deux d'entre vous, sur la terre, se mettent d'accord pour demander quoi que ce soit, cela leur sera accordé par mon Père qui est aux cieux. Car, là où deux ou trois se trouvent réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux. Matthieu/Matio 18.18-20.

Alors, à nouveau, Jésus leur dit : « La paix soit avec vous. Comme le Père m'a envoyé, à mon tour je vous envoie ». Ayant ainsi parlé, il souffla sur eux et leur dit : « Recevez l'Esprit Saint ; ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis. Ceux à qui vous retiendrez, ils leur seront retenus. Jean/Jaona 20.21-23.

Les passages issus de l'Évangile selon Marc renvoient explicitement aux pratiques des exorcistes du *fifohazana* : la chasse des démons, l'imposition des mains (*fametrahan-tanana*) et la guérison, mais aussi à leur devoir de prêches. De plus, la référence faite à l'ingestion de poison et à une possible protection contre celui-ci vise à expliciter la diabolisation faite des

pratiques sorcellaires, causes des principales des maux traités par les *mpiandry*, et par là, des pratiques des devins-guérisseurs.

Une description ethnographique permettra de saisir l'organisation des rituels d'exorcisme. Le processus rituel se déroule invariablement selon le même modèle de temporalité. Après le culte dominical orchestré par le pasteur de la paroisse fianaroise de Soanierana, les *mpiandry* sortent du temple, en ligne par l'allée centrale en passant devant le prêtre, puis derrière l'autel pour sortir par une porte latérale afin d'aller revêtir leur habit liturgique à l'extérieur du temple. Jusqu'alors, ils étaient mêlés à l'assemblée anonymement, sans aucune distinction de comportement ni de tenue vestimentaire. Ils se postent autour de l'édifice religieux, la plupart à proximité des fenêtres afin que l'auditoire puisse les voir se préparer (cf. fig.15). L'habit pastoral véhicule outre ces représentations propres aux exorcistes, des représentations populaires « par le caractère public et grandiose de la cérémonie, la dignité du ministère est magnifiée au peuple. Pour rendre plus marquante cette dignité, les bergers sont vêtus d'une robe pastorale blanche qu'ils devront dorénavant porter à chaque service » (Rasolondraibe, 2010 : 380). La robe pastorale blanche fait partie du rituel, à la fois par l'obligation notée dans les préceptes du fondateur du mouvement, mais également par le fait qu'elle est une condition nécessaire à la réussite de la mission de guérison. Lesley Sharp la qualifie d'uniforme (1993 : 256). De son côté, le théologien Hans Austnaberg ajoute la Bible comme un élément de l'équipement des exorcistes. Il la compare à l'arme utilisée par les *mpiandry* pour conquérir la pouvoir de leurs ennemis (2008a : 119), reconnus comme le diable, les démons et les esprits malgaches. Les exorcistes peuvent être le canal de la guérison par lequel passe la puissance christique si et seulement si, tous les éléments sont réunis. À la robe, s'ajoutent deux autres pièces de tissu blanc : le mouchoir, tenu dans la main droite sous la Bible et le *kitapo* (« sac, sachet ») (Ogilvie ; 2010 : 163), une enveloppe en coton servant au rangement de la Bible avant et après les séances. Le mouchoir est indispensable pendant la chasse des démons. En effet, les exorcistes, alors à l'apogée de leur mission, transpirent et pleurent en sommant les démons se fuir.



**Figure 15. Préparation d'une *mpiandry* à la fenêtre du temple, Soanierana, avril 2009**

La vingtaine de *mpiandry* peut désormais faire son entrée par les deux portes de l'édifice religieux. Cinq d'entre eux (dont le pasteur qui a officié lors du culte) se placent en ligne devant l'autel face aux malades qui sont installés sur la première rangée de bancs. Les autres sont également debout adossés aux trois murs (tous excepté celui qui se trouve derrière l'autel) afin d'encadrer les personnes présentes toujours assises. Les cinq *mpiandry* près de l'autel prennent la parole chacun à leur tour, sommant Jésus Christ de libérer les souffrants des démons et par là, de leurs maux physiques, moraux et/ou sociaux. Pour ce faire, ils récitent des passages de la Bible ou proposent un discours sous forme de prêche en accord avec l'actualité. Le ton de leur voix se fait de plus en plus rauque et de plus en plus fort. S'en suit la chasse collective des démons. Les exorcistes se déplacent alors, entre les rangées de l'édifice religieux durant une vingtaine de minutes. Les personnes demandeuses d'une cure individuelle s'approchent de l'autel et s'agenouillent devant un des *mpiandry* qui va petit à petit lui imposer les mains<sup>140</sup> et lui chuchoter des prières à l'oreille. Pour traiter des cas plus particuliers, ils se rendent à domicile ; ou bien le malade va dans les *toby*, ces lieux réservés à l'accueil des malades que les familles ont confiés aux *mpiandry*.

Les *mpiandry* sont pourvus de capacité de soins, ils guérissent par la religion mais ne sont aucunement des prêtres, même si de nombreux pasteurs cumulent avec cette fonction, lorsqu'ils officient en temps qu'exorcistes rien ne les différencient des autres. Ils ne peuvent pas pratiquer seuls car ils ne sont que des instruments, le canal par lequel la puissance christique guérit et ne sont pas trop de deux ou trois pour mener à bien cette mission. Les

---

<sup>140</sup> En opérant une pression de la paume de la main au sommet de la tête du malade.



*mpiandry* sont selon leurs propres termes, l'« ustensile » qu'utilise Jésus Christ pour guérir, ils ne guérissent pas eux-mêmes. La main du *mpiandry* est un canal par lequel passe la guérison divine, « ce n'est pas moi qui guérit, c'est la foi, c'est Lui [*sous-entendu Jésus Christ*], nous [*sous-entendu les mpiandry*] ne sommes que Ses ustensiles, comme la cuillère qu'on utilise pour manger »<sup>141</sup>. Ils travaillent « avec toute l'énergie que permet le rituel » à cette « cohorte du Saint Esprit » (Estrade, 1985 : 361). La terminologie invoquée par les *mpiandry* est donc toujours la même, qu'ils la chuchotent à l'oreille d'un malade ou qu'ils la récitent à tue-tête dans les allées d'une église et chez des particuliers :

« au nom de Jésus Christ de Nazareth, celui qui fut crucifié, Seigneur des seigneurs, Roi des rois, Dieu Vivant, ayant tous les pouvoirs aussi bien au Ciel que sur la terre. C'est en son Nom que je t'ordonne et te chasse toi Satan. Quitte et va-t'en dans le lac brûlant de feu, endroit réservé pour les démons, Satan et leurs compagnons. Au nom de Jésus Christ, il faut que tu sortes, esprit mauvais. Emmène avec toi tous tes fardeaux, tes vices et dérivés : les maladies, les mensonges, les tromperies et tout ce qui est mal et mauvais. Je t'ordonne de sortir au Nom de Jésus Christ ; le Pouvoir de Christ t'oblige puisque ces gens appartiennent à Jésus Christ. Ils ont été rachetés par Son Sang. Pars d'ici et va-t'en ailleurs, au Nom de Jésus Christ ».

Ils ne peuvent agir seul que dans un contexte bien particulier, celui de l'imposition des mains à un membre de leur propre famille.

***c. Julien, un apostoly membre de l'« association des tradipraticiens »***

Julien vit seul dans une pièce qu'il loue au rez-de-chaussée d'une maison, dans le quartier d'Idanda. Son parcours de vie est particulièrement complexe et se dérobe aux codes conventionnels du *fifohazana* comme à ceux des devins-guérisseurs.

Né en 1953, Julien est originaire de la région de Vangaindrano, dans le quart Sud-Est de l'île. Il s'est marié jeune et est arrivé à Fianarantsoa pour entamer une carrière militaire. Il est arrivé à la guérison après les événements politiques de 2002 qui ont opposés le président Didier Ratsiraka et son principal opposant Marc Ravalomanana pour la présidence. Julien était alors au service du gouverneur de la province de Fianarantsoa, lui-même originaire de la côte Est. Le gouverneur Daniel Emilson, avec l'aide de certains gendarmes ralliés à ses côtés, s'est opposé les 12 et 13 avril 2002 à des militaires soutenant Marc Ravalomanana (Galibert, 2009 : 407). Julien précise alors être un mercenaire (*mpikarama an'ady*). Après la mort d'un des gardes du corps du gouverneur, des militaires à la recherche des hommes de mains de ce dernier, sont venus à plusieurs reprises chez Julien sans le trouver. En effet, il avait trouvé refuge à Vangaindrano pour quelques mois. Sa famille ne compte, d'après ses

---

<sup>141</sup> Extrait d'un entretien réalisé en février 2010 à Lyon.

dières, aucun guérisseur mais uniquement des adeptes du *fifohazana*. Ses parents se sont tardivement convertis au christianisme et un de ses neveux est catéchiste<sup>142</sup>. De retour à Fianarantsoa, il a commencé à prier à l'église protestante du quartier d'Ivory. Selon lui, « ça a été le fondement [*fototra*]. [...] C'est la première église où je me suis repenti [*nibebaka*] » ; sans le recours à la prière, Julien assure qu'il aurait été tué et ajoute « j'ai prié à cause de cette guerre ; parce qu'on allait me tuer ! »<sup>143</sup>. Après cette expérience de peur le menant à la fréquentation de l'église d'Ivory, Julien a entrepris les études nécessaires pour devenir *mpiandry* ; il dit : *mpanompo* 'Andriamanitra, littéralement « serviteur-de-Dieu ». Au cours de la formation, il raconte avoir été « réveillé ». La terminologie qu'il emploie renvoie à sa propre expérience : *famohazam-panahy* ou *fifohazanam-panahy*, (« réveil-de-l'esprit ») et à sa relation au divin : *famohazanan* 'Andriamanitra (« réveil-de-Dieu »). Après un an d'études, il a commencé à soigner des malades : *asa fitsaboana* (« travail de soin »), *asa fanasitranana* (« travail de guérison ») puis ajoute ce qu'il estime être la base du travail des *mpiandry* : le *asam-pahasoavana* (« travail-de-grâce »), qui serait ici, l'équivalent de la prise de conscience et de la réception du don. Lorsque Julien relate sa formation parmi les 16 étudiants de sa promotion, il précise que seuls deux d'entre eux (dont il fait partie) ont été directement choisis par Dieu (*voatendry an'Andriamanitra*). Les deux amis ont un temps travaillé ensemble, s'envoyant les malades que l'un ou l'autre ne pouvait soigner ; aujourd'hui Julien opère seul, son ami étant parti pour Antsiranana, au Nord de Madagascar. Désormais, Julien se définit comme *mpanasitrana* (« celui-qui-soigne »), *mpiandry* (« berger »), *fifohazana* (« réveil ») ou encore comme *Apostilin'i Jesosy* (« Apôtre de Jésus »). Il résume : « Je suis militaire, c'était ça mon travail ; après Jésus m'a pris pour être son militaire. Je suis militaire du Seigneur [*miaramilan'i Tompo*] »<sup>144</sup>. Aujourd'hui, Julien fréquente toujours la paroisse d'Ivory dont il « n'arrive pas à [*se*] détacher » car son réveil y est apparu. Cependant, il se rend également à la prière matinale de l'église et du *toby* de Soanierana.

Néanmoins, la pratique de Julien ne se résume pas à la prière, l'imposition des mains et la chasse des démons. Il masse (*manotra*) également les malades qu'il traite. Petit à petit, sa réputation s'est faite et d'après ses dières « les gens ont commencé : 'Hé *Dadatao* [*« oncle »*]<sup>145</sup> ! Tu viens chez nous aujourd'hui !'. Tout le monde disait ça ! Alors j'ai soigné

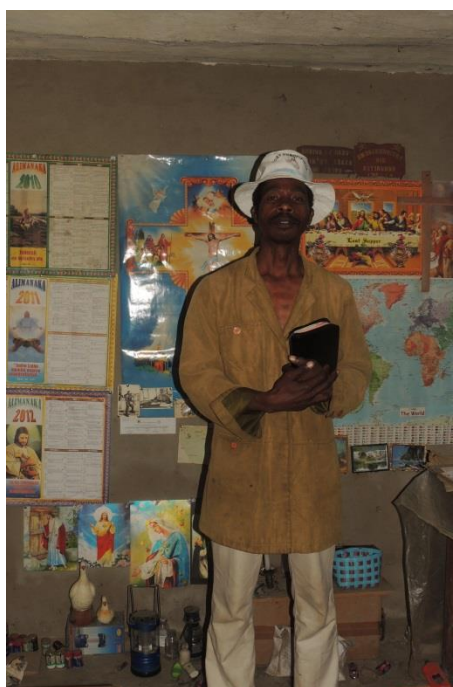
<sup>142</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 juin 2013 à Idanda, Fianarantsoa.

<sup>143</sup> *Idem.*

<sup>144</sup> *Idem.*

<sup>145</sup> Façon de nommer un proche sans réel lien de parenté.

et ça a guéri ; j'ai soigné et ça a guéri, encore et encore »<sup>146</sup>. Il commente sa pratique en disant ne jamais faire de massages sans prière (*vavaka*) ni Bible (*boky*, « livre »). Julien n'utilise pas de plantes mais de l'huile de coco (*dilolio*) pour les massages et ajoute finalement, avoir aussi recours à l'eau et au sucre. Ces deux éléments sont des invariants utilisés par les devins-guérisseurs, bien que préférant le plus souvent le miel au sucre (Beaujard, 2015 : à paraître). Il propose des tisanes, qu'il nomme *dite* (« thé ») plutôt que *tambavy* (« tisane »), terme utilisé par les devins-guérisseurs. Il remarque que n'importe quelle eau, autrement dit non-sacralisé ou issu d'une pompe, bouillie et agrémentée de sucre devient puissante (*mahery*). Ces tisanes, ajoutées aux massages et prières, permettent de « nettoyer les saletés [*loto*] présentes dans le ventre des malades »<sup>147</sup>. Julien appelle ce type de soin « massage-rapide », en opposition aux soins nécessitant une chasse des démons. Il mobilise l'exorcisme uniquement pour les cas de longues maladies, plus délicates à traiter.



**Figure 16. Julien devant son autel, Idanda, juin 2013**

Sa réputation en tant qu'individu particulier, et non pas en tant que *mpiandry* anonyme et membre d'un groupe d'exorciste, associé à sa pratique des massages lui ont valu des conflits récurrents avec les autres membres du mouvement de Réveil. Cependant, il évoque une toute autre raison à ces problèmes relationnels. Julien remarque avoir, dans un premier temps, travaillé avec d'autres *mpiandry*, comme cela est recommandé dans les préceptes du mouvement de Réveil, mais cela lui a « créé des problèmes ». En effet, il poursuit en

<sup>146</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 juin 2013 à Idanda, Fianarantsoa.

<sup>147</sup> *Idem*.

expliquant que les autres exorcistes qu'il contactait, n'étaient pas assez disponibles pour faire des visites ou ils l'accompagnaient mais arrivaient en retard ou encore, apportaient « leurs propres problèmes avec eux »<sup>148</sup>, il a alors finalement, décidé de procéder seul.

Un autre point du travail « conventionnel » des *mpiandry* lui pose soucis. Le fait d'héberger des malades à leur domicile ou dans les *toby* (« camps »), les centres d'accueil du Réveil, est selon lui, une erreur. Il préfère aller chez le malade car dans la plupart des cas, d'autres membres de la famille ont également besoin de ses services dans le soupçonner. Il remarque :

« quand tu vas à domicile, tu découvres beaucoup de choses : il y en a qui ne prient pas, qui ne sont pas croyants, qui n'ont pas fait le *batemy* [« baptême »]<sup>149</sup>, il y en a qui n'ont pas fait le *batisa* [« baptême »]<sup>150</sup>, etc. C'est pour ça que j'y vais, je suis volontaire pour visiter les maisons »<sup>151</sup>.

Il conclue cet épisode problématique en termes d'obstacles mis sur sa route par des Chrétiens, jaloux de sa réussite et surtout sa capacité à faire des miracles (*asa fahagagana*, « travail miraculeux ») à partir du travail de Dieu, de sa volonté « de sauver les malades »<sup>152</sup>. De nombreux malades suivis dans un des deux *toby* de Fianarantsoa sollicitent parfois Julien en parallèle de leur traitement, mais cela reste à la discrétion du guérisseur, les autorités des *toby* (*rayamandreny*) ne sont pas au fait, sans quoi ils s'y opposeraient. Julien rend des visites à domicile parfois plusieurs fois par jour, comme c'est le cas pour une femme souffrant de forte hausse de tension et dans l'impossibilité de se mouvoir. Elle n'a pas été satisfaite du temps qu'elle a passé dans les centres d'accueil du *fifohazana* et s'est tournée vers Julien. Elle et ses enfants se sont accordés pour me signaler la grande disponibilité que leur offre le guérisseur, lors des massages et des séances de discussions et de prières biquotidiennes.

Une autre particularité de Julien, est qu'il est recensé comme « tradipraticiens » par l'État. De ce fait, il est membre d'une des associations de « tradipraticiens » malgaches depuis 2005 et rend un document chaque mois au Centre de Santé de Base de son quartier. Selon Sophie Blanchy *et al.*, « l'association est une garantie de moralité pour l'expert comme pour ses clients » (2006 : 375), que Julien aime à mettre en avant.

---

<sup>148</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 juin 2013 à Idanda, Fianarantsoa.

<sup>149</sup> Terme plutôt utilisé par les Catholiques, du français « baptême ».

<sup>150</sup> Terme plutôt utilisé par les Protestants, de l'anglais « baptism ».

<sup>151</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 juin 2013 à Idanda, Fianarantsoa.

<sup>152</sup> *Idem*.

Date	N°	NOM	Sexe	Age	Titre	N° de registre	Lieu	Activité	Statut	Signature	Date
01-01-13	01	MARINA	F	45	F						
02-01-13	02	MANANTON	M	50	F						
03-01-13	03	MARINA	F	45	F						
04-01-13	04	MARINA	F	45	F						
05-01-13	05	MARINA	F	45	F						
06-01-13	06	MARINA	F	45	F						
07-01-13	07	MARINA	F	45	F						
08-01-13	08	MARINA	F	45	F						
09-01-13	09	MARINA	F	45	F						
10-01-13	10	MARINA	F	45	F						
11-01-13	11	MARINA	F	45	F						
12-01-13	12	MARINA	F	45	F						
13-01-13	13	MARINA	F	45	F						
14-01-13	14	MARINA	F	45	F						
15-01-13	15	MARINA	F	45	F						
16-01-13	16	MARINA	F	45	F						
17-01-13	17	MARINA	F	45	F						
18-01-13	18	MARINA	F	45	F						
19-01-13	19	MARINA	F	45	F						
20-01-13	20	MARINA	F	45	F						
21-01-13	21	MARINA	F	45	F						
22-01-13	22	MARINA	F	45	F						
23-01-13	23	MARINA	F	45	F						
24-01-13	24	MARINA	F	45	F						
25-01-13	25	MARINA	F	45	F						
26-01-13	26	MARINA	F	45	F						
27-01-13	27	MARINA	F	45	F						
28-01-13	28	MARINA	F	45	F						
29-01-13	29	MARINA	F	45	F						
30-01-13	30	MARINA	F	45	F						
31-01-13	31	MARINA	F	45	F						

**Figure 17. Document mensuel rendu par Julien au CSB II de Manaotsara, juin 2013.**

De la vingtaine de guérisseurs répertoriés au CSB II (Centre de santé de base, niveau II) du quartier de Manaotsara, seul Julien remet mensuellement un rapport<sup>153</sup>. D’après le docteur Éléonore (responsable du centre de santé et du lien avec les guérisseurs), une *reninjaza* (« mère-des-enfants », accoucheuse) rendait également un compte-rendu, il y a encore quelques mois. Après plusieurs années, l’accoucheuse a cessé tout retour estimant qu’une compensation financière devait lui revenir en échange des documents fournis au centre de santé. Julien connaît cette accoucheuse et remarque au contraire que « beaucoup ont reculé et ne font plus de rapport. Moi, ça fait trois ans que je fais ça et je n’ai jamais arrêté. Cette décision vient d’en haut [*sous-entendu du ministère de la Santé*], c’est pour ça que je le fais »<sup>154</sup>. Julien insiste par la suite sur son assiduité à remplir cet engagement auprès de l’État et assure toujours rendre son rapport entre le 22 et le 25 du mois contre une demande du Centre de Santé pour le 30.

Parmi tous mes interlocuteurs, nombreux ont été approchés à leur domicile par des recenseurs envoyés par l’annexe fianaroise du ministère de la Santé, mais seuls Julien et Sainte ont accepté d’être répertoriés à leur centre de santé de rattachement (tous deux sont par ailleurs inscrits au Centre de santé de Manaotsara). Ces deux guérisseurs extérieurs aux normes des devins-guérisseurs betsileo ont recours à un alignement sur les standards officiels afin de justifier leur position sociale.

#### *d. Un paysage commun d’entités surnaturelles*

Les *mpiandry* et les devins-guérisseurs partagent un même paysage d’entités et les mêmes catégories dans lesquelles elle prennent sens, comme l’ont également souligné Lesley Sharp : « ironiquement, les exorcistes ne nient pas l’existence des esprits ; ils refusent plutôt de faire

<sup>153</sup> Voir le canevas des rapports d’activités des guérisseurs fournis par le Centre de Santé de Base II de Manaotsara, en annexe 7, pp.524-525.

<sup>154</sup> Traduction d’un extrait d’entretien réalisé le 4 juin 2013 à Idanda, Fianarantsoa.

la distinction entre les différentes catégories, ils réétiquettent tous les esprits (*tromba*, *Kalanoro*, *njarinintsy*, et ainsi de suite) comme des démons (*devoly*) »<sup>155</sup> (1993 : 270) ou Eva Keller, dans le contexte de l'Église adventiste du septième jour à Madagascar qui « souligne la réalité du pouvoir 'ancestrale' en l'associant avec le diable »<sup>156</sup> (2005 : 174).

Les discours des membres du *fifohazana*, tout en le diabolisant, le dépréciant ou le craignant, réceptionnent le discours des esprits malgaches qui peuplent le monde social (qu'ils soient considérés comme visibles ou invisibles). En ce point, le *fifohazana* se différencie des mouvements exorcistes chrétiens en vigueur à Madagascar (pentecôtisme, Rhema, Apokalypsy, etc.). La reconnaissance ou non de ces esprits soulève la question de savoir s'ils sont bons ou néfastes pour les humains. En ce sens, les exorcistes les qualifieront invariablement comme mauvais. Dans le contexte des guérisons religieuses au Brésil comme à Madagascar, dans une moindre mesure (Sharp, 1993 : 270), il est envisageable de réfléchir à la (re)qualification sémantique des esprits et de

« conclure que le transit des entités vers un autre univers religieux est réglé par un processus d'inversions successives jusqu'au moment de leur pleine identification avec le diable et ses démons. Cela n'est possible que parce que l'IURD<sup>157</sup> a établi – grâce au diable et à l'adoption de certains mécanisme de fonctionnements des Églises ennemies- une continuité entre le rituel d'incorporation des entités et le rituel d'exorcisme. Inversion et continuité se caractérisent par l'acceptation de la véracité des faits [...] par l'action de démasquer cette pratique religieuse en l'attribuant au sens maléfique et, enfin par l'élimination de la possession » (De Almeida, 2003 : 267).

Pour Seth Rasolondraibe,

« tout en adoptant le protestantisme, tout en étant baptisé et tout en pratiquant le ministère de *mpitandrina*, litt. 'pasteur', Rainisoalambo n'a pas renié ni abandonné le système cosmogonique malgache. Celui-ci restait toujours sa référence en matière de religion et de société » (2010 : 274).

Cependant, l'intérêt n'est pas ici à la comparaison entre ces modèles de religiosité mais bien à la prise en considération de processus proposés en réaction et en (ré)interprétation à l'un ou à l'autre. « L'hypothèse de l'existence d'invariants structuraux inconscients est en outre inutile pour rendre compte des oppositions contrastives constatées par la comparaison du *fifohazana* et de la religiosité malgache » (Mouzard et Gueunier, 2009 : 303) ; l'aspect historique du mouvement se suffit pour saisir cette proximité.

---

<sup>155</sup> Traduction personnelle.

<sup>156</sup> *Idem*.

<sup>157</sup> L'Église Universelle du Royaume de Dieu. Cette Église est implantée à Madagascar depuis 1998 (Radimilahy et Andriamampianina, 2006 : 94), dont une à Fianarantsoa (*Ibid.* : 106) qui n'est fréquentée par aucun de mes interlocuteurs. Pour plus de précisions sur l'IURD à Madagascar, je renvoie à Lucile Jacquier-Dubourdieu, 2002 : 80-85.

Au contraire de l'imperméabilité prônée par les membres du mouvement de Réveil, les responsables d'un lieu de culte et de cure situé au sommet d'une colline au Nord de Fianarantsoa, proposent et recommandent les cumulations religieuses.

### 3.3. Les guérisseurs de la grotte

#### a. Récit fondateur du lieu

À environ 25 kilomètres au Nord de Fianarantsoa, « la fondation d'Alakamisy-Ambohimaha se fait en 1874 à partir d'une « nouvelle colonie de la tribu des Antehiroka<sup>158</sup> », venus commercer la soie sauvage, le raphia, les *lamba* [« étoffes »] » (Raison-Jourde, 1991 : 429).

Nous présentons une grotte, lieu de culte et de cure, située à environ 8 kilomètres au Nord-Est de la commune rurale d'Alakamisy Ambohimaha, au sommet d'une montagne cernée d'une dense pinède. La morphologie de cet espace sacré (*masina*) a subi au fil du temps, un processus de changement allant d'une parcelle de nature, à une zone de peuplement d'esprits chtoniens, puis à un hébergement d'esprits ancestraux, auxquels s'est ensuite adjointe la chrétienté. En effet, aux rituels imposés et organisés par les esprits s'ajoutent des séances quotidiennes de prières chrétiennes, catholique et protestante. Par la suite, le lieu s'est essentiellement voué aux guérisons religieuses, pour enfin devenir « source » d'une économie. Nous observons des cumulations religieuses sans exclusive concordant avec les mutations des représentations et du « juste » usage du lieu de culte, via les interdits (*fady*).

Le site de la grotte de Tety, bien que de renommée régionale et dans une moindre mesure, nationale et internationale, n'est pas d'un accès facile, ni du point de vue de l'obtention des informations permettant de s'y rendre, ni de celui de l'itinéraire à suivre pour y parvenir. Les personnes désireuses d'obtenir des soins ou des conseils sont contraintes, depuis Takobato, le hameau où s'arrêtent les taxi-brousses, à 30 minutes de marche sur les diguettes bordant les rizières en escalier et sur des sentiers escarpés de montagne auxquelles s'ajoutent 15 minutes de marche en forêt. D'un point de vue topographique, le site est constitué d'une esplanade en contrebas de la forêt où sont disposés quelques bancs et une échoppe de café et encas. Dès lors, les premiers arrivants se massent et attendent l'arrivée de Donné, né en 1968, propriétaire du lieu. Il est l'unique interlocuteur et intermédiaire des entités surnaturelles et est

---

<sup>158</sup> En Imerina, région d'Antananarivo.

autorisé à pénétrer dans la grotte. Il rejoint le premier la cavité et donne le signal aux visiteurs, une fois que tout est prêt pour les accueillir.

Les proches environs de la grotte sont constitués d'une clairière, qui fait office de salle d'attente où s'installent les visiteurs en attendant leur entretien sous-terrain. Cet espace qui fait partie de la zone sacrée, comprenant la forêt, la source et la grotte, est appelé *antsahamasina* (« au-jardin/campagne-sacré(e) »). Un peu plus loin dans la forêt se trouve la source d'eau sacrée qui a donné toute sa signification au lieu et est utilisée pour chaque ordonnance. Jeannette, la gardienne de la source et épouse du frère de Donné, se définit comme *mpitsabo mpanampy* (« soigneuse, guérisseuse »). Elle parle du lieu en ces termes : « *masina io toerana io* [« cet endroit est sacré »] »<sup>159</sup>. La grotte d'où jaillie l'eau est très sombre, Jeannette utilise une torche pour puiser ce dont ont besoin les malades. Elle décrit : « c'est comme quand on ouvre la porte d'un frigo, il y a de la vapeur [*etona*]. C'est naturel [*voajanahary*]. Il y a une partie lisse comme si on avait mis du ciment. C'est naturel, on n'a rien construit ! »<sup>160</sup>. Toutes les personnes présentes passent par la source où Jeannette remplit la ou les bouteilles ou jerricanes qu'ils ont apportés avec eux après en avoir fait la demande aux esprits et à Dieu.

La grotte est accessible par un couloir extrêmement étroit et long d'environ 5 mètres dans lequel il faut s'engager à quatre pattes. Il permet d'accéder à la cavité où sont reçus les visiteurs. L'endroit est petit (il n'est possible de s'y tenir qu'accroupi) et sombre : l'unique source de lumière est la lampe torche d'un des travailleurs (*mpiasa*) de la grotte. Il est pourvu d'une petite ouverture dans la pierre, masquée par un rideau de dentelles blanches. De l'autre côté, se trouve la seconde cavité de la grotte, celle où résident les guérisseurs, les entités surnaturelles et où se poste Donné en qualité d'intermédiaire. C'est par ici que les *dadabe* (« grand-père ») entendent la voix du patient et énoncent leurs prescriptions. À la sortie de la grotte, les malades vont récupérer les plantes prescrites par les *dadabe* dans le cadre de leur traitement phytothérapique auprès de travailleurs formés aux connaissances phytothérapiques qui sont affectés à la cueillette des feuilles<sup>161</sup> et autres racines qui seront remises ensuite au malade suivant l'ordonnance des guérisseurs.

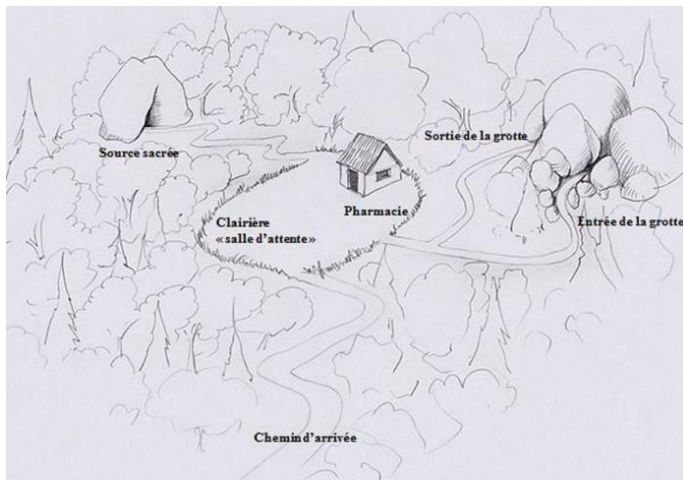
---

<sup>159</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 15 avril 2010 à la source sacrée.

<sup>160</sup> *Ibid.*

<sup>161</sup> Voir l'herbier qu'un *mpiasa* a réalisé pour ma recherche en annexe 2, p.515.





**Figures 18 et 19. Croquis<sup>162</sup> et entrée de la grotte, Antsahamasina, avril 2010**

L'histoire du peuplement de la grotte est basée sur une *andriambavirano* (« princesse-des-eaux »), aujourd'hui décédée. Cette entité aquatique féminine avait un don de divination, un caractère considéré comme *masina* (« sacrée »), mais également comme *mpamosavy* (« sorcière »), ce qui entraîna une chasse à la sorcière, soldée par sa fuite, d'après le récit narré par Donné. Elle s'est réfugiée dans une grotte sous-marine naturelle (*lavabato voajanahary*) pourvue de plusieurs étages<sup>163</sup>, jusqu'à ce que la cabale villageoise se soit atténuée. Elle a épousé un p cheur à qui elle envoyait des poissons et des pierres précieuses (*vatosoa*). De leur union sont nés des enfants et ce fût « le commencement des *zazavindrano* [« filles-des-eaux »] »<sup>164</sup>. Après que ce mariage devienne chaotique, l'*andriambavirano* s'est installée à Tety pour aider les *dadabe*. D'après Donné, elle disait des malades : « vous, les êtres humains, vous faites trop de p ch s sur terre ! Vous souffrez pour rien et ça, ça enlève votre vie ! »<sup>165</sup>. Cette *andriambavirano* a commencé à travailler de concert avec le grand-père de Donné, leurs ancêtres familiaux et les *dadabe*. Donné remarque : « *Dadabe* est depuis toujours à côté de mon *ray be* [« grand-père »] »<sup>166</sup>.

Dans la grotte vivait également à cette époque, selon Donné, un homme merina : *ambaniandro*<sup>167</sup> *lahy* (« homme d'en-dessous-du-soleil ») nommé Razozy. Razozy a épousé l'*andriambavirano* puis il l'a trahi. D'après Donné, sa place n'était pas à la grotte, « il n'avait

<sup>162</sup> Croquis réalisé par Gérard Legrip que je remercie ici.

<sup>163</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010, chez Donné au lieu-dit Igaga.

<sup>164</sup> *Idem*.

<sup>165</sup> Propos relatés par Donné. Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 mai 2010 à Antsahamasina.

<sup>166</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé en le 15 avril 2010 à Antsahamasina.

<sup>167</sup> Terme fréquemment utilisé par les Betsileo pour désigner les Merina.

pas été choisi pour travailler ici ! Il ne faisait rien ! Il trainait seulement au village ! »<sup>168</sup>. Après avoir commis de nombreuses fautes envers le lieu sacré et négligé son épouse, Razozy est devenu fou (*gegigegy*, « insolent, enragé ») car l'*andriambavirano* l'a quitté, « c'est ça l'histoire d'ici ! »<sup>169</sup>. Donné a connu ce lieu avant l'arrivée massive des malades, il remarque : « mon grand-père m'avait amené ici quand j'étais petit, c'était vraiment bien avant ! »<sup>170</sup>.

### ***b. Donné, la figure emblématique***

Le récit fondateur de la localité sacrée s'entrecroise avec le récit de vie de Donné, l'actuel propriétaire du lieu, interlocuteur des entités et gestionnaire sur le plan symbolique et financier de la grotte. Il occupe ses fonctions quotidiennement et est le dirigeant, du point de vue des patients, même s'il insiste dans son discours : « *Aaa*<sup>171</sup>. C'est un mensonge ! Ce sont ceux d'en bas qui sont les propriétaires de tout ça. Moi, je suis comme leur fils, mais ce sont eux les propriétaires de tout ça »<sup>172</sup>. Donné revendique un lien de parenté avec les entités aquatiques, ce qui justifie la place privilégiée qu'il occupe et son accès aux esprits et aux *dadabe*. Son grand-père paternel, un *mpitaiza* ou *mpa afan * (« devin-guérisseur »)  tait nommé Randriana Joseph et surnommé RaNama (« l'honorable camarade », Richardson, 1885), et défini comme un *olo-masina* (« homme-sacré »), Donné s'accorde à dire qu'il a deux mères. Il est le fils d'un homme et d'une *andriambavirano* (aujourd'hui décédée), elle l'a porté durant 2 mois puis l'épouse humaine de son père a mené à terme la grossesse.   sa naissance, son ascendance avec l'entité aquatique n'avait pas été annoncée publiquement, et RaSon, son frère aîné, remarque : « nous, on croyait qu'il était prématuré, mais les *dadabe* d'ici ont dit qu'il a été porté deux mois par l'*andriambavirano* et sept mois par notre mère »<sup>173</sup>. Donné prouve cette filiation aquatique en précisant qu'il est né avec la partie basse de son corps froide. La gardienne de la source sacrée, Jeannette, appuie ces propos et signale présenter des similarités qui lui valent son statut de gardienne.  pouse de l'oncle de Donné, elle dit avoir choisie par les ancêtres (*razana*) puis avoir été initiée et consacrée (*manasina*) au sommet de la montagne, par *dadabe* et en présence de Donné. Elle met en parallèle son récit et celui de Donné : « depuis qu'il est né, il a une moitié du corps qui est morte. Regarde un peu, le mien aussi ! Regarde mes mains, ce ne sont pas les mêmes, celle-là est chaude et celle-

<sup>168</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé en le 15 avril 2010 à Antsahamasina.

<sup>169</sup> *Idem*.

<sup>170</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé en le 15 avril 2010 à Antsahamasina.

<sup>171</sup> L'interjection « *aaa* » exprime un « non » sans équivoque.

<sup>172</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 mai 2010 à Antsahamasina.

<sup>173</sup> *Idem*.

là est froide [...] Depuis qu'il est né, c'est cette marque qui dit queonné va vraiment remplacer *dadabe* »<sup>174</sup>. Puis un des *dadabe* a convoqué la famille et le voisinage pour les informer de l'avenir qui attendait le jeune garçon : « Il l'a raconté devant tout le monde et moi, j'avais un peu honte... 'C'est qui l'enfant qui a deux mères ?' C'est moi ! »<sup>175</sup>.

Cette filiation fait deonné l'unique interlocuteur des entités présentes dans la grotte et la source sacrée située à proximité. Lorsqu'il évoque son histoireonné demande à ce que nous nous éloignons de la clairière faisant office de salle d'attente de la grotte pour un endroit moins fréquenté de la forêt : « allez, on va monter un petit peu là-bas sinon les gens vont entendre mon histoire... je n'aime pas... »<sup>176</sup>. Bien que ce récit fasse la réputation du lieu de cure et pérennise son statut,onné ne l'évoque pas avec les malades. Il est manifestement gêné de l'ambivalence de sa parenté mais laisse également proliférer délibérément les rumeurs le concernant.



**Figure 20.onné endimanché auprès d'un malade, Igaga, mai 2010**

onné est père de six enfants à qui il transmet l'histoire de la grotte et des entités qui la peuplent : « c'est leur histoire que je peux te raconter. C'est comme si cette histoire se transmettait et se transmettaient, etc. On me l'a racontée et je la raconte à mes enfants, et ça continue comme ça »<sup>177</sup>. Le récit de l'enfance deonné s'inscrit dans le magico-religieux et précise des éléments annonçant son devenir. Jeune garçon, il est déjà considéré comme un

---

<sup>174</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 avril 2010, à proximité de la source.

<sup>175</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 mai 2010 à Antsahamasina.

<sup>176</sup> *Idem.*

<sup>177</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010, chezonné au lieu-dit Igaga.

*mpanjaka* (« roi ») encore non-initié. Son initiation a débuté à la grotte, alors qu'il était encore enfant, en présence des *dadabe*, des *andriambavirano* et des esprits royaux (*andriana*) au son des cantiques chrétiens, dit-il. Puis il a été emmené en divers points de rencontre avec les entités marines : à Vangaindrano sur la côte sud-est, à Diego-Suarez sur la côte nord et enfin à Majunga sur la côte nord-ouest. Ces voyages sous-marins ont permis la présentation de Donné aux esprits océaniques et se sont étendus sur plusieurs années, marquant diverses étapes initiatiques. Le parcours de Donné nécessite encore quelques étapes avant qu'il ne soit pleinement *mpanjaka* (« roi ») et donc *masina* (« sacré »). Pour Donné, ses actes sont régis par ces initiations et il doit en répondre aux esprits :

« quand tu es *masina*, tu ne pêches plus ! Et ce n'est qu'après que tu deviens *mpanjaka* [...]. Mais moi, je ne suis pas encore *masina*, ils [*les esprits*] voient encore mes péchés. C'est pour ça qu'ils disent que je ne devrais plus rester sur le *kianja* [*« place publique »*], mais descendre chez eux [*dans la grotte*] »<sup>178</sup>.

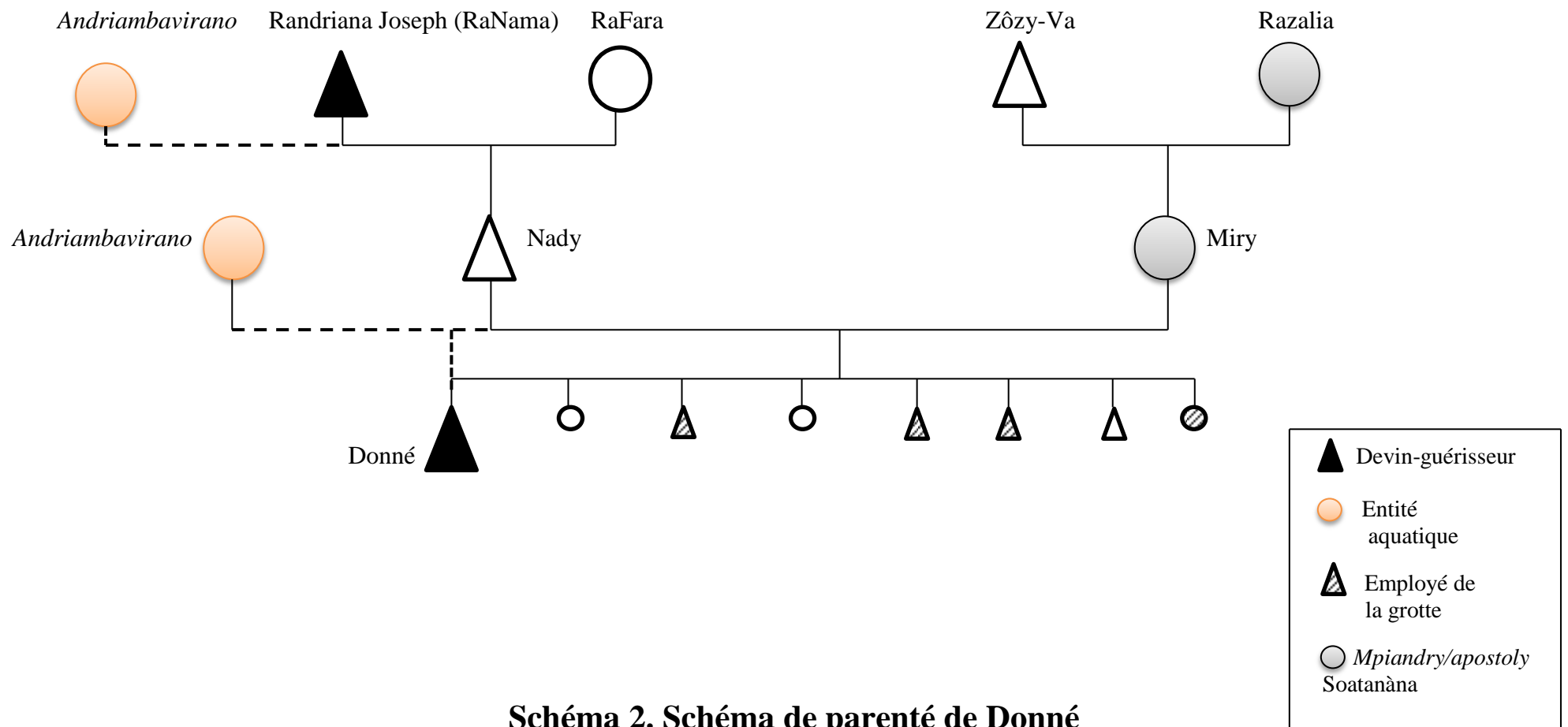
Il poursuit : « puis, je suis revenu de Diego... c'est à ce moment que j'ai été vraiment célèbre ». Cependant, Donné ne considère pas comme un *ombiasa*. Il réfute à la fois la catégorie de devin-guérisseur, au sens populaire, et donc excluant sa particularité (la filiation paternelle et la grotte), et l'attribution directe qui pourrait lui être faite des guérisons, actes des *dadabe*, selon son discours. Il se considère, ainsi que les *mpiassa* (« travailleurs ») qui l'assistent, comme « *miaraka ny tompon-drano, ny andriambavirano sy ny mpanjaka* », c'est-à-dire « être avec » ou « accompagner » les « maîtres-des-eaux », les « princesses-des-eaux » et les « rois » qu'il présente ici comme les « maris des *andriambavirano* » accentuant ainsi les liens de proximité entre les entités. Il peut de ce fait, s'éloigner de la définition populaire faite d'un *ombiasa* : « je ne suis pas un *ombiasa*, c'est notre ascendance [*taranaka*], mais mon grand-père [*raibe*], il était vraiment très connu, lui aussi ! Même plus que moi ! »<sup>179</sup>. En somme, s'il est bien descendant d'un *ombiasa* lui autorisant l'accès au don, il met de préférence en avant son rapport privilégié aux entités de la grotte. Son discours fonctionne puisque les malades le présentent bien comme propriétaire du lieu, descendant et intermédiaire des entités mais pas comme devin-guérisseur, et ce, malgré le fait qu'un grand nombre de malades et de riverains connaît précisément son histoire familiale.

Cependant, une partie de son récit de vie est plus confidentiel. Miry, la mère de Donné décédée en 2011, était *mpiandry*, ordonnée à Soatanàna. À l'adolescence, Donné a passé un séjour de plusieurs semaines auprès des pasteurs et *mpiandry* de Soatanàna dans le but de

<sup>178</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010, chez Donné au lieu-dit Igaga.

<sup>179</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 juin 2011, sur la route menant de chez Donné à Alakamisy Ambohimaha.

suivre un cursus pour devenir pasteur de l'Église luthérienne malgache (FLM). Rapidement rattrapé par ses obligations à la grotte, apparues sous la forme d'une paralysie, il a abandonné ce projet pour revenir à Alakamisy Ambohimaha. Aujourd'hui, il se présente comme protestant et fréquente régulièrement l'église luthérienne voisine, sans réprobation majeure de la part du pasteur ou des paroissiens, essentiellement grâce à l'assiduité aux cultes de sa mère, de son épouse et de ses enfants.



**Schéma 2. Schéma de parenté de Donné**

La position de Donné, décisionnelle à l'échelle de la grotte et sociale à l'échelle locale, fait écho à son récit de vie. Aucun itinéraire ne peut se poursuivre à la grotte sans passer par cette figure emblématique du lieu, en effet, les jours où il est absent, l'accès au lieu de culte est clos. Chaque matin aux environs de 9 heures, lorsque les premiers malades attendent leur consultation dans la clairière, Donné prononce un discours d'ouverture (*kabary, tari-dresaka*) de la grotte<sup>180</sup>, après avoir fait un bain rituel à la source :

« on va entrer, nous les *tompokolahy* [terme plus respectueux que « monsieur » (*Richardson, 1885*)] ! On va demander ce qui est bien et le meilleur, mais écoutez bien ! Et n'ayez pas peur ! Parce qu'ils [*les dadabe et les esprits*] ne mangent pas les êtres humains. S'ils mangeaient les êtres humains, c'est moi qu'ils auraient mangé en premier ! Et je ne serais plus là ! Mais Donné est encore en bas et je suis son représentant<sup>181</sup>. Mais n'ayez pas peur, *tompokolahy sy tompokovavy* [terme plus respectueux que « madame » (*Ibid.*)] ! »

Les *dadabe* lui ont demandé de faire ce discours afin de dissiper une partie des rumeurs et des craintes inhérentes à un lieu peuplés d'esprits pouvant paraître hostiles à certains visiteurs (dont celles portant sur l'anthropophagie). Donné m'explique plus précisément son choix, et celui des *dadabe* selon son discours, de masquer son identité dans un premier temps aux malades :

« je ne peux pas dire que c'est moi Donné, mais il y en a beaucoup qui me connaissent mais il y en a aussi beaucoup qui ne me connaissent pas. Et les gens qui ne savent pas, ils pensent que c'est Donné qui reçoit en bas. Et ceux qui me connaissent disent : 'Ha ! Mais c'est Donné, c'est Donné qui parle là'. Et ce qui ne me connaissent pas vont dire : 'Ha ! C'est Donné qui a la grosse voix en bas' et ils n'auront pas peur. Parce que la voix est différente et notre voix est petite. On ne peut pas comparer nos voix aux leurs [*les dadabe*]. C'est pour que les gens n'aient pas peur, et qu'ils se disent : 'c'est Donné qui va parler en bas'. Mais c'est quand même moi qui leur parle en haut, mais ils ne savent pas que c'est moi qui leur parle ! ».

Lors de mon premier temps sur ce terrain, j'ai fait la route menant à la grotte avec des malades rencontrés dans le premier taxi-brousse du matin ; ces habitués ont tout de suite mentionné Donné, comme le personnage central. Après 30 minutes de marche, nous avons attendu à l'orée de la forêt l'autorisation de nous rendre au lieu de cure. Un homme qui se fait appeler Honoré, a alors pris la tête du groupe ; en traversant la forêt, il énumère des *fady* (« interdits ») liés à la nature du lieu, évoque le *dadabe* et Donné. Mais ce n'est qu'après le discours d'ouverture, qu'il est revenu vers moi pour se présenter comme étant Donné, il a officialisé cette présentation en venant accompagné de son frère, RaSon.

<sup>180</sup> Traduction d'extraits du discours d'ouverture prononcé le 19 mai 2010.

<sup>181</sup> Donné choisit de ne pas se présenter directement. Il mentionne qu'ainsi il peut finir son discours sans que des questions le concernant ne coupent les prescriptions à suivre, il évoque également sa g ne face à sa réputation.

Ce double discours est possible pour Donné uniquement parce que les *dadabe* restent invisibles aux malades, seules leurs voix cavernueuses arrivent depuis la cavité voisine. Associé à leurs âges canoniques supposés, le mystère de leur apparence physique appuie leur caractère magico-religieux et leur puissance. Ce procédé apparaît plus communément dans les rêves comme le souligne Sophie Blanchy : « les ‘images’ des *zanahary* ou des ancêtres familiaux perçues en rêve sont d’ailleurs peu visuelles : il s’agit d’une voix malgache au ton familier délivrant un conseil – tout au plus distingue-t-on une main quand l’ancêtre indique des plantes à cueillir, ou un détail identificatoire [...] » (2010 : 142). Exceptionnellement, les *dadabe* laissent entrevoir leurs mains lors des opérations pratiquées en consultation ou encore leurs silhouettes. Comme ce fût le cas en mai 2011, lorsque dans un éclat de rire consécutif à mes questions sur son récit de vie et le flou sur son apparence, *dadabe* Francis a demandé à un *mpiasa* de tirer rapidement le rideau pour se dévoiler brièvement, après m’ avoir fait un signe de la main. En l’espace de ces quelques secondes et à cause de l’obscurité de la cavité, j’ai seulement pu apercevoir la forme d’un visage cerné de cheveux mi-longs.

Le doute est semé par le discours d’ouverture et un jeu de dissimulation d’identité et d’apparence. Cependant, de nombreux malades affirment que Donné est seul dans la grotte, certains reconnaissent le timbre de sa voix modifiée par la résonnance de la cavité, d’autres remarquent des expressions qu’il emploie régulièrement lorsque les *dadabe* s’expriment. Parallèlement, la majorité des malades (nouveaux comme habitués) apprécient de pouvoir rencontrer et converser librement avec cet intermédiaire privilégié.

### *c. Les entités, les guérisseurs et les « travailleurs »*

En plus des *kalanoro*, les entités sylvestres précédemment mentionnés, des entités aquatiques peuplent la source d’eau sacrée : les *andriambavirano* (« princesses-des-eaux ») et les *zazavavindrano* (« filles-des-eaux »). Selon Donné, elles sont « les propriétaires et ce sont elles qui rendent l’eau de la source sacrée, qui font tout. Mais eux, les *dadabe*, ils travaillent simplement »<sup>182</sup>. D’après Jeannette, la gardienne de la source : « il n’y a que nous, les *mpiasa* [« travailleurs »], qui les voyons » ; cependant, elle attribue à Donné une place plus importante, elle l’évoque comme « notre directeur [terme utilisé en français] »<sup>183</sup>. D’après Donné, les *zazavavindrano* ne sont pas encore dotées du caractère *masina* (sacré) qui leur permet de devenir des *andriambavirano*. Ces deux termes vernaculaires sont souvent traduits dans la littérature scientifique par « sirènes » ou « ondines », cependant, il est préférable de

<sup>182</sup> Traduction d’un extrait d’entretien réalisé, le 23 juin 2011 sur la route entre la grotte et Alakamisy Ambohimaha.

<sup>183</sup> Traduction d’un extrait d’entretien réalisé, le 19 avril 2010 à proximité de la source.



conserver les terminologies malgaches car elles correspondent mieux à ces entités dépourvues d'attributs pisciformes (Mouzard, 2011 : 27). Les deux principales *andriambavirano* sont *bebe* (« grand-mère »)<sup>184</sup> Denise (la jeune sœur de l'entité à l'origine du mythe fondateur de la grotte) et *bebe* Brigitte. Donné dit ne pas pouvoir compter les *andriambavirano* et les *zazavavindrano* tant elles sont nombreuses<sup>185</sup>. La grotte abrite également des esprits d'ancêtres royaux issus de la noblesse ancienne et contemporaine<sup>186</sup>, et des esprits familiaux de Donné, originaire de la région de Fianarantsoa, pour Donné : « ce sont vraiment des *andriana velona* [« rois vivants »] »<sup>187</sup>. Et enfin, on trouve les *dadabe*, des devins-guérisseurs humains atteignant néanmoins des âges canoniques ; les six guérisseurs sont supposés avoir entre 60 et 700 ans. Ce qui accentue encore leur qualité d'hommes en lien avec les entités, et de fait, leur puissance. *Dadabe* signifie « grand-père », ce terme permet également de désigner un devin-guérisseur qui, de par son savoir magico-religieux, allant de la divination aux soins en passant par l'organisation de divers rituels et sa communication privilégiée avec les esprits, acquiert un statut vecteur de sagesse, de connaissances et de respect. L'âge avancé d'un *dadabe* lui confère une position sociale importante : il est près de la mort et donc près des ancêtres. Ils étaient sept au moment de cette recherche, mais leur nombre peut varier : *dadabe* Razafimandimby, *dadabe* François, *dadabe* Berthin, *dadabe* Odon Michel et *dadabe* Jean-Claude (280 ans<sup>188</sup>, selon Ralaisoa, un habité) qui aide les deux guérisseurs principaux : *dadabe* Émile (descendant de l'entité aquatique originelle, il a 100 ans et est « un peu méchant »<sup>189</sup>) et *dadabe* Francis (60 ans). Tous sont malgaches et originaires de la région betsileo, excepté Francis, présenté comme étant chinois. Natif de Madagascar<sup>190</sup> et parlant couramment le dialecte betsileo, il est considéré comme tel, mais joue de son ascendance chinoise pour justifier une puissance exacerbée et venue de loin. Ralaisoa le présente comme « le patron de ce site-là ! »<sup>191</sup>, et Donné le qualifie de « *tena masina, tena mpanjaka* (« vraiment sacré, vraiment roi ») »<sup>192</sup>, puis précise qu'il p chait avec son père,

<sup>184</sup> *Bebe* signifiant « grand-mère » est utilisé de la même manière que le terme *dadabe* signifiant « grand-père » ajoutant une valeur qualitative de puissance.

<sup>185</sup> Traduction de propos recueillis le 23 mai 2010 à Igaga.

<sup>186</sup> Des *andriana* (« nobles ») et des *tarakana andriana* (« descendance noble »).

<sup>187</sup> Propos tenus par Donné en avril 2010 à la grotte.

<sup>188</sup> Propos recueillis le 20 avril 2010 à Beravina, Fianarantsoa.

<sup>189</sup> Propos tenus par Hasina en avril 2010, dans le taxi-brousse entre la grotte et Fianarantsoa.

<sup>190</sup> La diaspora chinoise de Madagascar est très importante et influente économiquement dans toute l' le et plus particulièrement dans le quart sud-est. Les premiers migrants chinois sont arrivés au XIXème siècle (Bardonn t, 1964 : 130, Fournet-Guérin, 2009).

<sup>191</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 20 avril 2010 à Beravina, Fianarantsoa.

<sup>192</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 mai 2010 à Antsahamasina.

lorsqu'il a aperçu des « choses en bas [*sous l'eau*] »<sup>193</sup> et entendu une voix lui signifiant de s'approcher toujours plus près. Après une pêche miraculeuse et comme dans les exemples précédents de Raveloñandro et RaJean-Pierre, *dadabe* Francis a plongé dans l'eau et s'est retrouvé dans la source à proximité de la grotte. Donné insiste : « ce sont vraiment des êtres humains les choses-là ! »<sup>194</sup>, « des *olombelona* (« personne-vivante », « humains ») »<sup>195</sup>.

Ce sont donc les *dadabe* qui reçoivent les malades et prodiguent les soins. Leur présence au sein de la grotte permet de les considérer comme sacrés, et de parler de cette localité en termes de territorialité religieuse. Nous savons déjà que la cavité réservée aux malades est étroite et difficile d'accès, au contraire, l'espace où réside les *dadabe* est dépeint par Donné, comme une grande salle telle celle que l'on trouve dans les « grandes maisons »<sup>196</sup>. Taillée dans la pierre, le sol de la cavité aurait par la suite été cimenté, puis carrelée jusque sur les parois<sup>197</sup>. Le parallèle avec une demeure cossue et aisée est également fait lorsque Donné rappelle son devoir de protection du lieu, il doit s'assurer qu'un *mpiandry lapa* (« gardien du palais »)<sup>198</sup> de confiance le remplace en cas d'absence.

Le rôle de Donné passe également par l'annonce des règles et informations dispensées aux malades à leur arrivée. Une fois, les aspects pratiques et les interdits énoncés, Donné aborde les conditions d'usages de la grotte, c'est-à-dire le rôle des *mpiasa* (« travailleurs ») comme intermédiaire entre les malades et les *dadabe*, et surtout les prescriptions thérapeutiques, l'importance de respecter scrupuleusement l'ordonnance des guérisseurs et l'absence de recours à la sorcellerie par les *dadabe*. Depuis une quinzaine d'années et l'ouverture du site au public, quinze *mpiasa* travaillent quotidiennement à la grotte, ils sont douze hommes et trois femmes, tous résidant dans les hameaux environnant, répartis entre l'assistance des malades dans la cavité, la source, la cueillette, la préparation et le stockage des plantes, la prise en charge des malades de longue durée, etc. Parmi eux, on répertorie trois frères et une sœur de Donné (cf. schéma 2), ainsi que l'épouse de son oncle paternel, Jeannette, la gardienne de la source, dont le fils vient parfois aider les *mpiasa*, les jours de grande affluence. Elle remarque qu'« il y a beaucoup de gens qui veulent travailler ici, mais les

---

<sup>193</sup> Traduction de propos recueillis le 23 mai 2010 à Igaga.

<sup>194</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 mai 2010 à Antsahamasina.

<sup>195</sup> Traduction de propos recueillis le 23 mai 2010 à Igaga.

<sup>196</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 juin 2011 sur la route entre la grotte et Alakamisy Ambohimaha.

<sup>197</sup> *Idem*.

<sup>198</sup> Traduction de propos recueillis le 23 mai 2010 à Igaga.

*dadabe* ne les prennent pas parce qu'ils ne sont pas d'une famille royale »<sup>199</sup>. Jeannette et Donné revêtissent, tout comme évoqué précédemment, des pièces de tissus rouge, un foulard noué sur les cheveux pour la gardienne de la source et une tenue complète pour Donné, uniquement lorsqu'il est dans la cavité. Aucun visiteur ne le voit donc habillé de cette manière ostentatoire.

Afin de saisir au mieux le déroulement de ce temps liminaire entre l'arrivée des malades dans la salle d'attente et l'ouverture de l'accès à la grotte, il est intéressant de proposer un passage du discours tenu par Donné, debout sur une roche à l'entrée du chemin menant de l'espace d'attente à la grotte<sup>200</sup> :

« écoutez bien la posologie [*fampiasana*, « usage, devoir »], parce qu'il y a aussi des gens [*les mpiasa*] qui écrivent là-bas [*sur les carnets de santé des malades*], mais si vous voulez écouter le nom des *fanafody* [« remèdes »], et que vous allez les chercher ailleurs pour vous soigner, on peut aussi le faire.

Vous pouvez demander à *dadabe* si on doit boire le *fanafody* ou si on doit faire un bain de vapeur [*evohana*]. C'est ce qu'on fait avec les *fanafody* en général. Mais ici, en haut [*salle d'attente*], on ne sait pas ce qui se passe là-bas [*dans la grotte*]. Là-bas, ils vous disent de ne pas faire de bain de vapeur et vous le faites... et en même temps, par exemple si vous êtes enceinte, ça va tuer votre enfant ! Et ça, ce n'est pas bien ! Et vous avez commis un péché mortel [*fahotana mahafaty*] ! Là-bas vous leur dites que vous allez faire le bain de vapeur et quand vous arrivez chez vous, vous ne le faites pas et vous buvez tout simplement ! Ça, ce n'est pas bien ! Alors écoutez la posologie qu'on vous donne avec les *fanafody* ! [...]

Les gens qui venaient ici avant, sont moins nombreux à revenir régulièrement [*il sous-entend que la majorité des malades est guérie et n'a plus besoin de soins*]. Ces gens-là sont beaucoup moins nombreux que ceux qui sont là aujourd'hui, et le nombre de gens non-respectueux est plus élevé. Les gens avant, ils ont vraiment... hein ! Ils ont eu vraiment... ils pouvaient parler de tous les problèmes, et *dadabe* leur expliquait très bien « fais ceci, fais cela » [*il sous-entend que le nombre croissant de malades écourte le temps de dialogue lors des consultations*]. Ça, c'était avant, mais maintenant, *dadabe* respecte seulement les *fanafody*. Même pour les gens qui te font des trucs [*les ensorcellements*], il ne le dit plus. Parce que peut-être que sinon le malade va tout de suite prendre un couteau ! Par exemple, s'il dit que c'est Rakoto qui a voulu nous tuer, tout de suite on va prendre le couteau et on va *pffiiit* [*il mime un coup de couteau*]. Ça, on peut le faire ! Mais c'est pour ça qu'on ne dit plus qui a provoqué les trucs. Mais faites votre possible pour que l'homme qui a *mamely* [« battre, frapper », *c'est-à-dire ici, attaqué de manière sorcellaire*] soit conscient d'avoir fait le mal et priez pour lui [*Donné profite ici de rappeler la présence de la chrétienté dans le lieu de culte*].

En résumé, on ne va pas trop parler mais je ne sais pas si quelqu'un veut ajouter quelque chose [*adresse aux deux mpiasa qui l'entourent*]. Merci !

Par la suite, Donné remarque l'importance de la posologie et du choix entre les centaines de plantes présentes dans la forêt, mais précise que si lui ou un *mpiasa* donne le remède, le soin

---

<sup>199</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 mai 2010 à proximité de la source.

<sup>200</sup> Passages du discours d'ouverture du 23 mai 2010 à Anstahamasina.

sera inefficace<sup>201</sup>. Il démontre ainsi l'efficacité magico-religieuse des *dadabe*, bien que ces derniers, contrairement aux *ombiasa*, ne manipulent pas les plantes, mais délèguent, après recommandations, aux *mpiasa*. S'ils sont le plus souvent appelés « *mpiasa* », il est également courant, tant sur le site que dans les rumeurs et discours tenus à Fianarantsoa, d'entendre le terme *apostoly* (« apôtres »). C'est ici que l'histoire familiale de Donné prend une autre dimension dans sa similarité avec celle de la grotte. La proximité de Donné du côté maternel avec le mouvement du *fifohazana*, dont les douze premiers disciples de Rainisoalambo puis les membres du Réveil, sont également nommés *apostoly*, fait sens. À la question de l'origine de cette appellation, Donné répond :

« c'est marrant en fait ! Le travail des *apostoly* c'est de bien travailler [*manao asa soa, sous-entendu « faire des sacrifices »*]. C'est comme les disciples de Jésus, les gens voient comme on souffre : on mange seulement le soir quand il y a beaucoup de gens. C'est pour ça que les gens disent que c'est un travail d'*apostoly*, un travail de sacrifices. [...] Mais nous, on n'est pas des *apostoly* ! Mais ce sont les gens qui nous voient qui disent que c'est du travail d'*apostoly* ! »<sup>202</sup>.

Comme souvent, Donné tient à atténuer les discours mentionnant des qualités extraordinaires à son propos ou à celui des *mpiasa*, il les réserve aux entités et aux *dadabe* et les accentue.

En ce sens, Jeannette, qui se considère comme une *mpiasa* malgré sa position de gardienne de la source sacrée choisie pour son ascendance, et responsable des prières et demandes qui y sont prononcées, ajoute que le lien entre eux et les *dadabe* relève de la formation. Les *dadabe* leur enseignent les prières et les cantiques catholiques : « ils nous forment même sur les *fivavahana* [« religion, action de prier »] pour qu'on ait la foi »<sup>203</sup>.

#### ***d. La présence récente de la chrétienté***

« Oui, oui, oui, ils sont vraiment catholiques ! Ils sont catholiques, mais moi je suis protestant »<sup>204</sup> dit Donné des *dadabe*. L'adhésion au catholicisme n'est pas exclusive, le protestantisme trouve aussi sa place. Donné assiste aux prières catholiques, mais note que les *dadabe* lui organisent des séances de prières protestantes dans la grotte avec les *mpiasa* qui le souhaitent mais en l'absence de malades. En (re)centrant ces pratiques autour des composantes du champ religieux betsileo et de ses éléments composites, les malades s'acclimatent des éléments d'efficacité symbolique et de religiosité qu'ils obtiennent tout au

<sup>201</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé en le 15 avril 2010 à Antsahamasina.

<sup>202</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010, chez Donné au lieu-dit Igaga.

<sup>203</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 avril 2010, à proximité de la source.

<sup>204</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 mai 2010 à Antsahamasina.

long de leurs itinéraires thérapeutiques chez des devins-guérisseurs, des membres des Églises chrétiennes et des médecins.

Donné tient cependant, à marquer une différence entre les manières de prier dans le contexte institutionnel et strict des églises chrétiennes et celui de la grotte plus proche des façons de faire des devins-guérisseurs chrétiens : « notre façon de prier est différente en haut [*kianja*, « place publique », sous-entendu à la paroisse du village] et chez eux [*dans la grotte*] »<sup>205</sup> ; c'est-à-dire, tout aussi scénarisée mais moins contraignante quant aux disciplines corporelles et à l'attention. En effet, il poursuit : « ce qui diffère, ce sont les prières, parce qu'Andriamanitra est le même. Mais notre façon de prier... nous, on dirait qu'on joue ! On n'est pas sérieux avec les prières, mais pas les *mpitondra fivavahana* [« porteurs de religion », *dirigeants des Églises*] ». Si les pasteurs ou curés sont considérés comme *masina* (« sacré »), selon Donné, les *mpiasa* et les malades, le manque des prières institutionnelles réside dans l'utilisation de la Bible. Le support livresque ne suffit pas à permettre à la prière et au message divin d'entrer « dans le cœur ni l'esprit »<sup>206</sup>. À l'inverse, les *dadabe* canalisent tout de même les *mpiasa*, les malades (surtout les jeunes enfants) lorsqu'ils sont trop dissipés lors des prières. Jeannette raconte son sérieux lors des prières et les remises à l'ordre faites par les guérisseurs entre leur sortie de la cavité et l'arrivée des malades : « les *dadabe* ont parlé : 'Vous parlez trop ! Vous faites du tapage [*mitabataba*] ! Ici, c'est comme dans une église !'. Il faut alors qu'on se taise, se calme. Il n'y a que moi et Rakoto Paul [*mpiasa et frère de Donné*] qui avons vraiment prié avec le cœur. Les autres, ils sont vraiment bavards ! »<sup>207</sup>. De même, les guérisseurs refusent de donner l'hostie aux personnes qu'ils estiment avoir péché<sup>208</sup>. Lors d'une consultation, Donné, alors en qualité d'intermédiaire des guérisseurs, se fait de porte-parole de *dadabe* Émile (depuis la cavité, sa voix est perceptible mais inaudible). Il répète : « c'est la foi qui te sauvera. Si tu crois, tu seras sauvé ! Et les Saintes Écritures (*soratra masina*) disent cela aussi et *dadabe* le dit aussi quand il lit la Bible chaque matin lors des prières. Si tu crois en Andriamanitra, on te sauvera ! Si tu ne crois pas... »<sup>209</sup>, les deux voix de Donné et *dadabe* Émile se mêlent dans un rire franc.

Ralaisoa, le père d'Hasina, une jeune malade, assure qu'à l'église catholique de Fianarantsoa qu'ils fréquentent : « il y a un prêtre qui a sa maîtrise en théologie, mais le *dadabe*, c'est

---

<sup>205</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010, chez Donné au lieu-dit Igaga.

<sup>206</sup> *Idem*.

<sup>207</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 avril 2010, à proximité de la source.

<sup>208</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010 avec les *dadabe* dans la grotte.

<sup>209</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 15 avril 2010 avec les *dadabe* dans la grotte.

beaucoup plus convaincant ! Moi, à chaque fois que je dois aller là-bas pour une consultation, une auscultation, on part de très bonne heure pour ne pas rater la prière ! »<sup>210</sup>. Cette prière catholique est une composante appréciable de l'organisation rituelle. Une première séance est organisée pour les *mpiasa* avant que les malades n'arrivent. Puis une cinquantaine de personnes s'entassent dans la petite cavité, dans le couloir et jusqu'à l'entrée de la grotte pour la seconde prière.

Un riverain, résidant du hameau d'Androy au croisement de la route goudronnée et du chemin menant à la grotte, remarque à propos du site que « c'est vraiment bien ! C'est comme en Israël ! L'eau est propre, c'est comme Lourdes ! C'est la nouvelle Nazareth [*Nazareta vaovao*] ! »<sup>211</sup>. RaSon, *mpiasa* et frère de Donné, entretient la rumeur voulant que Jésus Christ ait séjourné à cet endroit. Ainsi, il justifie confusément à la fois, l'origine du caractère sacré du lieu du à cette visite, mais aussi la raison de la venue de Jésus Christ<sup>212</sup>. Ces deux discours renvoient à ceux recueillis dans le Vakinankaratra où une source alimentant un centre protestant de soin pour aveugles, est réinterprétée par les *mpiandry* qui y voit un rapport biblique au soin de la cécité par l'eau, ce qui n'a jamais été la spécialité de cette source (Radimilahy *et al.*, 2006 : 190). Les sources sacrées sont très présentes dans le champ religio-thérapeutique malgache, tant axées sur l'eau dans les lieux de culte comme la grotte, que dans les pratiques de soin des devins-guérisseurs (eau de source ou eau bénite chrétienne associée). Des pratiques syncrétiques sont parfois dissociées et néanmoins instrumentalisées, comme lorsque les missionnaires luthériens ont implantés dans le Vakinankaratra à la fin du XIX<sup> me</sup> siècle, les *toby* (« camps ») du mouvement de Réveil   proximité des sources, sans doute pour « offrir aux malades sur les lieux mêmes où ils cherchaient déjà la guérison, une alternative par la médecine et la prière chrétienne aux ressources thérapeutiques autochtones par les sources » (*Ibid.* : 189). En somme, les cumuls observables dans la grotte de Tety, mêlant cultes et cures, ne sont pas nouveaux, ce qui explique sans doute leur acceptation par les malades et la rapidité avec laquelle la réputation de la grotte a pu se forger.

D'après les discours des malades présents dans la grotte, leur confession catholique, protestante ou leur pratique du culte des esprits n'est pas le moteur premier de leur venue, il s'agit plutôt du caractère exceptionnel d'une localité sacrée qui propose une association religio-thérapeutique tant complémentaire qu'efficace. Mais une logique d'importance et de

---

<sup>210</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 20 avril 2010 à Beravina, Fianarantsoa.

<sup>211</sup> Propos recueillis le 15 avril 2010 à Androy.

<sup>212</sup> Propos recueillis le 19 mai 2010 à Antsahamasina.

primordialité des esprits locaux et de leur présence dans un espace précis à la charge sacrée (*hasina*) reconnue est toujours mise en avant. Dans une recherche d'efficacité aucune économie (ni financière ni religieuse) ne sera faite, comme cela a pu être observé dans la région de l'Imerina :

« ce qui est recherché est la maximisation des avantages, combinant efficacité, prestige de deux sources d'autorité légitimante. Rien n'empêche ensuite de retravailler 'à la malgache' les mélodies des cantiques, [...] de donner la communion avec la terre sanctifiée par les contacts des saints royaux ou des bouteilles d'eau de source sanctifiée, bien proche de l'eau bénite des catholiques ! » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 414).

Si ce processus d'intrication est possible en ajoutant au culte rendu aux ancêtres et aux esprits de la nature, des aspects du christianisme, c'est en partie parce qu'aucune concurrence liée à la possession du territoire n'entre en considération. Cet emplacement au sein d'une nature peuplée d'entités diverses ancre la grotte dans le paysage betsileo et autorise son usage magico-religieux, ainsi que la juxtaposition avec le christianisme, malgré tout dépourvu de toutes représentations architecturales et iconographiques, en dehors de la Bible.

### **Conclusion**

Une fois les portraits des interlocuteurs privilégiés de cette recherche tracés, nous possédons alors les bases pour saisir les imbrications complexes observées entre les différentes définitions que les devins-guérisseurs assignent à leurs fonctions et rôles sociaux, et ainsi, mettre en relief certaines logiques inhérentes à ces pratiques. Les guérisseurs présentés dans ce chapitre disposent en effet de pratiques considérées, par eux-mêmes et leurs patients, comme traditionnelles de par la profondeur historique qui leur est accordée, y compris pour les exorcistes du *fifohazana*. Françoise Raison-Jourde qualifie la conversion de la royauté merina au protestantisme de « modernisation conservatrice » (1991 : 794). La distinction entre le religieux et le médical est donc limitée, entre autres par le fait que « l'existence de religions de guérison s'élabore sans mélange spectaculaire, principalement à travers le principe de coupure et de double pratique » (Radimilahy *et al.*, 2006 : 191). Jeannette associe dans son discours la puissance thérapeutique des plantes sacrées par les *dadabe* et le catholicisme, mais elle attribue également l'efficacité des guérisseurs à un matériel bien éloigné de la catégorie locale de « traditionnelle ». En effet, les *dadabe* mobilisent du matériel biomédical dont des ordinateurs usités à des fins divinatoires. Ainsi elle remarque que les *dadabe* et Andriamanitra (« Dieu ») sont sur le même niveau, « parce que tout ce qui existe sur terre est

protégé par Dieu. Même les *ravinkazo* [*feuilles d'arbre*]... les *dadabe* savent tout de nous. Ils savent tout de nous parce qu'ils ont un ordinateur ! »<sup>213</sup>.

---

<sup>213</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 avril 2010, à proximité de la source.



## Chapitre 4. Pratiques ancestrales au regard de la contemporanéité

### Introduction

À la différence des devins-guérisseurs précédemment mentionnés qui juxtaposent les pratiques religio-thérapeutiques et la biomédecine de manière cumulative en association avec des médecins des dispensaires ou hôpitaux, à la grotte, les *dadabe* proposent des soins biomédicaux dispensés sur place. En effet, il est dit que des examens comme des IRM, scanners, etc. et/ou des opérations chirurgicales sont pratiqués.

Comme de nombreux devins-guérisseurs, les *dadabe* évoquent un don anticipatoire leur signifiant les malades qui vont les consulter. À ma première visite, ils ont dit savoir que « la petite fille *vazaha* (« étrangère ») »<sup>214</sup> allait venir, puis ont informé la malade avec qui je suis arrivée, qu'ils étaient au fait de ma venue depuis déjà trois jours. Donné et RaSon précisent cette technique d'anticipation, qui n'ai pas que le fait d'un don, mais aussi d'une « machine qui tourne » et qui permet de voir qui entre dans la grotte, telle une caméra de surveillance. Ce matériel est « comme un ordinateur » diffusant des images à partir desquelles les *dadabe* ont accès aux motifs de la consultation, à « ce qui est dans le cœur »<sup>215</sup> et à l'éventuelle cumulation de remèdes que les malades se sont procurés à l'extérieur (pharmacopée chimique ou phytothérapeutique).

Ce chapitre entame alors la problématique par une focale extérieure à celle des guérisseurs, il s'agit de les soumettre au regard de la contemporanéité biomédicale et religieuse, du point de vue des membres des nouvelles Églises.

Pour appréhender cet aspect, nous proposons la description ethnographique du parcours thérapeutique d'une jeune malade qui s'est terminé par des opérations chirurgicales à la grotte, puis une analyse de ces pratiques biomédicales en contexte magico-religieux troglodyte, pour enfin décrire le discours tenu par certains *mpiandry* mais aussi par les *sekta* (« sectes ») sur les pratiques des devins-guérisseurs. En malgache, le terme « secte » renvoie à toutes les nouvelles Églises d'importation : pentecôtiste, évangéliste, du septième jour, Rhema, etc., mais aussi de créations malgaches, comme Apokalipsy, Jesosy Mamonjy (« Jésus sauve », une Église pentecôtiste, *Fiangonana pantekotista*), etc.

---

<sup>214</sup> Propos recueillis le 15 avril 2010 dans la cavité.

<sup>215</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 mai 2010 à Antsahamasina.

#### 4.1. Apports technologiques de la biomédecine : le cas d'Hasina

##### *a. De la phytothérapie à la neurologie : échecs de la thérapeutique traditionnelle et moderne*

« Il y a aussi un docteur d'État en bas »<sup>216</sup>, assure Jeannette. Afin de comprendre la complexité et les logiques permettant l'usage des appareils biomédicaux proposés à la grotte, détaillons le cas d'Hasina, née à la fin des années 1980 et résidant dans le quartier de Beravina, au Nord de Fianarantsoa. Cette étudiante a commencé à souffrir de terribles maux de tête chroniques, de convulsions et « des visions ; elle a cru voir nos ancêtres, mon père et tout ça... Olala, elle s'est évanouie et alors là, on a cru que c'était la fin ! »<sup>217</sup>. Elle était en classe de première dans un lycée de Fianarantsoa. Après des auscultations, des prélèvements sanguins cherchant des maladies comme la cysticercose ou la toxoplasmose et des traitements à l'hôpital de Fianarantsoa, aucun résultat probant n'est apparu. Son père Ralaisoa, un haut gradé militaire, s'est mis en disposition pour s'occuper de sa fille. Ils ont alors rencontré un neurologue, « professeur agrégé », insiste le militaire, à Tananarive, où Hasina a passé, entre autres examens, un encéphalogramme. Après six mois d'un nouveau traitement aucune amélioration ne se ressentait. Parallèlement et malgré ses maux, Hasina a déménagé à Tananarive pour poursuivre ses études, jusqu'à l'année 2009 où son état a empiré, elle a dû cesser ses études en quatrième année à l'université de Tananarive et n'a repris sa scolarité qu'en 2011. Suite à ce nouvel échec, un ami de la famille leur a parlé des soins de la grotte. Ils se sont immédiatement décidés, car selon Ralaisoa, « ce n'est pas la peine d'aller à l'hôpital parce qu'il y a quelque chose des sorciers »<sup>218</sup>. La thèse des camarades de classe jalouses qui auraient fait ensorceler Hasina, a été corroborée par les quatre devins-guérisseurs fréquentés auparavant à Fianarantsoa et par celui consulté à Tuléar (centre urbain à environ 450 kilomètres au Sud-Ouest). Ces derniers lui ont prescrit divers remèdes phytothérapeutiques (des infusions de plantes et des bois grattés) à ingérer et/ou en onction sur le visage. Le père et la fille déplorent le manque d'efficacité des différents traitements et les sommes d'argent dépensées, mais se félicitent d'être désormais soignés par les *dadabe* qui allient les pratiques phytothérapeutiques et biomédicales, en y ajoutant des prières catholiques. Tous les deux me disent lors d'un voyage en taxi-brousse vers la grotte que l'hôpital ne leur a donné ni diagnostic ni guérison, alors que, si les *dadabe* n'ont pas non plus diagnostiqué Hasina en dehors de la confirmation d'une attaque sorcellaire, ils sont en train de la guérir.

---

<sup>216</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé en le 15 avril 2010 à Antsahamasina.

<sup>217</sup> Extrait d'entretien réalisé le 20 avril 2010 à Beravina, Fianarantsoa.

<sup>218</sup> Extrait d'entretien réalisé le 20 avril 2010 à Beravina, Fianarantsoa.

Le Colonel (comme le nomme ses proches, Donné et les *dadabe*) participe aux prières à chaque visite, en tant que lecteur des Saintes  critures. Hasina a donc un traitement traditionnel phytothérapique, mais a également subi trois opérations du c r ne. Les opérations ont été planifiées durant le mois d'avril 2010, bien que le diagnostic ait été posé au mois de mars. Il a fallu décaler le traitement d'un mois, car *dadabe* Francis, qui devait pratiquer l'intervention, se trouvait en déplacement à Taïwan pour suivre une formation biomédicale. Selon les récits des *dadabe* et ceux de Donné qui les accompagne régulièrement, ces formations les amènent en France ou à Taïwan. En juin 2011, Donné commente le traitement d'Hasina et l'évolution de sa santé depuis sa dernière visite quelques mois auparavant. *Dadabe* Francis «  tait dans une mer à l'étranger, c'est là qu'on l'a *nahasinina* [« sanctifié, ordonné »]. C'est lui qu'on attendait et quand il est arrivé, il a guéri Hasina tout de suite. [...] Pour Hasina, on l'a vraiment ouverte et on lui a fait une piqure »<sup>219</sup>. Donné mentionne une formation chirurgicale de *dadabe* Francis qui a permis l'installation des nouveaux matériels (dont le scanner), et qui permettra de mettre en place à long terme, le projet d'un laboratoire d'analyse.

### ***b. Le scalpel et la main des entités***

Une autre singularité de ce terrain ethnographique est donc à éclairer : les entités pratiquent des opérations chirurgicales au sein de la cavité. L'apport d'éléments de la biomédecine (le discours des *dadabe* mentionne des scanners, ordinateurs, appareils de radiologie, etc.) est un moyen supplémentaire de répondre aux demandes des malades venus du contexte urbain et pour la plupart à la fois d cus des soins hospitaliers mais néanmoins confiants en un matériel sophistiqué. Outre la religiosité (culte aux esprits, catholicisme et protestantisme), la médecine *vazaha* («  trang re ») est devenue, autant que faire se peut, centrale dans les discours. Aussi bien en milieu rural qu'en milieu urbain l'accès à la biomédecine hospitalière est onéreux (Mestre, 2013), ce qui motive, en partie, les choix fait par les visiteurs des *dadabe*. Donné compare les *dadabe* aux médecins : « la façon dont ils travaillent est la même, ils font des piqures, par moment ils donnent aussi des *fanafody vazaha* (« médicaments étrangers ») »<sup>220</sup>.

Revenons auprès d'Hasina, ses fréquents séjours à Fianarantsoa sont toujours l'occasion d'une visite à la grotte. Les guérisseurs lui ont prescrit un traitement phytothérapique par les

---

<sup>219</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 juin 2011,   Alakamisy Ambohimaha.

<sup>220</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010, à Igaga.

simples, mais Hasina a aussi subi trois opérations du crâne. Le jour de l'intervention, elle s'est rendue à la grotte en possession d'une bouteille d'alcool. Elle est entrée dans la cavité et s'est allongée au sol. Donné a annoncé : « l'*andriambavirano* est déjà là pour ton opération » ; son caractère sacré lui en confère les compétences. Il a ensuite questionné la jeune fille pour s'assurer qu'elle ne voyait pas l'*andriambavirano*, Hasina a confirmé mais a ajouté qu'elle était terrorisée par l'opération. En effet, son père l'a toujours accompagnée à chacun des examens médicaux ou chez les *ombiasa* (« devin-guérisseur »), mais cette fois l'entrée lui a été refusée. Il justifie cet impératif : « elle est seule, parce que c'est comme au bloc opératoire. C'est interdit ! »<sup>221</sup>. La main de l'*andriambavirano* passe alors à travers l'ouverture munie de matériels aseptisés. Elle applique l'alcool, pratique une injection à l'aide d'une seringue puis, avec un scalpel, incise le front. Enfin, elle passe sa main au-dessus de la plaie qui se referme instantanément sans laisser aucune cicatrice ; ce que le Colonel qualifie de « passe magique »<sup>222</sup>.   sa sortie, Hasina sentait l'alcool blanc, avait le front rougi mais ne présentait aucune trace d'incision. Elle a également subi plusieurs injections à la saignée, pour ce faire, elle a dû passer son bras par le rideau vers la cavité des guérisseurs. Elle a entendu une voix féminine, est restée consciente au cours de l'opération mais n'a rien vu et se sentait « comme endormie »<sup>223</sup>. Les *dadabe* ou les *andriambavirano* sont toujours restés invisibles à la jeune fille. *Dadabe* Francis a comment  la recherche de la veine, tandis que l'*andriambavirano* la piquait, puis il s'est enquis de savoir si elle sentait bien le médicament passé dans son sang. Hasina dit avoir senti la chaleur du fluide remontée de son bras vers sa tête. Percevant la curiosité de la jeune malade, *dadabe* Francis a consenti à présenter à Hasina et son père, d'autres éléments des technologies<sup>224</sup> de pointe dont il dispose. Il a demandé à Hasina de s'approcher du trou dans la roche, la cavité demeurerait sombre afin qu'elle ne voit pas les entités ou les guérisseurs, mais seulement sur la paroi du fond, une image projetée « comme un rayon X »<sup>225</sup>, dit-elle. *Dadabe* a ajouté « voilà, ce qu'il y a dans ta tête » et a poursuivi en énumérant ses matériels (scanner, IRM, ordinateur, etc.). Aujourd'hui en bonne santé et toujours étudiante à Tananarive, Hasina retourne chez ses parents à Fianarantsoa d s

<sup>221</sup> Extrait d'entretien réalisé le 20 avril 2010 à Beravina, Fianarantsoa.

<sup>222</sup> *Idem.*

<sup>223</sup> *Idem.*

<sup>224</sup> Le 20 avril 2010 à son domicile de Beravina, le colonel mentionne également la présence d'un magnétophone pour enregistrer les prières matinales. Un matin dans la cavité, il entend un bruit et questionne : « 'Qu'est-ce que c'est *dadabe* ?'. Donné a dit : 'il enregistre votre *kabary* [« discours »], il y a un magnétophone ! ». Il ajoute que les *dadabe* possèdent également un frigidaire dans la cavité : « après l'office, ils m'ont donné une bouteille de bière glacée. Glacée, hein ! Il a dit : 'oh, mon colonel, vous êtes fatigué ! Voilà une bouteille de bière bien glacée pour vous' ».

<sup>225</sup> Extrait d'entretien réalisé le 20 avril 2010 à Beravina, Fianarantsoa.

qu'elle en a l'occasion et prévoit une journée consacrée à une visite aux *dadabe* et à Donné, d'où elle repart toujours avec une prescription d'eau sacrée et de plantes<sup>226</sup>. Ces visites ont pour but de remercier les responsables de sa guérison et de conserver son bien-être actuel.

Apprenant l'utilisation des scalpels par les entités aquatiques, je questionne Donné sur le soin des *sisika*, ces attaques sorcellaires sous-cutanées que les devins-guérisseurs extraient par succion. Il répond :

« chacun fait son truc, moi je ne fais pas ça. J'utilise des ciseaux et mes mains pour les enlever. Nous, on déchire vraiment la peau. Mais je tiens le malade tout simplement et ce sont eux [*les guérisseurs*] qui enlèvent. On voit quand ils font l'opération. Mon grand frère RaSon, il avait mal à l'estomac. Il a failli mourir, hein ! On l'a opéré là-bas, ils ont coupé et ils ont enlevé... qu'est-ce qu'ils ont enlevé ? C'était petit, hein, c'était comme ça [*une phalange*]. Maintenant, il est très bien, pourtant avant son ventre était gros comme ça [*il mime un ventre gonflé avec ses bras*] »<sup>227</sup>.

Le parcours d'Hasina et le discours de Donné nous éclaire sur les complexités et les motivations qui amènent les malades à la grotte après un cheminement sinueux. Certains, comme Hasina et son père, arrivent montrant de fortes rancœurs à l'encontre des devins-guérisseurs et/ou des médecins. Hostilités, dont Jeannette fait les frais par alliance. La gardienne de la source est l'épouse de l'oncle de Donné, lequel est médecin dans un centre de santé de base rural. Elle remarque à propos des malades d  us de la biomédecine qui ne les a pas guéris : « je suis  tonn e parce que mon mari est docteur et moi, je suis un peu poursuivie par les gens parce que je suis la femme d'un docteur »<sup>228</sup>.

Des devins-guérisseurs, aux médecins et aux pentecôtistes, les discours divergent. Les premiers diagnostiquent majoritairement des attaques sorcellaires lors des consultations, alors que les seconds repèrent la présence de démons.

#### **4.2. De la sorcellerie aux *sekta* dans le discours chrétien**

« Pour les catholiques, Marie devint cependant une figure familière, bien qu'europe enne (*vazaha*), car la grotte de Lourdes (*lagraoty*) a été utilisée comme instrument de mission à côté de chaque nouvelle  glise depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle » (Blanchy, 2010 : 141) ; en revanche dans le contexte protestant, la grotte ont une toute autre représentation, inadaptable

---

<sup>226</sup> Observations du 27 septembre 2011 à la grotte.

<sup>227</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé, le 23 juin 2011 sur la route entre la grotte et Alakamisy Ambohimaha.

<sup>228</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 avril 2010, à proximité de la source.

aux codes religieux. De la même façon, les Saints et objets de culte catholiques sont dépréciés, voire qualifiés de *sampy* (« idole ») dans le discours protestant, ce qui explique pour les *mpiandry*, le laxisme ou « l'attitude de laissez-faire » (Sharp, 1993 : 252) des Catholiques en matière de syncrétismes religieux et thérapeutiques ou d'acceptation des possédés.

Pour les Protestants, les espaces creusés dans la roche abritent des démons, dès lors, assimilés aux *kalanoro*, *zazavavindrano*, *vazimba* et autres esprits de la nature. Rainisoalambo aurait qualifié de « fief du démon » tout espace extérieur à Soatanàna et au mouvement de Réveil (Rahamefy, 2007 : 142). Le colonel commente la réaction de certains de l'environnement familiale face aux soins d'Hasina à la grotte : « tout ce que les gens disent : 'ho ! Les gens là, ils sont fous ! Ils vont dans la grotte, il y a des fantômes là ! Ce sont des esprits maléfiques là !' »<sup>229</sup>.

Les missionnaires véhiculaient des idées similaires où « toutes les religions non chrétiennes sont [...] des ombres fallacieuses sur le mur de fond de la caverne, présentées dans un système d'opposition avec le christianisme » (Raison, 1978 : 528). Au retour d'un temps de terrain à la grotte, je discute de cette localité avec le couple de cinquantenaire chez qui je réside à Fianarantsoa, Tarsule est *mpiandry* et Vaoavy, fils d'un devin-guérisseur possédé de la région Androy, au Sud de l'île. Tarsule remarque « ha non ! Ce sont les démons qui vivent dans les grottes ! Et pas les guérisseurs *masina* [« sacrés »] ! »<sup>230</sup>, elle s'adresse à une de ses filles souffrant d'asthme, dont des amis lui ont conseillé de consulter les *dadabe*, lui interdisant de s'y rendre. Le pasteur luthérien d'Alakamisy Ambohimaha fait la même comparaison lorsqu'il évoque ses voisins de la grotte dans ses prêches dominicaux. Il commente la description qu'il fait de la grotte : « par moment, j'ai fait des prêches où je dis : 'on sait qu'on rentre dans une grotte, dans un trou [*lavaka*]. On sait que c'est un trou dans une grotte'. Tu dois rentrer dans le trou, mais d'après les saintes écritures, rentrer dans une grotte c'est comme si tu rentrais en enfer [*helo*] ! »<sup>231</sup>.

Partout à Madagascar, les espaces de la nature comme les cours d'eau, les forêts ou les grottes sont reconnus comme des lieux de culte habités par des entités de la nature montrant des compétences en matière de soins. Dès qu'il est question du recours à ces entités, les exorcistes du *fifohazana* créent une passerelle entre une grotte comme lieu de résidence des esprits de la

---

<sup>229</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 20 avril 2010 à Beravina, Fianarantsoa.

<sup>230</sup> Propos recueillis le 19 avril 2010 à Antamponjina, Fianarantsoa.

<sup>231</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 27 septembre 2011 à Alakamisy Ambohimaha.

nature et une grotte comme espace privilégié des démons de par son aspect sombre, humide, etc. et en se référant à des extraits de la Bible.

« La logique ultime de ce mouvement, comme le font observer certains Malgaches, serait de diaboliser les ancêtres généalogiques eux-mêmes, un discours que personne n'a osé tenir explicitement, bien que l'opposition au rituel *famadihana*<sup>232</sup> soit un déni de leur action » (Blanchy, 2006a : 23).

Le lieu sacré devient un endroit où par conséquent, il est impossible de trouver la guérison. Une diabolisation des lieux de culte aux esprits est élaborée, mais elle n'est pas aussi puissante chez les membres du *fifohazana* que dans les discours des Églises pentecôtistes ou adventiste (Keller, 2005 : 171-176). Les sectes chrétiennes sont apparues à Madagascar dès la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle (Rahamefy, 2007 : 135) ; et « l'histoire des missions catholiques et protestantes créées dans le contexte des conquêtes et de la colonisation montre que les 'dieux païens' n'ont jamais cessé d'être reformulés en démons opérant sous les auspices du Diable » (Meyer, 2008a : 7). Daniel, un *mpiandry* fianarois juge les *sekta* : « les *sekta* sont plus ou moins issues du protestantisme mais leurs pasteurs ne sont pas formés par des pasteurs théologiens, donc ils interprètent les *soratra masina* [*Saintes Écritures*] comme ils veulent... C'est ça la différence entre les Protestants et les Églises sectes »<sup>233</sup>. La filiation est claire, mais en revanche, l'efficacité des pratiques exorcistes basées sur les Saintes Écritures ne sont pas comparable, pour Daniel et la majorité des *mpiandry*.

Lors de la réunion consécutive à l'arrivée d'un nouveau malade au *toby* (« camp »), les *mpiandry* questionnent la famille sur les maux du nouvel arrivant. Ils déterminent alors s'il souffre d'addiction (à l'alcool ou aux drogues), de folie (*adala* ou *marary saina*), d'ensorcellement, de possession par les démons, etc. Dans le cadre de l'Église universelle du royaume de Dieu (IURD) brésilienne, « le diable est si important que dans une certaine mesure, il se substitue à la notion de culpabilité » (De Almeida, 2003 : 266), ainsi, suivant cette logique, dans le contexte malgache, les punitions ancestrales et transgressions d'interdits ne sont pas souvent mentionnées par les *mpiandry*. Cependant, la frontière entre la possession, l'ensorcellement et la maladie mentale est mince voire poreuse dans le discours de certains *mpiandry* qui utilisent l'un ou l'autre terme alternativement pour désigner un même malade. Les *mpiandry* préconisent de traiter les possédés par la chasse des démons bien que certains d'entre eux associent les esprits qui possèdent aux démons, ils ne les assimilent pas ; tout comme dans les contextes andin et ghanéen où la diabolisation confirme la réalité et

---

<sup>232</sup> Le *famadihana* est le rituel d'exhumation des ancêtres familiaux, afin de les envelopper d'un linceul neuf.

<sup>233</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 15 mai 2010 à BATERAVOLA.

l'incorporation des esprits locaux (Meyer, 2008b ; Bouysse-Cassagne, 2008 ; Fancello, 2008b). Adolphe Rahamefy a observé à Tuléar, un groupe de chrétiens qui a décidé de contrer les possédés *tromba* et de les soigner, non pas de leur possession par les esprits royaux malgaches, mais par les démons. Les membres de ce groupe ont édité un livre de chants destiné à expulser les démons, où « Jésus seul est bon pour venir à bout du malheur ancestral » (2007 : 131). Ainsi, les membres des *sekta* jugent les pratiques du mouvement de Réveil permissives ou indulgentes envers les cas de possession, les devins-guérisseurs et leurs patients.

Les travaux de Rosalind Hackett sur les pentecôtismes ghanéens peuvent éclairer notre propos. Comme précédemment mentionné, les exorcistes organisent des séances de chasse des démons au domicile des malades, là où se trouvent le plus grand nombre de remèdes et protections. L'objectif recherché est alors déplacé du lieu de soin (*toby*) vers le foyer familial, en identifiant ainsi le domicile et la famille

« comme sources premières de problèmes spirituels ; il [*le pasteur de la délivrance Olukoya*] encourage les suppliants à éradiquer 'les malédictions, tabous et idoles familiaux'. Ce qui veut dire en substance supprimer de sa vie toute connexion avec les croyances, les symboles ou les pratiques de la religion traditionnelle » (Hackett, 2002 : 78).

André Mary note que les rapports parlementaires sur les sectes parus en France « contribuent à la stigmatisation des formes de la religiosité africaine et alimentent la méfiance » (2008 : 26), à l'inverse et propageant pourtant un message et des réactions identiques, les discours tenus par les Églises protestantes et les nouvelles Églises malgaches stigmatisent les pratiques religio-thérapeutiques des devins-guérisseurs. La hiérarchie des catégorisations conceptuelles des divers guérisseurs du champ thérapeutique malgache englobe, dans un ordre de valorisation décroissant, les chrétiens (pasteurs, *mpiandry*, paroissiens, etc.), les acteurs du secteur biomédical, mais aussi les malades qui fréquentent ces divers guérisseurs. Les *taiza* (« celui-dont-on-prend-soin ») des devins-guérisseurs préfèrent, par ailleurs, cette catégorisation populaire à l'évocation de leur itinéraire thérapeutique réel.



## *Conclusion*

Au contraire de l'analyse de Ronaldo De Almeida qui définit l'apparition de l'exorcisme dans les Églises pentecôtistes à partir de l'exemple brésilien de l'IURD et nous dit que « ce n'est pas d'une manière fortuite que les phénomènes de la possession et de l'exorcisme apparaissent dans les Églises pentecôtistes et non dans les Églises protestantes historiques » (2003 : 266), le cas du mouvement de Réveil malgache n'entre pas dans cette catégorie et prouve ainsi l'intérêt anthropologique à lui porter.

Plus généralement, la catégorisation conceptuelle populaire des guérisseurs proposée va à l'encontre des itinéraires de soin. La biomédecine et les Églises de guérison devancent les devins-guérisseurs dans les discours, alors que les pratiques révèlent des acceptations bien différentes. La reconnaissance accordée aux pratiques des devins-guérisseurs est socialement dépréciée. Ce phénomène discursif impose l'analyse à venir des logiques complexes qui régissent les itinéraires thérapeutiques.

Nous sommes incontestablement dans une optique de pratiques de soins combinatoires. La circulation des acteurs et les arrangements interconfessionnels au sein d'un même champ religieux, bordé par des enjeux de nature économique et médicale, sont à considérer dans un contexte de dynamique religieuse cadré par le pluralisme médical que proposent les différentes instances religio-thérapeutiques. Ces itinéraires thérapeutiques mettent en place une circulation des croyants qui va au-delà de l'obéissance de chacun, bien que la part de religiosité des méthodes de guérison choisies reste centrale. Les sciences et techniques importées qu'elles soient acceptées et/ou adaptées, sont toujours détentrices d'une ambivalence faite d'attrait et de peur mêlés d'une adhésion sans faille d'une partie des malades aux persistances des pratiques liées au culte des ancêtres et du choix d'une autre partie pour des technologies modernes et moins onéreuses.

## ***Conclusion de la première partie***

Après avoir posé les bases de l'histoire coloniale et religieuse de la région betsileo et celles de son champ religieux, nous avons proposé de dresser les portraits des devins-guérisseurs. Les différents profils présentés et leur rapport au biomédical permettent de penser un modèle général qui illustre les formes traditionnelles de la figure du devin-guérisseur betsileo, sans pour autant risquer d'établir un essentialisme, par le biais d'une définition réductrice et généraliste. Tous ces éléments sont la somme d'un travail élargissant la focale d'observation restreinte à un individu, pour avoir une vision globale de la sphère religio-thérapeutique betsileo. La suite de cette thèse exploitera les façons dont ces acteurs interagissent.

La complexité des pratiques et des ajustements réalisés par les devins-guérisseurs betsileo se ressent à travers l'exemple de la grotte. En effet, à la différence de l'attente inhérente à la prière chrétienne, les esprits, quant à eux, vont agir dès la formulation de ses maux par le malade, en prescrivant un remède. La localité sacrée peut alors devenir un lieu, dit « moderne », selon Donné, les travailleurs (*mpiasa*) et les malades fréquentant régulièrement la grotte, qui parlent parfois même de dispensaire ou d'hôpital. Cependant, la grotte ne revêt pas pourtant le caractère impersonnel de l'espace public et anonyme des structures de la biomédecine puisque les entités sacrées participent et pratiquent des soins magico-religieux : les opérations sont bien faites en utilisant un scalpel, mais les plaies sont refermées sans sutures. En effet, le frôlement de la main d'une des entités aquatiques, *andriambavirano* (« princesses-des-eaux »), suffit à cicatriser l'ouverture faite dans la peau du malade.

En somme, cette première partie a permis de saisir « le lien historique entre Églises et action sociale et sanitaire » (Radimilahy *et al.*, 2006 : 191), ainsi que leur imbrication contemporaine.

## II<sup>ème</sup> PARTIE

# RÉPERTOIRES DE SIGNIFICATIONS : SCHÈMES ÉTIOLOGIQUE ET INSTITUTIONNEL

*« Ma famille est chrétienne mais s'il se passe quelque chose dans la famille,  
il faut aller chez le mpisikidy et l'ombiasa »*  
Marina, 6 mars 2010, Mangarivotra Fianarantsoa.

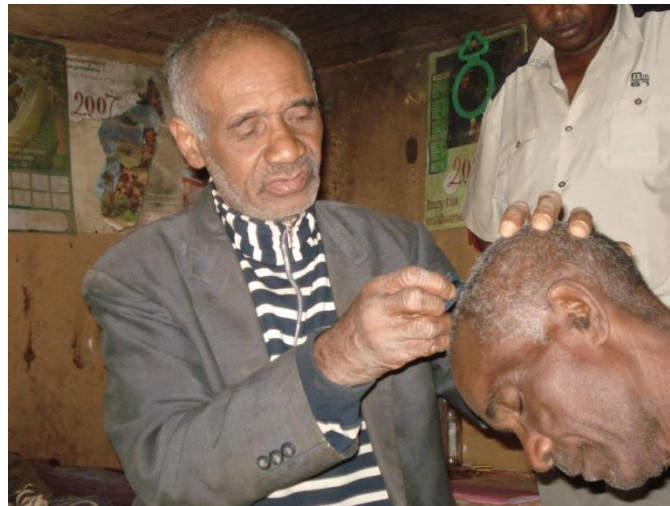


Figure 21. Extraction de *sisika* par RaJean-Pierre, Ambalavato, juin 2011



Figure 22. Chasse des démons par Marguerite, Soanierana, mars 2009

## ***Introduction de la deuxième partie***

Pour illustrer l'ouverture de cette deuxième partie, mon choix s'est porté sur deux clichés rappelant la thématique des guérisons religieuses qui nous intéressent, et leurs différents répertoires de significations lors de traitements de maux présentant une symptomatologie similaire. Ces clichés nous apprennent également que malgré différents schèmes étiologiques et cadres institutionnels, les guérisseurs *betsileo* (*ombiasa* et *mpiandry*) ont parfois une gestuelle comparable et surtout des récits de vie analogues. En effet, mes interlocuteurs sont bien différents, dans leur vie personnelle et leurs pratiques de guérison, mais « dès qu'on entre dans le domaine de la religion dite traditionnelle, ils paraissent avoir emprunté presque le même itinéraire » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 277). Les modèles stéréotypés de l'apparition du don (talent) entremêlent « histoire individuelle et société » (Blanchy, 2009 : 251), tant ces récits, à la fois, se répètent et se répondent d'un guérisseur à l'autre, en référence, pour la plupart à une figure historicisée du religieux (Rainisoalambo, le fondateur du *fifohazana* ou un esprit réputé). Les divers guérisseurs rencontrés ou les habitants de Fianarantsoa (malades, accompagnateurs ou commentateurs du champ religio-thérapeutique) s'accordent à différencier les maux et les apparitions des dons de guérison. Cette partie va donc s'employer à identifier et à définir les maux liés à l'apparition des dons (ancestral et christique), les nosographies et les étiologies convoquées (qui seront analysées plus avant en chapitre 5).

Tout comme les maux, les pratiques de guérison se donnent à voir dès l'apparition du don, puis dans les étapes initiatiques. Ce lien sacré avec les divinités s'étend de l'épisode du premier contact des guérisseurs avec les esprits de la surnature ou avec Jésus Christ, jusqu'à la construction d'un lien pérenne et quotidien avec eux. Ici, les épisodes initiatiques font l'objet d'une performance dans un contexte cérémoniel individuel : entre l'initiateur, l'initié et les entités, voire uniquement entre l'initié et les entités, jouant alors le rôle d'initiatrices. D'après les travaux de Michael Houseman, les « initiations électives donn[ent] accès à une compétence particulière (guérison, divination, etc.), entre une puissance non humaine, le novice et ses initiateurs » (2008 : 13). C'est donc au niveau des rapports qu'entretiennent les différents types d'acteurs du rituel que l'on peut réfléchir sur ces liens sacrés qui régissent les rituels magico-religieux ainsi que les rapports sociaux dans la société *betsileo*. Ces rapports instaurent une hiérarchie entre les pratiques. L'instrumentalité de ces soins permet à un guérisseur de mettre en avant sa spécificité en tant que thérapeute plutôt qu'individu. Il s'agit alors d'une déconstruction de la hiérarchie institutionnelle lorsqu'un *mpiandry* sera préféré à un pasteur pour un exorcisme ou lorsqu'un devin-guérisseur réputé sera relégué au second

rang face à l'*ombiasa* du village ancestral. De ce fait, nous nous demanderons si et comment, il est possible de guérir sans légitimité ni initiation, par connaissances ou mimétisme des codes des guérisseurs (voir chapitre 6).

## Chapitre 5. Le mal, les maux

### *Introduction*

Comme il l'a été fait avec les portraits des devins-guérisseurs, le choix d'éclairer les diverses maladies illustrant les schèmes étiologiques par des cas ethnographiques, permet de sortir d'un modèle stéréotypé pour voir apparaître des nuances à travers une nouvelle galerie de portraits et des séquences de vie marquées par le religio-thérapeutique. Ces séquences débiteront par des maux liés à l'apparition du don de devins-guérisseurs et d'exorcistes du *fifohazana*, nous énoncerons alors le schème du malheur concomitant à l'élection divine et inévitable pour les futurs guérisseurs. Ensuite, nous suivrons les étapes de diagnostics puis de soins de patients souffrants de maladies aux causalités diverses (biologique, sorcellaire, sociale, ancestrale ou encore possession).

La construction du champ thérapeutique est ancrée dans le religieux betsileo, y compris la thérapeutique de la biomédecine. Religieux et thérapeutique se trouvent imbriqués l'un dans l'autre. Consulter un devin-guérisseur et/ou un docteur en médecine n'est pas anodin, il est alors fait appel à des représentations de la maladie bien distinctes. La guérison est un facteur central, bien sûr, mais la causalité du mal est tout aussi indispensable aux réponses qu'attendent le malade et sa famille. Les catégories conceptuelles locales évoquent une distinction entre les *aretina gasy* (« maladies malgaches ») ou magico-sorcellaires et les *aretina vazaha* (« maladies étrangères » ou naturelles), où deux dimensions socio-culturelles se trouvent en résonance (Legrip-Randriambelo, 2014a : 117). Dès lors, le recours à différents thérapeutes afin d'obtenir le diagnostic révélant l'origine du mal, ou le « sens du mal » pour reprendre l'expression de Marc Augé et Claudine Herzlich (1994), est une mixité nécessaire pour les acteurs du champ thérapeutique. Les spécialistes des maux magico-sorcellaires aiment à différencier leur travail des techniques biomédicales, et plus encore, les représentations symboliques de la causalité de la maladie.

### **5.1. Refus de l'appel divin : aspects chrétiens et/ou ancestraux**

#### *a. Apparition des maux*

En s'appuyant sur des récits de guérisseurs réputés, de figures historiques royales ou de Rainisoalambo, les acteurs du religieux betsileo énoncent l'évènement déclencheur de leur don, dans la majorité des cas, comme une maladie qui se traduit par une forte fièvre, un coma,

une paralysie, des évanouissements, la perception de voix, des rêves, etc., voire même pour les cas les plus remémorés, une « mort fugitive et visionnaire » (Mouzard et Gueunier, 2009 : 287 ; 298) de quelques jours, suivie d'une résurrection<sup>234</sup>. Après cet épisode, la démarche initiatique pour les devins-guérisseurs ou la formation pour les exorcistes peut débiter.

Devenir *mpiandry* est un choix guidé par le religieux et le social qui entraîne de nombreux changements dans la perception qu'à la société d'un individu devenu guérisseur au nom de Jésus Christ. Les motivations sont souvent le fait d'une guérison miraculeuse survenue après avoir eu soi-même recours à des exorcistes, ou bien à la réception d'un appel divin reçu par le rêve. Daniel, *mpiandry* ordonné à Soatanàna puis à Manolotrony, résidait<sup>235</sup> à Bateravola, quartier résidentiel de Fianarantsoa. En 1991, il a souffert de malaises jusqu'à tomber cinq jours dans le coma, moment où il a reçu un appel de Jésus Christ le poussant à devenir *mpiandry*. Daniel a perçu le message suivant : « Accepte d'être parmi mes soldats ! »<sup>236</sup>. Il a refusé dans un premier temps car il venait de rentrer du Royaume Uni après une formation universitaire en sciences physiques et ne se destinait pas à donner une grande part de son temps aux guérisons du mouvement de Réveil. À ce moment, il était pourtant déjà très impliqué au sein de l'Église luthérienne et de nombreux comités d'organisation du *fifohazana*, ce qui lui vaut d'être ordonné *mpiandry* après seulement deux semaines de formation au lieu des deux ans habituels.

Les récits de vie ou les itinéraires spirituels de nombreux *mpiandry*, comme Daniel, sont analogues à celui du fondateur du mouvement, Rainisoalambo dont le récit de vie est devenu un modèle idéal-typique des vocations des exorcistes du *fifohazana*. La maladie, l'hésitation, le refus et le recours familial sont des invariants de ces récits. Cependant, quelques cas diffèrent et ne présentent pas de maladie mais en revanche sont toujours ancrés dans la sphère familiale et présente une réaction aux cultes aux esprits. Notons à ce propos l'exemple de Tarsule. Née en 1958, elle est *mpiandry* d'Ankaramalaza et réside à Antamponjina, quartier résidentiel au Nord de Fianarantsoa. Paroissienne de l'Église luthérienne de Tsaramandroso, au Sud de la ville, elle n'a pas choisi cette voie suite à une maladie, mais elle a entendu de façon récurrente « une voix, comme un appel »<sup>237</sup>. Elle a interprété cet appel en deux temps, comme un moyen de « sauver et remettre dans le droit chemin » la famille de son mari. Tout

---

<sup>234</sup> Pour plus de précisions sur ce point, voir l'article de Thomas Mouzard et Noël Gueunier « Récits de séjours non-éternels. La mort fugitive comme voie d'accès à la médiation à Madagascar (possession, prédication) », 2009.

<sup>235</sup> Daniel est décédé en décembre 2012.

<sup>236</sup> Propos recueillis le 13 février 2010 à Bateravola, Fianarantsoa.

<sup>237</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 9 avril 2010 à Antamponjina.

d'abord, concernant Votana, son beau-père devin-guérisseur, qu'elle qualifie de « païen invétéré »<sup>238</sup>. Votana est mort en juillet 2011, à un âge très avancé après avoir enduré de longues souffrances. Pour Tarsule, il possédait

« des *fanafody* [« remèdes », « protections »] très puissants [*mahery*], il n'est pas mort rapidement parce que les *angatra* [« fantômes », « esprits »] sur ces *fanafody*, ne voulaient pas passer à quelqu'un d'autre. Ils cherchent quelqu'un à qui passer. Si ce n'est pas la personne qui les détient, qui désigne quelqu'un : 'c'est avec lui que tu vas habiter' ou 'c'est chez lui que je vais déposer ça', il fait souffrir la personne qui tient les *fanafody*. [...] Il était fatigué et il ne pouvait plus les servir. Tout ce qu'il voulait faire, ce n'était pas fait. Il faut tuer des *omby* [« zébus »], des *akoho* [« poulets »], etc. S'il ne peut pas faire ça, c'est lui qui va souffrir. Il devient de plus en plus faible et il souffre vraiment. Et les *devoly maro* [« nombreux démons »] viennent chez lui pour le faire souffrir. Il y en a qui le tire, d'autres qui le... halala ! C'est ça la fin des *ombiasa* [« devins-guérisseurs »]<sup>239</sup>.

Dans un second temps, Tarsule a reçu à son domicile, Dada, le frère de son époux. Elle le décrit ainsi : « c'est un homme qui fait des *fanafody* [« remèdes »]<sup>240</sup>. Dada est tombé malade, alors que Tarsule était seule à la maison avec ses enfants. Il a souffert de paralysie, ses yeux fixaient le plafond, sa langue sortait de sa bouche et « seul son cœur battait »<sup>241</sup>. Tarsule, alors paroissienne à l'église luthérienne de Tsaramandroso, n'était pas encore *mpiandry*. Elle appelle en urgence les exorcistes de sa paroisse, ne les voyant pas arriver assez rapidement, elle entame une chasse des démons et remarque une amélioration, jusqu'à ce que « Quand il n'y a plus eu de démons, les *mpiandry* sont arrivés ! »<sup>242</sup>. Les bergers ont recommencés le travail (*asa*) et Dada a retrouvé son calme, mais à leur départ, la crise a repris de plus belle. Tarsule est de nouveau seule face à lui, qui désormais, saisit un couteau et la menace. Elle raconte :

« j'ai dit 'amin'ny anaran'i Jesosy [« au nom de Jésus »]' et j'ai pris sa main ! Il avait une grande force et quand j'ai dit « au nom de Jésus » il s'est affaibli, et sa main a lâché le couteau. Après, j'ai encore chassé les démons et les *devoly* [« démons »] sont partis encore une fois, et là j'ai eu peur. Mais quand on dit 'au nom de Jésus', il a peur. Il faisait beaucoup de *geste maro* [« de nombreux gestes »], mais à la fin, il perd. Après on l'a amené à Soanierana [*au toby*]. Il y avait huit hommes pour le tenir quand on l'a amené à Soanierana. Mais quand il était chez moi, il était faible. Quand il s'est enfuit de Soanierana, il est revenu chez nous. Il avait peur. Et quand je lui parle, il se calme tout de suite et il baisse la tête. Mais quand ce sont les autres *mpiandry* qui lui disent, il ne les regarde même pas, il s'en fiche. Et

<sup>238</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 9 avril 2010 à Antamponjina, Fianarantsoa.

<sup>239</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 11 septembre 2011 à Antamponjina, Fianarantsoa.

<sup>240</sup> *Idem.*

<sup>241</sup> *Idem.*

<sup>242</sup> *Idem.*



quand c'est moi, il se calme. Ce n'est qu'après que je me suis rendue compte que Jésus voulait que je fasse le *asa* [« travail » des *mpiandry*] »<sup>243</sup>.

Après cet épisode et les nombreux appels, elle a interprété le message divin. « Je me rendais pas encore compte. Et à ce moment, j'ai été vraiment convaincue : je vais être *mpiandry* ! »<sup>244</sup>. Une fois devenue *mpiandry*, elle s'est occupée de la sœur cadette de son époux. La jeune femme était très souffrante :

« elle est malade tous les jours, tous les jours ! Elle était vraiment *devolibe* [« grand-démon »] ! À un moment, elle était malade et elle est partie à l'église. Maintenant, elle est en forme et ce n'est plus revenu. Comme elle va au *toby*, maintenant elle est en forme ! Avant, elle ne priait pas et elle possédait des *fanafody*. Ensuite, on a brûlé tous les *fanafody* et comme c'est elle qui l'a décidé, après ce n'est plus revenu sur elle »<sup>245</sup>.

En présentant maintenant un exemple de prise de conscience de l'apparition du don chez les devins-guérisseurs, nous pourrions déceler les similarités apparues entre les récits de divers *ombiasa* rencontrés au cours de cette recherche.

Berthine, déjà présentée auparavant, a pris connaissance de son don à l'âge de 16 ans. Certains de ses ascendants étaient *ombiasa*, mais elle évoque la profondeur historique de sa famille pour justifier l'oubli de leurs noms. Le jour de l'apparition de ses maux, Berthine avait accouché de sa première fille depuis quelques jours. Elle a vu beaucoup de personnes entrer dans sa chambre et tourner autour de son lit. Par la suite, elle les définit comme des esprits ancestraux venus pour la trouver, elle les mime tournant rapidement au-dessus de son corps allité. Prise d'angoisse, elle s'est cachée sous le lit et « ça a commencé »<sup>246</sup> : elle n'a plus pu marcher, ni même se tenir debout. Elle tombait sans cesse et était prise de malaises à répétition. Au fil du temps, son dos s'est couvert d'escarres, ses cheveux sont tombés et elle n'a plus pu parler. Elle était consciente, voyait et entendait son entourage mais ne pouvait plus communiquer avec sa famille, ses visiteurs ni les devins-guérisseurs et médecins venus l'ausculter. Des médecins ont prescrit des traitements, sans succès ; sa famille s'est alors concentrée dans la prière catholique, toujours sans succès. Cet état a perduré pendant deux ans et sept mois. Puis petit à petit, sa condition s'est améliorée, elle a progressé et a pu s'asseoir puis se tenir debout. C'est à cet instant qu'elle a su « trouver les solutions aux problèmes des gens »<sup>247</sup>. Comme elle ne parlait toujours pas, elle partait seule en proche campagne pour cueillir elle-même les plantes et préparer les remèdes de ses premiers patients. Peu à peu,

---

<sup>243</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 11 septembre 2011 à Antamponjina, Fianarantsoa.

<sup>244</sup> *Idem.*

<sup>245</sup> *Idem.*

<sup>246</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé en février 2009 à Ampasambazaha, Fianarantsoa.

<sup>247</sup> *Idem.*

concomitamment à l'acceptation de sa nouvelle condition, de sa part et de celle de sa famille, elle a retrouvé toutes ses capacités physiques.

Ces prémices d'une communication avec le divin doivent être interprétées au réveil de la personne « élue ». Il s'agit alors de déterminer *qui* essaye d'entrer en contact avec le malade, selon les représentations du mouvement du *fifohazana* ou du culte aux esprits. Selon les cas mis en parallèle, il s'agit soit de la présence de Jésus Christ soit celle d'un ancêtre lignager ou royal. Dès lors, il faut engager le processus de réponse à l'appel divin. Cependant, dans plupart des cas, le sollicité répond par la négative à cet appel, du moins dans un premier temps. RaJean-Pierre, par exemple, évoque son épisode d'apparition du don : « j'ai été malade pour qu'ils [*les esprits*] me le transmettent, mais je n'ai pas accepté »<sup>248</sup>. Mais il a fini par accepter ses esprits ancestraux et ajoute qu'après un temps de négociation, visant à le laisser prendre sa décision, les esprits ont accepté car depuis « ils sont vraiment satisfaits parce que des gens viennent même après être allés à l'hôpital ! »<sup>249</sup>.

La médiumnité d'élection et la « reconnaissance identitaire » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 21) sont au centre des prérogatives des devins-guérisseurs et un critère que l'on retrouve à l'identique dans le mouvement de Réveil. Comme dans les recherches menées dans le milieu akan aux États-Unis par Pauline Guedj, les nouveaux initiés akan ou betsileo

« se pensant profondément métamorphosé, dans son être même, depuis son intégration dans le mouvement, il arbore les insignes de ce changement fondamental dans son existence et adopte un mode de vie souvent très éloigné de celui qu'il menait avant son incorporation au groupe » (2007).

Les nouveaux exorcistes confortent la réception de l'appel divin par un reniement et un remaniement de leur vie passé : désormais ils fréquentent l'Église assidument, ne fument plus ni ne boivent de l'alcool, etc. ; en ce sens, André Mary note que « l'économie politique chrétienne (évangélique) lie le salut de l'âme à l'hygiène et à la cure des corps » (2000a). Autant de comportements jugés néfastes et interprétés par le mouvement de Réveil comme des actions motivées par une présence démoniaque. La prise de fonction des exorcistes exhorte fréquemment, comme chez les akan américains, la mise en avant « des valeurs morales que leur adhésion au mouvement avait introduites dans leur vie quotidienne » (*Ibid.*). Ce nouveau rôle de *bon berger* et guérisseur des maux de la société est perçu « comme un vaste processus de guérison (*healing*) grâce auquel ils apprennent progressivement à vivre dans la vertu et le respect d'eux-mêmes » (*Ibid.*). La « maladie-élection » est récurrente et

---

<sup>248</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 juin 2011 à Ambalavato, Fianarantsoa.

<sup>249</sup> *Idem.*

permet la prise de conscience du guérisseur en devenir et impose l'acceptation de l'appel (Hell, 1999 : 54 ; 66 ; Lambek, 1980 : 323 ; 327 ; entre autres).

Ces malheurs peuvent avoir des répercussions sur le thérapeute mais aussi sur sa famille nucléaire. Ce phénomène de « renaissance » a été tel que Berthine a oublié jusqu'à l'existence même de son premier enfant, né avant l'arrivée des esprits. Thérèse, quant à elle, a eu douze enfants, dont six sont morts. En effet, comme le souligne Bertrand Hell,

« cette conception d'une maladie dont l'étiologie implique la famille, le lignage, voire le groupe social, assigne à toute cure thérapeutique une dimension sociale importante. Le traitement ne concerne jamais un individu isolé. Cette règle est essentielle et le rituel thérapeutique fonctionne toujours comme un mécanisme de socialisation du malade » (1999 : 113).

En région betsileo, le traitement concerne socialement la famille mais seul le malade reçoit les soins, ce qui permet de socialiser le futur guérisseur et sa famille. Les guérisseurs malgaches et comoriens ont les mêmes conditions d'apparitions du don, bien que le contexte religio-thérapeutique diffère, et Sophie Blanchy les analyse comme impossible à refuser.

« La maladie envoyée était pour le djinn une manière de signaler sa présence, de rentrer en contact avec les humains, de les appeler. Les personnes choisies comme 'sièges' (*shiri*) déclarent en général qu'elles auraient souhaité éviter ces relations exigeantes et contraignantes avec un djinn ; on ne recherche pas la possession, mais on doit l'accepter. Certaines femmes refusent longtemps ce diagnostic puis, tourmentées par leurs troubles, finissent par se plier au rituel » (Blanchy *et al.*, 1993 : 785).

Les récits de vie des devins-guérisseurs et des *mpiandry* se font échos. La souffrance et la maladie précèdent le refus du « don », de l'adhésion et la réponse, dans un premier temps, par la négative à l'appel divin. Bertrand Hell observe ce refus chez les initiés gnawa du Maroc qui repoussent l'échéance autant que faire se peut, de ce fardeau lourd à porter (1999 : 235). Dans sa théorie générale de la magie, Marcel Mauss note que l'« on devient magicien par révélation, par consécration et par tradition » (2006, 1<sup>ère</sup> édition 1950 : 33), ce qui corrobore les informations recueillies dans le cas des Betsileo : la médiumnité d'élection, les bénédictions et l'héritage familial du don. Dès lors, « la maladie ne peut être enlevée qu'en satisfaisant l'esprit »<sup>250</sup> (Lambek, 1980 : 327). L'environnement familial, paroissial ou des devins-guérisseurs betsileo joue alors un rôle capital et insiste lorsque la maladie semble empirer faute d'une réponse favorable, jusqu'à ce que la « mission » de guérison soit acceptée.

---

<sup>250</sup> Traduction personnelle.

### ***b. Interprétations et pressions sociales***

L'environnement du malade lui renvoie une image d'altérité qui le place dans le registre du symbolique (Hell, 1999 : 235) et le déplace d'une situation de maladie, reconnue par un schème étiologique commun et envisageable lors de l'apparition des maux, quand bien même, il s'agirait de sorcellerie.

Pour les devins-guérisseurs comme pour les *mpiandry*, « tout travail avec la surnature est nécessairement pénible et synonyme d'affliction, de solitude. Il n'est de récit autobiographique [*de chamane ou de possédé*] qui n'insiste sur ce point » (Hell, *Ibid.* : 180).

Zara est la belle-sœur par alliance (épouse du frère aîné) de Tarsule, elle est également *mpiandry* d'Ankaramalaza à l'église luthérienne du quartier résidentiel d'Ankazobe, au Sud de Fianarantsoa. Il y a une vingtaine d'année, elle fréquentait la paroisse luthérienne de son quartier et a suivi un groupe de membres du *fifohazana* et de l'église qui se rendait à la fête annuelle du mouvement de Réveil d'Ankaramalaza, qui se tient chaque année durant plusieurs jours entre fin juillet et début août, dans le grand centre (*tobilehibe*) du sud-est de Fianarantsoa. Le groupe se donne rendez-vous pour prendre le train à la gare de Fianarantsoa, Zara récupère son titre de transport auprès du pasteur et quitte le hall de gare pour acheter des cigarettes pour le voyage. Ses amies et le pasteur la réprimandent : fumer est une activité poussée par les démons et elle risque de rater le train. Zara rejoint le groupe dans les temps et rit de ne pas leur avoir donné raison, mais elle ne trouve plus son billet de train. Prise de panique, elle court sur le parvis de la gare vers l'échoppe et retrouve son billet au sol, elle court et saute dans le train déjà en mouvement<sup>251</sup>. Cet épisode l'amenant concrètement vers le mouvement de Réveil a été l'élément déclencheur de son changement de vie. À la descente du train, après une longue discussion interprétative avec le pasteur, sa décision était prise : elle entame la formation le jour de la fête annuelle du mouvement à Ankaramalaza.

Chez Thérèse, c'est la pression sociale à l'échelle familiale est très forte. À ce jour, aucun de ses enfants ou petits-enfants ne présentent l'envie et/ou des dispositions particulières à prendre le don de la devin-guérisseuse. Elle estime alors que l'un d'eux sera contraint de le faire, par un appel à venir des esprits ancestraux ou encore « ça sera celui qui prendra ma main à ma mort, il n'aura pas le choix ! »<sup>252</sup>.

---

<sup>251</sup> Récit recueilli le 21 mai 2010.

<sup>252</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé en avril 2007 à Anjaninoro, Fianarantsoa.

Les exemples d'interprétations et de pressions quant à la prise de conscience du don sont nombreux. Intéressons-nous désormais à Naina, le jeune fils de Raveloñandro, désigné par son défunt père pour prendre sa suite. Ravao, la veuve du guérisseur a, dans un premier temps, refusé que son fils prenne le don, tout comme le jeune homme. Cependant, les maux de Naina ont pris une grande ampleur, comme détaillé précédemment (chapitre 3). Une interprétation sorcellaire a été faite, un devin-guérisseur consulté et l'esprit de Raveloñandro ont qualifié les maux de *bilo*. Naina, pourtant non chrétien, a réclamé une Bible lorsqu'il était à l'apogée de ses maux. Sa famille et lui (de nouveau en état de conscience) ont fini par refuser le Livre. Cela a été interprété comme le signe de son acceptation de l'interprétation de ses maux, ainsi, il a également cédé à la pression de l'esprit paternel de faire de lui son successeur.

« Il n'y a que Raveloñandro que Naina pouvait voir pendant sa crise et il a dit : 'Ha ! Raveloñandro me fait peur ! Raveloñandro me fait peur !'. Tous les hommes ont essayé de le tenir, mais il bougeait beaucoup. Après la crise, il a dit 'Ho, je ne veux pas faire ça... je laisse Ravao le faire ! Je ne suis pas capable de le supporter [*mahazaka*]. Donne-moi une Bible pour que je me la mette sur la tête ! Je ne peux pas...'. Tout le corps de Naina était blessé. Il s'est griffé sur le sol mais le lendemain quand je l'ai lavé, il n'y avait plus toutes ses blessures et les *razana* [« ancêtres »] n'étaient plus là aux alentours »<sup>253</sup>.

À l'inverse, RaGilles a, quant à lui, interprété le message que lui ont envoyé les esprits en utilisant la Bible. Il a décliné l'offre des esprits, qu'il nomme *angatra* (« esprit, fantôme »), puis justifie son refus par sa foi protestante : « je n'ai pas voulu ! Je ne voulais pas le [*le don*] prendre, je ne voulais pas le faire parce que c'est des trucs de *sampy* [« idoles »], quoi ! Je suis un maître [*tompo*] de la Bible ! Et moi, je n'ai pas voulu le faire. 'Pourquoi ?', c'est ce qu'a dit l'*angatra* »<sup>254</sup>. Il poursuit son interprétation de l'appel et met en avant la négociation qu'il a engagée avec l'esprit et son acceptation finale du don, suite aux pressions que lui a fait subir l'*angatra* chaque nuit durant plusieurs semaines<sup>255</sup>. « L'*angatra* a dit : 'pourquoi tu ne veux pas faire ça ?'. Et j'ai dit : 'je ne veux pas faire les *sampy* !' et l'*angatra* a dit : 'mais ce n'est pas les *sampy* ça ! Ce n'est pas un *sampy* que tu vas faire là, mais c'est ton héritage !'. Et moi, j'ai toujours ce livre-là [*il saisit la Bible*] »<sup>256</sup>. RaGilles, comme Rakoto, présenté par Sophie Blanchy, a vécu son expérience initiatique « dans la sphère invisible [*et*] marqué par des influences chrétiennes » (Blanchy *et al.*, 2006 : 359).

<sup>253</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 juin 2013 à Ambalatambiña Mahazangy, Fianarantsoa, avec Ravao et Naina.

<sup>254</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 mai 2010 à Ampitakely, Fianarantsoa.

<sup>255</sup> À la suite de Thomas Mouzard et Noël Gueunier, il est important de préciser que je ne me prononcerai pas sur les aspects médicaux de ces récits de vie, mais seulement sur « le vécu et pensé [...] à travers des récits » (2009 : 287).

<sup>256</sup> *Idem*.

Les contre-exemples sont rares mais nous pouvons tout de même en présenter un, il s'agit d'un pressentiment d'apparition du don et d'une prise de contact de Jésus Christ qui n'aboutira pas. Bao<sup>257</sup> est avocate à Fianarantsoa, dans le cadre de sa profession elle a été amenée à représenter des dirigeants du mouvement de Réveil, dans un dossier qui ne fera pas l'objet d'une analyse dans cette thèse<sup>258</sup>. Bao est protestante, tout comme son mari et leur famille de notables fianarois. Un jour de 2008, elle a commencé à souffrir d'insomnie et ses courtes périodes de sommeil étaient animées de cauchemars<sup>259</sup>. Ces problèmes l'empêchaient de travailler depuis plusieurs jours. Selon son entourage, il s'agit, ajouté aux maux physiques, d'une partie de l'affliction envoyée par le divin. L'empêchement de travailler et les conséquences financières pour la famille sont aussi remarqués chez les futurs devins-guérisseurs (Blanchy *et al.*, 2006 : 360-361). Évoquant ces troubles avec sa mère, cette dernière a immédiatement fait remarquer à Bao que Jésus Christ voulait faire d'elle une *mpiandry*. Bao est restée interloquée et a poursuivi que cette fonction n'était compatible ni avec son métier d'avocate ni avec son rôle de mère de famille. N'écoulant que son idée première, la mère de Bao a convoqué une réunion avec le pasteur et les membres du *fifohazana* de la paroisse familiale, ce comité a interprété les signes comme un appel divin. Après de longs mois d'insomnie et d'hésitations, Bao a fini par définitivement renoncer à devenir *mpiandry* et a été traitée par des soins phytothérapeutiques prescrits par un pharmacien de la chaîne nationale de laboratoire pharmaceutique, Homéopharma<sup>260</sup>.

Le cas des Songhay-zarma du Niger présente une logique religio-thérapeutique associée à la maladie élective, semblable à celle observée en région betsileo.

« Les maladies initiales d'un itinéraire de possession [*ou de don divin*] sont en effet des maladies qu'on ne guérit pas à proprement parler, en ce qu'elles ne relèvent pas, on l'a vu, de ce processus d'expulsion, d'exorcisme, qui, au-delà des diverses étiologies culturelles, est le propre de tout itinéraire thérapeutique (= débarrasser autant qu'il se peut le sujet d'un agent pathogène matériel ou symbolique). Ces maladies sont au contraire une phase d'appel qui mène à une alliance à long terme » (De Sardan, 1994 : 13).

Revenons au récit de Daniel. Après plusieurs jours de coma, il se réveille. Bien que n'ayant n'a pas été déclaré mort cliniquement, son réveil est considéré comme un miracle. Le retour à la vie après une mort fugitive, dans le contexte protestant, prend « le sens d'un miracle », le

---

<sup>257</sup> Le prénom a été modifié à sa demande, compte tenu de sa profession publique.

<sup>258</sup> Le litige opposant les membres du Réveil du Nord et du Sud du village de Soatanàna mériterait qu'une thèse complète lui soit consacrée.

<sup>259</sup> Extraits d'un entretien réalisé le 1<sup>er</sup> mars 2010, à Antarandolo, Fianarantsoa.

<sup>260</sup> Pour plus de précisions sur Homéopharma, voir Corrèges D., 2014 : 576-583.

mort va ressusciter (Mouzard et Gueunier, 2009 : 293). Pour les guérisseurs, la guérison ouvre les portes à une « vision des choses cachées » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 132).

## 5.2. Malheur et affliction chez les virtuoses du magico-religieux

### *a. Modèles stéréotypiques de l'apparition du « don »*

Les guérisseurs élaborent et mobilisent un récit efficace, « outil de prosélytisme, sa narration a été de nombreuses fois reproduite, pour aboutir à une forme fixe, cohérente et convaincante, car destinée à soulever l'adhésion » (Mouzard et Gueunier, 2009 : 293), ajoutons : la confiance en leurs pratiques. Ces récits faits d'expériences personnelles, se fondent toujours sur les prédications et des modèles réputés comme ceux de Rainisoalambo (Rahamefy, 2007 : 143 ; Jacquier-Dubourdieu, 1996 : 597 ; 2000 : 98), de la reine betsileo Rabolobolo, d'esprits familiaux reconnus, etc. En somme, « chez les praticiens comme chez les fondateurs » des Églises de guérison en général, « c'est l'expérience de la maladie et parfois l'expérience de sa guérison spirituelle qui a été initiatique » (Dericquebourg, 2002 : 42). Sophie Blanchy dans une perspective historique mentionne « l'autobiographie confessionnelle » et « les diaires (*diaries*) imposés dès 1895 aux pasteurs luthériens malgaches, à la fois comme instrument de contrôle et comme dispositif d'autodisciplines, favorisaient la mise en récit de leur vie personnelle » (Blanchy, 2009 : 249). Le mouvement de Réveil a appliqué ce principe à la mise en récit « lissé » de la vie de Rainisoalambo et des grandes figures du *fifohazana* (Jacquier-Dubourdieu, 2000 : 98).

Tout guérisseur, qu'il évolue dans la sphère du magico-religieux ou dans celle du mouvement de Réveil, véhicule un discours biographique sur son élection divine, la maladie et l'affliction personnelle qu'il a subi pour atteindre ce statut socio-religieux. Bertrand Hell parle, par exemple, de « parcours thérapeutico-initiatique » pour les possédés *tromba* malgachophones de Mayotte (2006). L'évènement déclencheur est dans la majorité des cas, une maladie qui se traduit par une forte fièvre, un coma, une paralysie voire même pour les cas les plus remémorés, la mort pendant quelques jours suivie d'une résurrection. « La souffrance initiale change désormais, a posteriori, de sens : c'est une élection » (De Sardan, 1994 : 13). « L'agent de la maladie [...] est aussi celui de la cure » (*Ibid.* : 19), en effet, c'est en acceptant le message que la guérison interviendra. L'élection des guérisseurs est au centre du culte des esprits et du mouvement du *fifohazana*. À commencer par le fondateur Rainisoalambo, dont le récit de vie et les diverses trajectoires qu'il a empruntées, sont perçus comme un modèle

idéal-typique narré par de nombreux exorcistes, y voyant un parallèle avec leur propre expérience.

Les guérisseuses qui se disent descendantes de la reine Rabolobolo, telle Odile et Julienne, se réfèrent à leur illustre ancêtre lorsqu'elles évoquent l'apparition de leur don. Non pas en termes de souffrance physique, elles ont bien été malades, mais la reine, quant à elle, est amputée d'un sein. L'élément déclencheur diffère, mais en terme de souffrance sociale les récits se rejoignent, la reine et ses descendantes sont liées par une position complexe et lourde, qu'elles ont dû embrasser, du fait de leur condition noble.

Les éléments biographiques mis en avant par les devins-guérisseurs et les *mpiandry* relèvent d'une trame identique, qui peut être schématisée ainsi : appel-réponse-qualification-élection (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 123). Ainsi, des histoires individuelles suivent les modèles stéréotypiques et deviennent significatifs au regard de la société, comme pour le pasteur Rajoela (Blanchy, 2009 : 251).

Le récit de vie du fondateur du mouvement de Réveil, Rainisoalambo, est relaté dans de nombreux ouvrages produits par le mouvement de Réveil (Rabehatonina, 1996 et 2000 ; Thunem et Rasamoela, 2001 ; entre autres)<sup>261</sup> et est devenu un modèle idéal-typique pour les exorcistes du *fifohazana* lorsqu'ils évoquent leur propre appel divin. Certains détails sont mis en avant par le mouvement de Réveil. Ces références concernent plus précisément, l'abandon du recours aux esprits ancestraux d'un devin-guérisseur réputé ou la souffrance avant l'acceptation de l'appel du protestantisme et la reconnaissance de Jésus Christ. Ce sont les ressources de ces discours qui visent à une production du social déterminée par le récit de vie (entendu au sens narratif) du fondateur. Les manipulations du discours autour de la conversion de Rainisoalambo ne l'ont rendue que « plus étrange, mais surtout plus spectaculaire » (Rahamefy, 2007 : 143) pour les adeptes du mouvement de Réveil. Ce récit rapporté par les archives missionnaires norvégiennes et par celles du mouvement de Réveil impose une relativisation toute nécessaire aux vues d'une utilisation ethnologique de ces données, comme le souligne Michel Naepels :

« se plient-ils dans les cadres missionnaires du récit de la conversion (du type : « nous avons ces mauvaises croyances païennes, mais heureusement nous avons été sauvés par la parole de Dieu ») ? On comprend aisément que la modalité descriptive, la tonalité, les connotations

---

<sup>261</sup> La plupart de ces ouvrages sont des rééditions dont la première date de publication est méconnue. À ceux-là s'ajoute l'ouvrage anonyme : *Fanazavana momba ny Fifohazana Ambatoreny – Soatanàna* (référéncé en bibliographie).



correspondant à ces différentes dispositions subjectives et cognitives ne relèvent pas nécessairement de la neutralité scientifique, et qu'on ne peut donc pas saisir de tels écrits comme des données brutes [...] : l'usage de ces textes impose d'en énoncer la modalité de production, dans la mesure du possible » (2008).

Le processus d'accès à une fonction religieuse ou symbolique est reconnu dès lors qu'il est libellé en termes de malheurs, maladies et sacrifices, tant par les guérisseurs du champ religieux, que par la société dans son ensemble. Les parcours de vie des divers guérisseurs, à la fois orateurs et thérapeutes, se superposent dans un cadre où leurs pratiques sont considérées en parallèle, et non, en interaction. Les devins-guérisseurs et les exorcistes doivent alors composer avec une puissance permettant de *guérir*. Cependant, si les guérisseurs travaillent de concert avec des esprits qui leurs disent quelle plante utilisée ou quel rituel pratiqué, les exorcistes ne peuvent pas pratiquer seuls car ils ne sont que des « instruments du Christ » comme précisé plus avant.

Les éléments utilisés par les devins-guérisseurs sont partis intégrantes des récits d'apparition du don des devins-guérisseurs. L'initiation va de pair avec l'héritage des outils (miroir, couteau, etc.), des bois et des plantes. RaJean-Pierre narre son histoire : « Ça vient de mon père. Parmi mes frères, il n'y avait que moi [*pout récupérer le don*] ! Mon père était vraiment un *mpitaiza olona* [« *qui prend soin des gens* »]. Avant qu'il ne meure, c'est moi qui ai pris sa main, et il a tous laissé ici [*sous-entendu, ses paniers avec outils et éléments constitutifs des charmes*] »<sup>262</sup>. Le miroir est utilisé, nous le savons, une fois pointé de kaolin. La pâte d'eau sacré et de kaolin ferme le reflet du corps du malade mais ouvre le contact avec les ancêtres, le devin-guérisseur ne regarde pas le miroir masqué mais perçoit les indications des esprits.

Les maux ne sont pas uniquement de nature physique. Après la maladie, Julienne a accepté de répondre à l'appel mais son époux faisait obstacle. C'est alors sa vie familiale qui a souffert :

« mon mari n'acceptait pas que j'accepte les esprits, or j'étais gravement malade et mon père voulait que j'accepte, mais mon mari disait : 'non !'. Alors j'ai divorcé et après le divorce mon mari est mort... J'ai été libre et comme mon mari était déjà mort, il n'y avait plus de problème. Mais mon *tsiny* [« *punition* », « *blâme* »], c'était le divorce, c'était ma punition de divorcer et de vivre séparée du père de mes huit enfants »<sup>263</sup>.

Les maris refusent souvent le don et le rôle social que leurs épouses vont devoir tenir à plein temps et l'épisode de maladie initiatique engendre régulièrement des problèmes conjugaux (Lambek, 1980 ; Fiéloux et Lombard, 1991 ; Rakotomalala *et al.*, 2001 : 220 ; 279 ; 289 ; entre autres).

---

<sup>262</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 juin 2011 à Ambalavato.

<sup>263</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 1<sup>er</sup> mars 2010 à Ambodirano.

Une fois le don admis, vient le temps de la guérison. Berthine a de nouveau pu parler et Thérèse a recouvré la vue. Le retour du malheur dans la vie des devins-guérisseurs alors que leur don est installé est assez rare hormis lors de déplacement du mal du malade vers le soignant ; mais aujourd'hui encore et dans certains cas (le non-respect des interdits comme la consommation de viande porcine, pour l'exemple le plus courant, l'énervement, les cas de soins complexes, etc.), les maux refont leur apparition. Lorsque Berthine est contrariée, elle se trouve dans l'incapacité de s'exprimer. De même, lorsque Thérèse a recouvré la vue, l'élément déclencheur de son don, elle remarque : « avant je ne voyais ni les gens, ni les choses, ni le ciel ni la terre, après j'ai vu ! [*concrètement et symboliquement*] »<sup>264</sup>. Mais plus tard, elle a de nouveau souffert des maux oculaires. Ses yeux sont vitreux, tantôt elle aura une vue correcte, pour ensuite ne plus distinguer la personne qui lui fait face. La difficulté majeure est pour l'interprétation des cartes de son *sikidy* (« géomancie, technique de divination »), elle doit les approcher jusqu'à ce que les cartes frôlent son visage. Berthine, quant à elle, souffre d'un strabisme divergent et de maux qui lui ont valu la perte des facultés de son œil droit. Berthine et Thérèse parlent toutes deux d'une renaissance : Thérèse par sa découverte visuelle du monde et Berthine par son réapprentissage de la station de bout, de la marche, et du langage ; elle a ressenti ces deux années de paralysie, comme un retour à la condition de « *zazakely* », « petit-enfant, nourrisson ». Les guérisseurs, qu'ils soient malvoyants ou qu'ils coupent l'accès visuel à leur matériel divinatoire (le miroir) soulèvent une ambiguïté. Ils voient sans voir, la perte de la vue est de manière générale, associé au don et à l'efficacité.

Si nous notons l'absence d'un apprentissage structuré, en revanche, les *ombiasa* apprennent tout de même, par l'observation des consultations de leurs parents devins-guérisseurs depuis leur enfance ; d'où une connaissance pointue des plantes et bois râpés utilisés pour préparer les *fanafody* (« remède »), associée à une aide indispensable des esprits ancestraux ou des esprits de la nature compétents (comme les esprits sylvestres, *kalanoro*). Le poids de l'ascendance familiale et des esprits ancestraux se donne à voir : une fois le nom d'un ancêtre oublié par ses descendants, il quitte l'ancestralité généalogique pour rejoindre l'ancestralité symbolique commune à tous. Nous pouvons remarquer que la majorité des *ombiasa* héritent du don de guérison, de l'appareil divinatoire et de tout le matériel d'un membre de leur parenté. Cependant, nos exemples ethnographiques démontrent également la difficulté d'acceptation de la fonction d'*ombiasa* par un non-initié (la maladie et/ou les déplacements des charmes et remèdes, *fanafody*). Le refus de l'appel ancestral fait partie du processus

---

<sup>264</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé en avril 2007 à Anjaninoro, Fianarantsoa.

permettant d'asseoir le rôle et le prestige du guérisseur, pleinement conscient et confiant de sa place une fois qu'il tient les *fanafody* (« remèdes ») (Legrip-Randriambelo et Regnier, 2015, à paraître).

« Autrement dit, l'alliance inégale entre un maître et un apprenti ne peut s'inaugurer que dans la souffrance, et il n'est de 'demande' authentique qui ne passe par la souffrance acceptée... » (De Sardan, 1994 : 14). L'analyse des relations hommes/génies au Niger peut s'appliquer aux liens sacrés entre les devins-guérisseurs *betsileo* et leur esprit privilégié, mais peut également s'étendre aux rapports que tissent les exorcistes du *fifohazana* avec Jésus Christ. Cependant, le lien entre les *mpiandry* et le divin n'est pas permanent et quotidien, comme chez les devins-guérisseurs ; il se ressent au moment de l'apparition du don et lors des séances de chasse des démons. L'acquisition du nouveau statut social des guérisseurs *betsileo* fait d'eux des médiateurs officiels du religieux. Alors, qui sont ceux qui sont reconnus comme compétents mais en dehors de ce cadre allant de l'appel à l'initiation ?

#### ***b. Des modèles hors modalité ?***

La montée de l'esprit vers Jésus Christ et le Saint Esprit pour les *mpiandry* et la descente des esprits ancestraux, royaux ou de la nature vers les devins-guérisseurs lors de l'appel et du rêve ou de la maladie grave initiatique, sont des actions inverses qui résultent « de l'association indirecte entre deux savoirs souvent distingués, séparés, voire opposés » (Mouzard et Gueunier, 2009 : 292). Il est alors question de sortir l'esprit du malade chrétien mourant pour l'aider à monter au ciel ou de faire entrer des esprits possesseurs en organisant un *rombo* (rituel encourageant l'esprit à venir). Pourtant ces rites opposés sont rassemblés dans la catégorie du religio-thérapeutique convoquée par les malades *betsileo*. Entre ces deux modèles, il faut mentionner des cas de guérisseurs qui n'entrent pas pleinement dans les cadres imposés et reconnus par la société. Pour ce faire, il nous paraît intéressant de questionner le rôle et la place des vendeurs/conseillers de plantes médicinales du principal marché de Fianarantsoa, dans le quartier administratif d'Anjoma<sup>265</sup>.

C'est à travers l'itinéraire d'une vendeuse que nous abordons l'histoire et la transmission d'un étal de plantes au marché d'Anjoma. Tina née en 1981, est mère de cinq enfants ; elle vend des plantes thérapeutiques à l'étal familial, dont l'emplacement et le fonds de commerce lui a

---

<sup>265</sup> Pour des précisions sur ce point, voir Delphine Burguet et Olivia Legrip-Randriambelo, 2014, à paraître.

été transmis après le décès de son père. Elle tenait alors le commerce avec Jeanne, sa mère, aujourd'hui trop âgée et malade pour l'assister quotidiennement.



**Figure 23. Jeanne à l'étal, Anjoma, mars 2009**



**Figure 24. Tina à l'étal, Anjoma, 26 août 2011**

Cependant, cette dernière se rend hebdomadairement à l'étal, situé à une dizaine de minutes à pied de leur domicile. Son étal se situe dans la corporation des herboristes du marché. Tina raconte que les trois autres emplacements de vendeurs de plantes sont également tenus par des fratries. Elle relate l'obtention de la place marchande mais aussi l'apprentissage du rôle de conseiller phytothérapeutique : « pour moi par exemple, mon père et ma mère faisaient ça. [...] J'ai appris petit à petit et maintenant que je suis grande, je sais »<sup>266</sup>. Tina commencera la transmission du savoir phytothérapeutique à ses enfants dès leurs 12 ans, âge auquel, elle a elle-même débuté l'enseignement.

---

<sup>266</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 22 août 2011 au marché d'Anjoma, Fianarantsoa.

Jean-Kely, le jeune frère de Tina l'aide parfois. Cependant, il profite de l'affluence du marché pour faire des rencontres le menant à s'éloigner de l'étal pour s'approcher des buvettes du marché. Ce qui conduit Tina à tenir le commerce familial seule, la plupart du temps. Le seul frère qui ne travaille pas à l'étal familial de Fianarantsoa, vit à Tananarive mais fournit tout de même la famille en produits inexistantes ou rares en région betsileo, qu'il ramène ou envoie par taxi-brousse depuis la capitale. C'est le cas, par exemple, d'un *mpanjakabetany*, le bâton rituel en bois noble et nouveau tenu par certains patriarches (marqueur identitaire de la famille) et par conséquent par quelques devins-guérisseurs. Il possède donc une forte valeur symbolique et marchande.

Tina et Jean-Kely insistent sur l'importance de la prière, tout en se détachant de la cueillette rituelle. Jean-Kely parle de don d'Andriamanitra (« Dieu ») et Tina complète son propos en ajoutant : « tu vois, ça, ce n'est pas *fanompoana sampy* [« au service des *palladiums* »]. Chaque matin avant de venir ici, on doit prier. On dépend de *Jesosy* [« Jésus »] »<sup>267</sup>. Cette fratrie se compose de vendeurs spécialistes de la pharmacopée malgache, mais prodigue également des conseils. Pour Tina, recevoir des malades en possession d'une *taratasy lisitra* (« lettre liste »), l'ordonnance rédigée par les devins-guérisseurs, équivaut à travailler de concert avec ces derniers. Elle procure aux patients les *ravin-kazo* (« feuilles-d'arbres ») et *hazo* (« bois ») prescrits par le soigneur. Certains guérisseurs sont des habitués qui viennent constituer une partie de leur stock à l'étal. Les prières mentionnées par les vendeurs, impliquent l'idée qu'en tant que conseillers, ils pourraient estimer avoir une fonction de soignants : « avant de soigner les gens, on prie sur les *fanafody* [« remèdes »]. Pour certains on demande aux *razana* [« ancêtres »] et pour d'autres on demande à Andriamanitra »<sup>268</sup>. Or, les propos de Tina sur son implication dans le processus de soin par les plantes est limpide : « on ne vend que le nom, tout simplement. On est une pharmacie et c'est l'ordonnance qu'on leur a donné qu'ils amènent ici. Mais ce sont eux-mêmes [*devins-guérisseurs*] qui font les *fanamasinana* [« qui-rend-sacré »] »<sup>269</sup>. La part de sacralité qu'ils mobilisent concerne uniquement la cueillette ou la manipulation des plantes en contexte urbain ; marquant ainsi une différence entre les invocations faites sur les marchés urbains et celles effectuées par les guérisseurs ruraux. Cependant, de nombreux malades urbains demandent conseils et prescriptions aux vendeurs-conseillers, qu'ils estiment fiables, faute de pouvoir consulter un devin-guérisseur réputé.

---

<sup>267</sup> *Idem.*

<sup>268</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 22 août 2011 au marché d'Anjoma, Fianarantsoa.

<sup>269</sup> *Idem.*

Afin d'illustrer les diversités des ventes et des problématiques avancées par les clients, nous proposons un tableau retraçant une matinée-type<sup>270</sup> à l'étal de Tina avec un historique des ventes faites un vendredi matin, principal jour de marché à Anjoma.

---

<sup>270</sup> Le vendredi 26 août 2011.

### Schéma 3. Matinée-type à l'étal de plantes médicinales de Jeanne et Tina

Clients	Nature de la visite et produits achetés	Circuit thérapeutique	Remarques
Homme	Protection Perles	Guérisseur	Venu avec une ordonnance rédigée de la main du guérisseur
Femme	Bien-être Kaolin	Individuel	Blanchiment des dents
Homme	Mal social Bois grattés	Guérisseur	Considère sa vie « <i>pénible</i> »
Homme	Mal physique Plantes	Individuel	Habitué Maux de dos chroniques Connaissance du nom de la plante
Femme et sa fille	Prophylactique Graines	Individuel	Déclencher l'arrivée des menstruations pour éviter une grossesse
Femme	Mal physique Arrête dorsale d'anguille pilée	Individuel	Brûlure
Femme	Bien-être Bois gratté	Individuel	Soin du visage
Femme	Plantes et kaolin	Guérisseur	Envoyée par une tierce personne et munie d'une ordonnance rédigée de la main du guérisseur
Femme	Mal physique Graines	Guérisseur	Mélanger avec des médicaments prescrits par un médecin
Homme	Curiosité Plantes	Aucun	Demande de renseignements sans achat
Homme	Plantes, bois et bois grattés	Guérisseur	Venu avec une ordonnance rédigée de la main du guérisseur
Homme	Plantes	Individuel	Note les noms des plantes achetées
Homme	Bien-être Aloès	Individuel	Envoyé par sa femme
Homme	Plante	Individuel	Connaissance du nom de la plante
Femme	Plante	Individuel	Connaissance du nom de la plante
Homme	Observation	Individuel	Devin-guérisseur

D'autre part, nous avons déjà fait la connaissance de Julien, un *apostoly* membre de l'association des tradipraticiens malgaches. Son portrait laissait déjà présager sa position hors normes. Il souligne à propos de son inscription à l'association des tradipraticiens, et malgré son discours de membre du *fifohazana* :

« c'est difficile pour nous, les Malgaches, de ne pas voir des gens [*sous-entendu, des devins-guérisseurs*] qui peuvent nous soigner ! Tout le monde est passé par là, quoi qu'ils en disent, n'importe qui est passé par là. Mais, faire l'hypocrite, moi je ne sais pas faire<sup>271</sup>. Toi, dans le monde, il y a des gens qui te soignent, vu qu'il y a beaucoup de différentes maladies, tu es quand même obligé d'y aller ! »<sup>272</sup>.

### 5.3. Diversités des maladies

#### *a. Causalités et interprétations*

##### *a.1. Maladies naturelles : le malade absent et le cas de Fariza*

Si la sorcellerie est majoritairement définie comme la cause des maux lors des séances divinatoires, des maladies biologiques sont parfois diagnostiquées. Dans le premier cas que nous allons présenter, le paludisme est associé à la sorcellerie, bien que dissocié de l'attaque.

En cet après-midi de mars 2009, une femme se rend chez Thérèse pour demander un rituel de divination et de soins pour son mari hospitalisé à Fianarantsoa suite à une crise de paludisme et qui vient de perdre la parole. L'épouse du malade coupe le paquet de cartes en deux. Thérèse dispose huit rangées de quinze cartes, en en déposant une toutes les sept cartes. Elle les commente au fur et à mesure, parfois en se référant à ses manuscrits. L'épouse du malade fait six chiquenaudes sur le paquet puis le touche avec la paume de la main. Elle révèle alors à l'épouse des informations encore non-mentionnées : le nom de son mari, les symptômes précis dont il souffre et l'existence d'un ensorcellement (source du mutisme) qui lui a été envoyé par une connaissance jalouse de sa réussite sociale. En plus de l'acte sorcellaire, le traitement préparé par Thérèse va également traiter le paludisme dont souffre le malade, cette pathologie est en revanche diagnostiquée comme une maladie dite « naturelle ».

---

<sup>271</sup> Julien utilise une métaphore : *mihatsaravelatsihy* « *s'améliorer-à-dérouler-une-natte* ».

<sup>272</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 juin 2013, à Idanda, Fianarantsoa.



Selon la devin-guérisseuse, en cas de maladies naturelles, les traitements sont plus lents à agir et la guérison, plus lente à intervenir, car « ça ronge le malade », alors qu'en cas de maladies provoquées, « c'est plus rapide, voire, instantané »<sup>273</sup>.

Le malade étant absent, Thérèse fait griller un morceau de foie de zébu ensuite déposé sur l'autel. Le foie symbolise les mains de l'homme et celles du devin-guérisseur. Les mains du soignant donnent le remède et celles du malade le reçoivent, symboliquement. Ensuite, Thérèse entame la préparation du remède qui soignera le paludisme et permettra le désorcellement. Le malade devra ingérer le morceau de foie de zébu et boire une infusion faite de trois plantes et de la plus petite griffe d'une poule noire (*kikin'akoho mainty*) sacrifiée. Les poules noires sont souvent utilisées par les devin-guérisseurs et l'épouse du malade est arrivée en prévision, avec une de ces poules. Le sacrifice peut être « à la fois une offrande faite par les hommes, et une valeur divinatoire de signe fait par les dieux » (Ortigue, 1981 : 34). À la suite de cette analyse d'Edmond Ortigue, poursuivons l'idée en traitant des gestes du sacrifice ; non plus ceux des sacrificateurs mais ceux du sacrifié, avec l'exemple de la poule noire. Thérèse pratique alors une lecture symbolique de la gestuelle du volatile lors du sacrifice propitiatoire. La pierre sacrificielle est entourée d'un ruban rouge dans lequel sont insérés deux bâtonnets d'encens, puis le volatile est déposé sur la pierre où la devin-guérisseuse lui tranche le cou. La poule noire dépossédée de sa tête, court dans l'enclos, si elle ressort par l'entrée de la clôture de l'espace sacrificiel (qui est ici, si très étroite qu'il faut être de profil pour y entrer), puis entre à nouveau par ce même passage, quelques secondes plus tard, cet aller-retour sera jugé de très bon augure. Il est analysé, par Thérèse, comme le départ du mal et le retour du bien pour l'homme hospitalisé. La tête de la poule est ensuite enterrée et deux pierres sont placées par-dessus. Le mouvement du coq représente la « bonne chance » d'après Thérèse ; c'est le signe de la réussite du sacrifice. La représentation du départ du mal pour un retour du bien est similaire au mouvement effectué par le coq, sa gestuelle est significative.

Le second exemple de traitement de maladie naturelle est celui de Fariza, une fillette née en 1998 et soignée pour une hydrocéphalie à la grotte. Fariza et ses parents résident gratuitement depuis sept mois dans le hameau de Donné, sa mère remarque : « pendant sept mois, on n'a fait que des soins »<sup>274</sup>.

---

<sup>273</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 2 mars 2009 à Anjaninoro, Fianarantsoa.

<sup>274</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010 à Igaga.

Le diagnostic d'une hydrocéphalie a été posé sur les symptômes de Fariza lors d'une consultation hospitalière, mais le terme n'est jamais mentionné à la grotte et il est dit que la fillette souffre de « grosse tête »<sup>275</sup>, alors exprimé en français.

À l'instar de Thérèse, Faïda, la mère de Fariza, remarque que les soins de cette maladie biologique « vont doucement », mais progressent :

« avant elle ne pouvait pas manger mais maintenant elle peut. Elle ne pouvait pas se soulever mais maintenant elle peut [*sous-entendu, maintenir son cou, Fariza est en fauteuil roulant*], quelques fois elle n'avait même pas envie de bouger et maintenant elle peut. Avant elle avait aussi d'autres maladies : *mifanintona* [« avoir des convulsions »] et des *krizy* [« crises »]. Mais depuis qu'on est ici, elle ne fait plus ça »<sup>276</sup>.

Revenons sur le parcours de cette famille originaire de Nosy-Varika sur la côté est de l'île, à près de 300 kilomètres de Fianarantsoa. Le couple n'a pas de grand moyen financier, mais c'est mis en disponibilité pour les soins de leur fille aînée (la petite sœur de Fariza, encore non scolarisée loge aussi à Igaga). Faïda, née en 1972, est institutrice à Nosy-Varika et a fait une demande de congés spéciaux au ministère de l'éducation nationale pour une durée d'un an afin d'accompagner sa fille. Le représentant local du ministère connaît Faïda et a accepté la requête dès qu'il a vu l'état de la fillette<sup>277</sup>. En ce mois de mai, elle espère une guérison imminente de Fariza avant la rentrée scolaire de septembre, sans quoi leur situation financière ne leur permettra plus de poursuivre les soins, loin de leur domicile. Kôkô, le père, né en 1960, est chercheur de pierres précieuses à Ilakaka, à 300 kilomètres au sud de Fianarantsoa, une ville nouvelle créée en même temps que la découverte des mines de pierres à la fin des années 1990. Kôkô est revenu d'Ilakaka pour rejoindre sa famille lorsque Fariza a été prise en charge à la grotte : « on voit qu'elle n'est pas encore vraiment en forme alors on continue... parce qu'il faut se soigner »<sup>278</sup>.

Le premier recours à des soins s'est porté sur les pratiques chrétiennes, Faïda et Kôkô sont catholiques mais leur village est éloigné de Nosy-Varika de 5 kilomètres qu'ils ne peuvent parcourir qu'en pirogue, ils ont alors choisi de suivre les cultes de l'église la plus proche : une Église pentecôtiste importée, l'Assemblée de Dieu. Faïda s'en est contentée un temps seulement : « il y avait un pasteur qui prêchait et il a organisé une séance de prière pour nous. On priait ensemble. [...] Je ne suis pas restée très longtemps pour les prières. Je ne refuse pas

---

<sup>275</sup> J'ai également entendu cette expression pour distinguer des symptômes similaires dans les *toby* de Fianarantsoa.

<sup>276</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010 à Igaga.

<sup>277</sup> Propos tenus par Kôkô le 23 mai 2010 à Igaga.

<sup>278</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010 à Igaga.

d'aller prier, mais tout simplement on prie quand même avec eux et ils peuvent nous aider »<sup>279</sup>. Parallèlement deux curés catholiques proches de la famille les ont aidés religieusement et financièrement tout au long de l'itinéraire de soin de Fariza. L'un deux cautionne le parcours thérapeutique complexe et est au courant des soins des *dadabe*, Kôkô justifie : « oui, oui, il le sait très bien. Si on a des problèmes, il peut nous aider, comme nous, on fait des prières depuis toujours »<sup>280</sup>. Kôkô a eu un fils d'une précédente union qui est aussi chercheur de saphirs et qui leur envoie de l'argent régulièrement depuis Ilakaka.

Mais cet itinéraire complexe a suivi de longs méandres avant d'arriver chez Donné. Fariza a été prise en charge par un devin-guérisseur à Fianarantsoa, par des médecins hospitaliers à Tananarive où elle a fait des scanners et a subi un traitement durant plus de trois mois. Le médecin en charge de Fariza a voulu l'opérer, mais ses parents ont refusé et commentent sans regret : « on devait utiliser un *appareil valve [utilisé en français]* pour mettre sur sa tête. Pourtant maintenant, le sang coule déjà normalement et sa tête ne grossit plus. Si on enlève l'eau dans sa tête, il y aura quelque chose qui va se créer à la place, c'est peut-être du sang coagulé »<sup>281</sup>. Elle s'est ensuite rendue, à Tulear où elle a fait des échographies, puis à Ambositra à 150 kilomètres au Nord de Fianarantsoa, elle a été l'objet d'un article de presse visant à présenter sa maladie et à récolter des fonds. Le médecin de l'hôpital de Tulear a orienté Fariza dans un centre médical : « on l'a déjà placé dans des endroits pour les handicapés à Sanfily [*quartier de la ville de Tulear*]. Pendant peut-être huit mois ». Mais Faïda était enceinte et elle a fait le choix de sortir Fariza du centre : « je n'ai pas pu gérer », dit-elle.

De retour à Nosy-Varika, Faïda s'est entretenue avec le chef du district qui avait récemment séjourné un mois et demi chez les *dadabe* pour soigner sa tension artérielle, des problèmes cardiaques et de l'incontinence. Des maux persistants malgré plusieurs opérations dans un hôpital de Tananarive, il est rentré guéri de la grotte. La famille s'est alors mise en route. Kôkô relate le diagnostic des *dadabe* qu'il appelle « docteur », terme qu'il n'a jamais employé pour définir ceux qui ont pris sa fille en charge en milieu hospitalier : « d'après le docteur, on peut soigner à partir des *raokandro [plantes médicinales]* et la *rééducation [terme utilisé en français]*. C'est-à-dire des *fanafody gasy [« remèdes malgaches »]* et des ravi-

---

<sup>279</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010 à Igaga.

<sup>280</sup> *Idem.*

<sup>281</sup> *Idem.*

*maitso* [« feuilles-vertes »] ; et la rééducation, c'est un massage. Mais il y a aussi les opérations faites par les docteurs, c'est pour ça qu'on est venu ici »<sup>282</sup>.

Quant à la suite éventuelle du traitement de la maladie naturelle de Fariza, ses parents se fient aux conseils de leur ami curé,

« si elle tousse ou qu'elle a de la fièvre, on peut aller à l'hôpital, a dit le *mompera* [« père », au sens du prêtre catholique], parce que ça sera des maladies simples, comme les autres. Le *mompera* a dit : 'essaye de la soigner quand même', mais je ne sais pas si on va rester ou pas, parce que ça fera une année que je ne travaille plus... [...] Peut-être qu'on va suivre ce qu'a dit le *mompera*, on va la mettre dans un *toby*, mais il dit aussi : 'faites votre dernier essai là-bas [à la grotte]' »<sup>283</sup>.

L'itinéraire de Fariza est intéressant de par sa complexité, dû aux frais engagés et au nombre de kilomètres parcourus par cette famille sans grand moyen, qui est assez rare pour une maladie naturelle, particulièrement en ce qui concerne le recours au mouvement de Réveil. Ces cas sont en revanche, souvent remarquable pour traiter les maladies provoquées.

a.2. Sorcellerie ou « maladie malgache » : le cas de Barthélémy et le revers de la sorcellerie sur Lova

Barthélémy est un patient de Thérèse, je le rencontre chez cette dernière, l'après-midi du 8 février 2009. Âgé d'une cinquantaine d'années, et paralysé des membres inférieurs et supérieurs depuis plusieurs mois, seuls ses doigts sont encore mobiles, malgré un traitement biomédical et une hospitalisation, aucune pathologie n'a été déterminée. Barthélémy se déplace en fauteuil roulant.

Il se rend alors, accompagné de sa femme, chez Thérèse qui débute la divination par les cartes. Le malade coupe le paquet de cartes en deux. C'est lors de la divination par les cartes et le rêve-éveillé (*tsindrimandry*) que Thérèse décrète la cause et la provenance des maux ; elle diagnostique une attaque sorcellaire envoyée par une connaissance jalouse, qu'il faut expulser au plus vite, mais elle annoncera le jour faste à l'expulsion, défini pour la fin du mois après une seconde séance divinatoire. Dans le cas de Barthélémy, l'élément sorcellaire est localisé par Thérèse dans le ventre, « il y a un mauvais esprit [*lolo ratsy*] dans le ventre »<sup>284</sup> dit-elle. En parallèle, elle doit traiter sa conséquence : la paralysie. Barthélémy et sa femme vont alors élire domicile dans la petite maison familiale de Thérèse pendant plus de trois

---

<sup>282</sup> *Ibid.*

<sup>283</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010 à Igaga.

<sup>284</sup> Propos recueillis le 8 février 2009 à Anjaninoro.

semaines, car elle doit lui prodiguer des massages quotidiens avec de l'huile de balsam (*balsama*). La guérisseuse ne leur facture pas le logement, seulement les massages quotidiens à 1000 ariary<sup>285</sup> chacun. Barthélémy ne peut pas régler les massages, Thérèse lui fait crédit jusqu'à ce qu'il est terminé les récoltes de ses rizières.

Revenons à l'expulsion de l'élément sorcellaire de Barthélémy. Il doit être préparé au préalable par des bains de vapeur (Barthélémy s'assoie sur un tabouret puis une marmite où sont placées des plantes infusées, est installée sous ses jambes ; cf. fig.25) et des fumigations répétées d'*ambiaty*<sup>286</sup> (*vernonia appendiculata*, arbuste à fleur), avant que le jour faste de l'expulsion soit communiqué oniriquement à Thérèse par les ancêtres.



**Figure 25. Fumigation de Barthélémy chez Thérèse, Anjaninoro, février 2009**

Ce jour-là<sup>287</sup>, Barthélémy ingèrera une tisane vomitive qui permettra l'expulsion. Les plantes utilisées pour le traitement sont aussi placées fraîches (et donc régulièrement renouvelées) sous l'oreiller et la natte où il dort. Suite à ce long processus, Barthélémy a pu regagner son domicile avec des sensations dans ses membres jusqu'alors insensibles et a continué le traitement par massages.

Notre second exemple nécessite un éloignement de plusieurs années puis le moment de l'attaque sorcellaire. Il est question d'une jeune femme catholique d'une trentaine d'année qui a envoyé un *ody fitia* (« philtre d'amour ») à un homme, devenu par la suite son époux. Après

---

<sup>285</sup> Environ 0,30 euros.

<sup>286</sup> Propos recueillis le 11 février 2009 à Anjaninoro.

<sup>287</sup> Observations du 27 février 2009 à Anjaninoro.

quelques années de relation puis la naissance d'une petite fille, Lova<sup>288</sup> a été prise de *krizy*, des « crises » de possession incontrôlables.

Son époux, Rivo<sup>289</sup>, né en 1980, est un des fils de Tarsule, *mpiandry* d'Ankaramalaza, scolarisé dans une école catholique, il s'est très tôt tourné vers le catholicisme et a fait ses communion et confirmation avec les frères jésuites de son groupe scolaire. Autour de vingt ans, il a entamé une conversion à l'islam pour finalement revenir vers le catholicisme. Il me raconte l'histoire de son couple, mentionnant un ami à lui dans un premier temps, puis il accepte de me faire confiance : « en fait, c'est ma femme... Ma femme est possédée par *l'invisible [terme utilisé en français]* depuis quatre ans »<sup>290</sup>. Elle vole des biens de valeurs dans leur appartement, de l'argent, « elle le met dans sa main et il disparaît ! »<sup>291</sup>. D'autres symptômes apparaissent dans son sommeil, elle est prise de tremblements, provoque et insulte son mari, puis le violente. S'il réagit, Lova se met à danser, rire et se moque de ouvertement de lui en le désignant du doigt ; puis l'esprit la quitte et la jeune femme fond en larmes et demande à son époux pourquoi il l'a « secouée »<sup>292</sup>, dit-elle. Rivo ne comprend pas comment sa femme, une *mpivavakabe* (« une grande croyante »), nièce d'un évêque, peut se comporter ainsi.

Selon Rivo, « l'invisible, qui est en Lova, est comorien », il déduit cela car elle s'exprime le plus souvent en comorien et parfois en malgache lors des crises. Pendant ces épisodes de possession, Lova quitte la maison de jour ou de nuit, tantôt encore en tenue de nuit, tantôt en courant.

Elle a déjà suivi plusieurs traitements, elle a rencontré des *apostoly* de Soatanàna, des *mpiandry* (dont sa belle-mère). Tarsule remarque : « pour Lova, c'est bizarre ! C'est comme des *diaboliques [terme utilisé en français]* ! »<sup>293</sup>. Elle est allée à la rencontre des parents de sa bru pour les informer de la maladie de leur fille, mais une incompréhension a coupé court à la discussion : « ses *rayamandreny* [« père-et-mère »] sont catholiques. Ils n'y croient pas : 'nous, on ne voit pas tout ça...'. Et si ses *rayamandreny* ne sont pas décidés et n'y croient pas,

---

<sup>288</sup> Le prénom de la jeune femme a été modifié.

<sup>289</sup> Le prénom a également été modifié.

<sup>290</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 30 avril 2010 à Fianarantsoa (le quartier de résidence du couple reste à leur discrétion).

<sup>291</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 30 avril 2010 à Fianarantsoa.

<sup>292</sup> *Idem*.

<sup>293</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 11 septembre 2010 à Antamponjina, Fianarantsoa.

et bien, ça ne passera pas, parce qu'ils ne vont pas travailler avec elle [*sous-entendu*, « *la soutenir* »]. Après, j'ai dû arrêter... »<sup>294</sup>. Elle poursuit :

« et ce qui est très très grave avec les *devoly* [« *démons* »] de Lova, c'est qu'ils *mampiady* [« *engager à se mettre en conflits* »] ! Surtout pour Rivo, ils le mettent en conflit avec sa famille. Mais Rivo, il sait qu'ils sont là pour créer des conflits, alors que Lova, elle n'est pas consciente d'elle-même, ce sont les *devoly* [« *démons* »] qui font tout ça. Même avec sa fille, elle fait tout pour que son père... ha, c'est vraiment *diabolique*, les *devoly* [« *démons* »] chez Lova »<sup>295</sup>.

Lova a également consulté un *dadarabe* au mont Kianjaso (qui était en réalité, une femme plus tard qualifiée de *reninjaza*). Le couple a estimé que cette dernière était un « escroc, elle provoquait les *krizy* pour avoir de l'argent »<sup>296</sup>.

Les *krizy* et les traitements ont cessé pendant plusieurs mois. En effet, le temps de la grossesse de Lova, les symptômes se sont arrêtés, mais ont repris quelques mois plus tard. C'est à ce moment que je commence à suivre l'itinéraire de soin. Le couple décide de se rendre chez une *ombiasa* proche de leur domicile, qui leur a été conseillé par une voisine de parents de Rivo. Il commente : « ça ne peut plus durer, elle [*Lova*] a pris une grande décision en allant voir quelqu'un qui sait [*mahay*] ! »<sup>297</sup>. Le couple fait en sorte que leurs parents respectifs ne soient pas au courant de ce traitement, puis, le jour approchant, Lova s'est désistée. Rivo s'est tout de même rendu au rendez-vous, en ma compagnie. La devin-guérisseuse décèle un *mosavy* (« attaque sorcellaire ») datant de plusieurs années, sans apporter plus de précisions. Dès lors, l'absence de Lova a été perçue par l'*ombiasa* comme un avantage au traitement. Elle demande à Rivo de garder secrets, les soins à venir et leur prochain rendez-vous, fixé au lendemain matin. Si Lova l'ignore, l'esprit ne le saura pas non plus et sera plus vulnérable face aux soins. La guérisseuse a prévu de se rendre au marché aux plantes médicinales d'Anjoma afin de se procurer les *ravinkazo* (« feuilles-d'arbres ») nécessaire à l'infusion (*tambavy*), au bain et à l'inhalation que devra faire Lova, ultérieurement. Rivo ne doit pas mentionner ces informations et doit absolument dormir auprès de sa femme cette nuit-là ; la guérisseuse prévoit que l'esprit va le provoquer, et le traitement pourra alors débiter.

Le traitement a été efficace sur Lova. La devin-guérisseuse n'a rien mentionné de plus sur l'ensorcellement<sup>298</sup> qu'elle a diagnostiqué, mais les frères et sœurs de Rivo ont leur opinion.

---

<sup>294</sup> *Idem.*

<sup>295</sup> *Idem.*

<sup>296</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 1<sup>er</sup> mai 2010 à Fianarantsoa.

<sup>297</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 30 avril 2010 à Fianarantsoa.

<sup>298</sup> Consultation du 4 mai 2010.

Remontons sept ans en arrière, Lova rencontre Rivo, alors coureur de jupons, il l'a séduite, mais, sans attache, il la trompait régulièrement. La jeune fille a alors « touché »<sup>299</sup>, d'après le frère de Rivo, autrement dit, elle a fait un philtre d'amour (*ody fitia*). Selon sa sœur aînée, « d'un coup, il a basculé. Il est devenu sérieux et fou d'elle ! »<sup>300</sup>. La conclusion de la fratrie est que Lova souffre d'un revers de l'attaque sorcellaire qu'elle a fomentée. Cet acte pourrait la faire devenir « *ota [péché ou transgression]* ou encore *mpamosavy [sorcière]* »<sup>301</sup>, en somme, elle serait à l'origine de l'acte sorcellaire, mais pas victime de sorcellerie, d'où l'ambiguïté et le manque de précision dans le discours de la devin-guérisseuse.

### a.3. Le mal social de Marina

Marina, née en 1980, est une jeune femme betsileo jamais mariée et sans enfants qui vit chez son père au Nord de Fianarantsoa dans le quartier de Mangarivotra. La jeune femme se destinait à une vie monastique dans les ordres catholiques, elle a déjà effectué deux pré-noviciats en Belgique (à Bruges) et au Kenya (à Nairobi). Aujourd'hui, elle souhaite poursuivre des études supérieures en France ou en Belgique. Pour mener à bien ce projet, elle prie à l'église catholique de la paroisse d'Antamponjina, et également chez elle, mais se déplace également une fois par semaine à une vingtaine de kilomètres au nord de Fianarantsoa près de la commune rurale de Sahambavy, lieu de son village ancestral paternel. Une fois sur place, elle se rend dans la maison ancestrale et en appelle à ses ancêtres familiaux dont sa mère, « ma mère-ancêtre »<sup>302</sup>, dit-elle, décédée lorsqu'elle était enfant. Pour ce faire, elle formule sa demande associée à des offrandes d'eau « propre et froide »<sup>303</sup> (*madio sy mangatsika*) et/ou de *toaka gasy* (« rhum malgache », artisanal) qu'elle jette au coin nord-est de la pièce. En cas de réussite, Marina a promis à sa mère de financer un nouveau linceul et d'organiser un *famadihana*, le rituel de changement de linceul d'un défunt. Parfois, elle « fait les ancêtres »<sup>304</sup> dans la maison de son père et de sa belle-mère (*renikely*, « petite-mère ») à Fianarantsoa, mais seulement lorsqu'elle est seule, craignant d'attiser les relations déjà conflictuelles qu'elle a avec sa belle-mère. Elle appréhende sa réaction, le lit conjugal parental se trouvant au nord-est de la maison.

---

<sup>299</sup> Propos recueillis le 5 mai 2010.

<sup>300</sup> *Idem.*

<sup>301</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 30 avril 2010 à Fianarantsoa.

<sup>302</sup> Propos tenus en français, recueillis le 16 février 2010 à Mangarivotra.

<sup>303</sup> *Idem.*

<sup>304</sup> *Idem.*



Les maux de Marina se traduisent par un mal-être global. La jeune femme est en conflit avec sa belle-mère, subit la pression de son père à fonder une famille et à quitter la maison, ressent ses expériences dans les ordres et les difficultés à poursuivre ses études comme des échecs personnels. Elle dit ressentir ces sentiments depuis le décès de sa mère.

Cependant, son projet de poursuivre ses études à l'étranger serait sur le point d'aboutir, car Marina attend d'un jour à l'autre un courrier électronique de la part du Père Justin, un prêtre catholique malgache qu'elle a connu en Belgique et qui lui a proposé de l'aider dans son parcours. Elle décide alors de consulter un *mpanajary* (« devin-guérisseur ») afin de « reconstruire sa vie, de la lisser. C'est comme avec un tissu froissé qui redevient lisse »<sup>305</sup>. Son choix s'est porté sur Julienne, que nous connaissons déjà, et qui réside à quelques minutes seulement de chez elle. La première consultation s'est constituée d'une divination. À l'aide de son miroir divinatoire, Julienne a décelé « un destin [*vintana*] qui va vers le bas et entraîne des conséquences négatives »<sup>306</sup>, elle ajoute à ses mots, des gestes : elle pointe le sol avec sa main. Puis elle mime, de même, qu'il faudra le redresser. Cette première étape aura coûté à Marina 300 ariary<sup>307</sup> et une bougie. Il est déjà 17 heures et les soins ne débiteront que le lendemain, en effet, la pluie est tombée abondamment la nuit précédente, souillant (*lasa maloto*) l'eau de source nécessaire au bain rituel que doit faire la devin-guérisseuse avant de pouvoir redresser un destin. Elle doit se baigner à minuit précise si le temps est clair, sinon avant le lever du jour.

Sur le chemin du retour, Marina me confie ses peurs. Elle craint premièrement que le prêtre n'envoie le courrier électronique ce jour ou durant la nuit, soit avant le rituel, qui serait alors inutile ; et deuxièmement, elle s'inquiète des compétences de Julienne qu'elle consulte pour la première fois :

« des fois, les *mpimasy* [« devin-guérisseur »] sont *fetsifetsy* [« rusé, fourbe »], mais elle, elle a l'air honnête. Parfois, ils font le rite sans savoir les faire, seulement pour prendre de l'argent et parfois même, pour 'mettre quelque chose' qui rend malade ou pour que le traitement dure longtemps et qu'ils aient plus d'argent »<sup>308</sup>.

Le lendemain matin à 8 heures, le rituel appelé « *fisondrontana amin'ny fiainana* » (« augmentation de la vie, de l'action de respirer ») peut débiter. Marina arrive muni d'une bougie qui servira une fois allumée et placée sur l'autel à appeler les esprits, et de la somme

---

<sup>305</sup> Propos tenus en français, recueillis le 1<sup>er</sup> mars 2010 sur la route entre Magarivotra et Ambodirano.

<sup>306</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 1<sup>er</sup> mars 2010 à Ambodirano.

<sup>307</sup> Environ 0,09 euros.

<sup>308</sup> Propos tenus en français, recueillis le 1<sup>er</sup> mars 2010 entre Ambodirano et Magarivotra.

de 6 660<sup>309</sup> ariary<sup>310</sup>. À notre arrivée, deux hommes sont déjà en consultation, nous patientons sur la varangue, mais Julienne nous invite à entrer. La devin-guérisseuse ne dispose pas de salle d'attente, et travaille devant les malades à venir, lors de consultation ouverte. Le temps de Marina arrive. Julienne se pare d'un *lambahoany* (« pièce de tissu rectangulaire ») à dominante de rouge, couvrant ainsi sa robe également rouge ; elle pointe ensuite son front et l'espace entre ses yeux de kaolin (*tany fotsy*). Julienne s'installe, pointe son miroir de six marques du même kaolin, allume la bougie amenée, fait le point avec sa patiente sur ses problèmes et projets, puis place son bracelet en argent dans une assiette creuse remplie d'eau de source sacrée. Ce bracelet permet l'ouverture du dialogue avec les esprits. Elle saisit un petit fagot de bois servant à l'aspersion de cette eau vers le *zoro firarazana* (« coin-des-ancêtres » où se trouve l'autel). Elle continue son discours d'ouverture en allumant deux bâtonnets d'encens et en sortant la panier où elle stocke des feuilles et bois médicinaux. Elle râpe quatre sortes de bois dans l'assiette creuse et poursuit en questionnant Marina. Désormais, elle s'adresse aux esprits. Elle prononce le nom de Marina, rajoute de l'eau dans l'assiette et y râpe du kaolin et une dernière sorte de bois.

« *Miantso anareo fanahy rehetra izay manana ny hasina mpanasitrana. Dia tongava malaky ary fa misy olona mitady, fa io, ary ny fanazava sy rano magatsiaka* ».

« Je vous appelle, vous tous les esprits qui avez le *hasina* [charge sacrée] de guérison. Venez rapidement ici car il y a quelqu'un qui vous cherche, et ici, il y a la plante *fanazava*<sup>311</sup> [*Elaeodendron oliganthum*, « ce-qui-sert-à-éclaircir », Lefèvre, 2007 : 187] et de l'eau froide »<sup>312</sup>.

Elle en appelle aux ancêtres, aux esprits royaux mais aussi aux évêques « *monseigneur* » et aux esprits de sœurs catholiques mortes. Marina me chuchote, satisfaite : « c'est vraiment une prière ! Ce n'est pas pour faire le mal ! »<sup>313</sup>. Julienne sort un second *lambahoany*, vert et blanc qu'elle tend, cette fois, à Marina, lui demandant de quitter ses vêtements et de s'en envelopper. Les deux femmes sortent de la salle de soin et se placent debout sur la varangue, face à la maison. Julienne tient la bougie dans une main et l'assiette dans l'autre. Elle dénoue les cheveux tressés de Marina, maintenus par un élastique et la frôle avec la bougie, puis lui vide l'assiette sur la tête, en invectivant les esprits. Une fois l'assiette vide, la devin-guérisseuse frotte le crâne de Marina avec le bracelet en argent. De retour dans la salle de

---

<sup>309</sup> Le chiffre 6 renvoie au sacré, aux invocations et aux souhaits ; un jeu de mots lui accorde cette qualité : *enina* « signifie aussi : qui est pourvu de, qui a sa part » (Dubois, 1938 : 177).

<sup>310</sup> Environ 2 euros.

<sup>311</sup> « Feuilles, dont il y a sept sortes selon le jour de la semaine », Radimilahy *et al.*, 2006 : 160.

<sup>312</sup> Propos recueillis le 2 mars 2010, à Ambodirano.

<sup>313</sup> *Idem*.

soin, Marina est mouillé, grelottante et ses cheveux sont marqués de dépôts de bois râpés et de kaolin. Tandis qu'elle se rhabille, Julienne gratte cinq sortes de bois dans un bol, après y avoir placé son bracelet, en questionnant la malade sur son histoire et ses projets. Elle cherche dans un meuble, un bois stocké à part, le gratte, puis en ajoute encore cinq autres variétés dont un long bois nouveau (*mpanjakabetany*) placé contre l'autel. Le nom de Marina est récurrent dans les paroles qu'elle adresse aux esprits, à leur demande puisqu'ils souhaitent mieux la connaître afin de préparer le remède, *fanafody*. Marina dépose alors l'argent sur l'autel dans l'indifférence de Julienne. Elle gratte trois autres bois, mentionne les croyances catholiques de Marina, ajoute deux sortes de bois, évoque le prêtre qui doit l'aider et termine avec trois dernières sortes de bois. Elle ajoute de l'eau et mélange la préparation avec du kaolin. Après la longue préparation de ce remède, Marina s'assoit au centre de la pièce, Julienne l'approche puis trempe à plusieurs reprises son bracelet en argent dans la préparation et l'applique sur le corps de Marina de la tête jusqu'aux pieds. Julienne fait se lever Marina, lui touche le visage avec le bol, en boit une gorgée puis le porte aux lèvres de sa patiente. Les dernières gouttes sont versées au sommet de son crâne. Après plus de quarante minutes, le rituel est terminé et les deux femmes évoquent le père Justin qui doit venir en aide à Marina, mais aussi, le père Pascal, prêtre de la paroisse catholique d'Antamponjina, qu'elles fréquentent toutes les deux. Le visage de ce prêtre italien est apparu dans le miroir divinatoire comme personne qui pourrait collaborer avec le prêtre malgache, pour aider Marina ; elle devra le rencontrer rapidement.

Ajouter au mauvais destin de Marina, Julienne a mis à jour la jalousie d'une religieuse malgache rencontrée lors de son séjour en Belgique. La devin-guérisseuse n'a mentionné ni le nom de la religieuse ni un éventuel acte sorcellaire, simplement un corolaire au mal-être social de sa patiente. En revanche, Julienne a dressé un portrait physique de la religieuse : « elle est petite et pas très grosse »<sup>314</sup>, le miroir l'a révélée se tournant vers Marina en pleurant, signe, selon Julienne de ses regrets. Les travaux de Julien Bonhomme menés au Gabon, nous éclaire sur l'usage du miroir comme révélateur :

« tous ces usages divinatoires reposent ainsi sur le pouvoir révélateur d'un miroir qui capte l'invisible. [...] En effet, ce sont avant tout les sorciers et leurs auxiliaires maléfiques qui se trouvent reflétés dans les miroirs. [...] la divination par le miroir est une rétrovision qui permet de voir par-derrrière, c'est-à-dire de rendre visible l'invisible sorcellaire. Cette perception indirecte, médiation subtile entre confrontation en face-à-face et dissimulation de dos, révèle les gens tels qu'ils sont en vérité : sous la figure de sorciers » (2007).

---

<sup>314</sup> Propos recueillis le 2 mars 2010, à Ambodirano.

Le prochain rendez-vous est pris pour le samedi suivant, afin d'effectuer une vérification et une sacralisation des remèdes que Marina doit continuer à utiliser à domicile. Ici, Julienne et Marina utilise le terme *betsileo* de *tandra* pour désigner le *hasina* des remèdes (Kus et Raharijaona, 2008 : 176), parfois aussi traduit comme un cadeau symboliquement chargé (Dubois, 1938 : 1498, pour plus de précisions sur ce point voir Regnier, 2012). Chaque jour, Marina doit se baigner face à l'autel du coin nord-est de la maison, avec de l'eau froide dans laquelle elle aura placé six feuilles de *fanazava* (« qui-fait-de-la-lumière »), en disant : « *Mba ho fanazavana ny lalako sy ny fiainako* [« Pour illuminer ma route, pour illuminer ma vie »] »<sup>315</sup>.

Marina a finalement annoncé à son père et sa belle-mère qu'elle avait consulté Julienne. Razanaka, son père, s'enquiert tout de suite de savoir si Julienne est bien *hova* (« noble »), afin de lui accorder ou non sa confiance, car selon lui, « les *hova* sont supposés avoir des pouvoirs surnaturels et être doués pour savoir s'en servir »<sup>316</sup>. De même, sa belle-mère acquiesce, puisqu'elle a déjà consulté Julienne, il y a une dizaine d'années pour soigner la fontanelle du fils de la sœur de Marina. La jeune femme choisit de finaliser son traitement en retournant à sa *tanindrazana* (« terre-des-ancêtres »), « pour prier, pour mettre mes ancêtres au courant et ensuite, j'attends ! »<sup>317</sup>. Marina entamera un mois plus tard une seconde étape de soin visant à concrétiser son nouvel objectif d'intégrer une congrégation religieuse en Belgique. Ces soins feront l'objet d'une seconde analyse (chapitre 12).

#### a.4. Punition ancestrale : le faux-pas de Régine

Les maux peuvent aussi avoir pour sources, les ancêtres familiaux eux-mêmes, qui envoient une punition (*tsiny*) à leurs descendants. L'individu à qui est envoyé le *tsiny*, est « soumis à une violence exercée par les ancêtres ou par les vivants, au nom de ancêtres » (Beaujard, 1995a : 569). Régine, la tante paternelle par alliance de Marina (cf. schéma 4) en a souffert. Dans le village d'Iboaka, à proximité de la commune rurale de Sahambavy à une vingtaine de kilomètres de Fianarantsoa, Régine a vendu une partie de l'héritage rizicole et forestier que son époux Philibert avait reçu de son père, Ramija. Philibert s'est inquiété de cette cessation de terre pour des raisons financières, d'un côté, et familiales d'un autre, car son épouse a agi sans en avoir fait la demande aux ancêtres familiaux. Marina résume la situation :

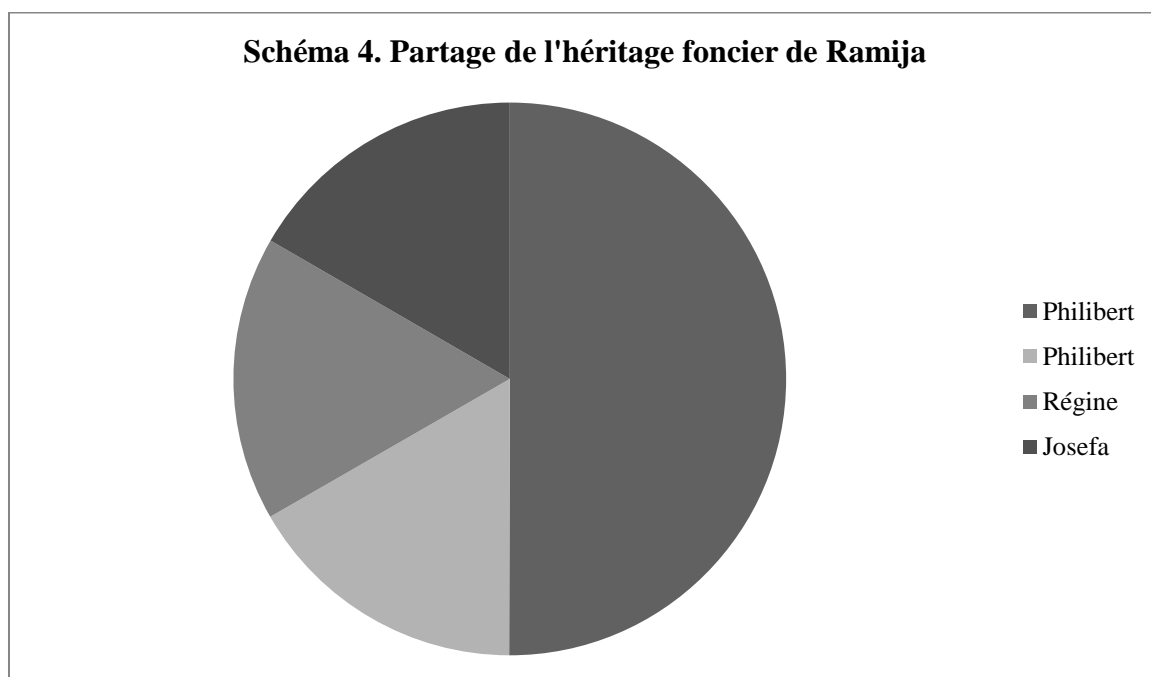
<sup>315</sup> Propos recueillis le 2 mars 2010, à Mangarivotra.

<sup>316</sup> Propos tenus par Razanaka, le père de Marina, le 2 mars 2010 à Mangarivotra.

<sup>317</sup> Propos tenus en français, recueillis le 6 mars 2010 entre Ambodirano et Magarivotra.

« Régine a vendu une parcelle de la part de Philibert. C'est à son nom seulement l'héritage et personne ne peut le toucher ! *Tsy mifindra* [« il ne change pas de place »]. Il fallait faire un *saotsa* [« remerciement »], c'est-à-dire : jamais en cachette ! C'est-à-dire tout le monde est là et on demande la bénédiction, on annonce aux ancêtres que nous sommes obligés de prendre cette décision parce qu'il y a un malade, pour sauver la vie de quelqu'un, par exemple, je ne sais pas, il faut une chose très importante comme motivation, quoi »<sup>318</sup>.

L'héritage devait être partagé entre Philibert, qui devait en obtenir la moitié, et l'autre moitié devait être divisée à parts égales entre, une deuxième parcelle pour Philibert, une pour Régine et une pour Josefa, le jeune frère de Philibert. Régine et Philibert ont vécu dans le village ancestrale, entretenu les parcelles et adopté de nombreux orphelins, de plus Régine a pris soin des *rayamandreny* (« père-et-mère », les patriarches) de la famille de son époux, ce qui a orienté le choix de Ramija, de leur laisser une majorité des terres.



Josefa quant à lui, a quitté le village un temps et à épouser une femme dont les parents ont refusé la demande de mariage et la dote proposées par trois membres de la famille de Josefa, dont Régine. Mais Honorine, dite Norine, est revenue dans la famille de Josefa contre la volonté de la sienne. Marina résume cet autre conflit familial :

« alors le père de cette fille [*Norine*] lui a donné un coup de pied [*à Régine*] : ‘qu’est-ce que vous faites ici ?! Allez-vous-en ! Ça ne m’intéresse pas !’. À la fin des discours, les parents n’ont pas donné la bénédiction à leur fille. Alors quand Régine et ses compagnons sont arrivés à la maison, ils ont continué leur journée. Mais Norine a suivi ! Elle a suivi ! Ma tante [*Régine*] lui a demandé : ‘qu’est-ce que tu fais ici ?! Qu’est-ce que tu fais chez nous ?’. Ma tante était furieuse : ‘pourquoi tu as fait ça ? Nous sommes allés là-bas et tes parents ne sont

<sup>318</sup> Extrait d’entretien réalisé le 2 avril 2010 à Mangarivotra.

pas contents avec nous ! Ils nous ont blâmés, ils nous ont humiliés ! Et toi aussi ! Tu oses nous suivre alors que tu n'es pas bénie de tes parents. Tu n'es pas bénie, hein ! Tu n'es pas comme toutes les jeunes filles qui vont se marier, tu n'es pas bénie du tout. Et qu'est-ce que tu en penses ?'. Elle a dit : 'je reste'. Alors Régine a dit : 'c'est ton affaire mais ce n'est plus la nôtre' et alors, Norine est restée, quoi... et depuis ce moment-là, il y a des conflits. [...] Il y avait déjà une guerre froide déjà entre Régine et Norine ! »<sup>319</sup>.

Razanaka, le père de Marina et demi-frère de Philibert (donc non-concerné par cet héritage), ainsi que leur frère Rémi (cf. schéma 5), sont mandatés comme médiateurs familiaux. Philibert les a contactés pour l'aider à sauver ses terres ancestrales, que ce fut par le tribunal ou le divorce. Après avoir entendu Philibert et Régine à tour de rôle, ils conviennent que la meilleure solution est le divorce ; qui sera finalement vite écartée aux vues de l'âge du couple (une soixantaine d'années) ; de plus « on ne peut pas accepter, on ne s'arrange pas parce que arranger, c'est accepter »<sup>320</sup>.

Mais quelques jours plus tard, Régine est tombée malade, elle a souffert du ventre dès le 2 janvier 2010. La voyant s'affaiblir de jour en jour, son fils a fait venir un *ombiasa*. Ce dernier a décelé un *tsiny* (« punition ancestrale » ; « blâme »). Marina remarque que « l'*ombiasa* a dit que Régine a fait des choses que les ancêtres n'aiment pas, donc ils ont fait un *tsiny* et en plus la famille n'est pas contente d'elle ! Mais ce n'est pas un *mosavy* ». Cependant, la limite est mince, l'*ombiasa* ajoute que le refus d'arrangement de la famille la condamne ; cette indifférence est aussi un *tsiny* venant de la famille. Quelques jours après, le second fils de Régine convoque un second devin-guérisseur, qui a présenté le même diagnostic. Marina en conclut : « les deux *ombiasa* ont dit pareil : qu'elle est malade parce qu'elle a fait quelque chose que les *razana* [« ancêtres »] n'aiment pas et en plus, elle est malade aussi parce que les *fianakaviana* [« famille »], c'est-à-dire la famille, se mettent contre elle. C'est-à-dire, qu'il y a le *tsiny* [« punition »] des *razana* et le *tsiny* des *fianakaviana* ! »<sup>321</sup>, et elle ajoute : « chrétiennement, on a pensé qu'elle était malade, mais l'autre interprétation c'était le *tsinindrazana* [« la-punition-des-ancêtres »] par le ventre. Ce sont les ancêtres qui lui tordent le ventre pour qu'elle meure ! »<sup>322</sup>.

Le 23 février 2010, Régine est morte. Cependant, la famille a envisagé une cause sorcellaire ajoutée au *tsiny* qui expliquerait la souffrance qu'a endurée Régine avant sa mort. Norine n'était pas satisfaite de la répartition des terres et voulait récupérer la part de Régine depuis le

---

<sup>319</sup> Extrait d'entretien réalisé le 2 avril 2010 à Mangarivotra.

<sup>320</sup> Propos recueillis auprès de Razanaka en mars 2010 à Mangarivotra.

<sup>321</sup> Extrait d'entretien réalisé le 16 mars 2010 à Mangarivotra.

<sup>322</sup> Propos recueillis le 6 mars 2010 entre Ambodirano et Magarivotra.

décès de Ramija. Les soupçons se sont portés sur Norine qui étaient, d'après Philibert et Marina, « commandée aussi par sa mère ! Son papa est déjà mort, mais sa mère, elle vient très souvent pour la visiter »<sup>323</sup>. En effet, la mère de Norine était présente au village lorsque les symptômes de Régine sont apparus, laissant place à la suspicion. Des membres de la famille diront qu'elle était là « pour vérifier que tout se passait comme prévu. Et Régine était malade donc le *mosavy* [« *ensorcellement* »] était en marche ! Il y avait une complicité entre elles deux. Et sa maman est partie le dimanche et Régine est morte le mardi ! »<sup>324</sup>. La nièce et son oncle concluent : « ce n'était pas seulement le *tsiny* des ancêtres, mais aussi le *mosavy* de Norine »<sup>325</sup>.

Quelques semaines après l'enterrement et suite à une nouvelle consultation des deux devins-guérisseurs précédemment rencontrés, Philibert a organisé une réunion avec ses frères et sœurs (excepté Josefà, le mari de Norine) et leurs enfants. Philibert raconte :

« vous savez, ma famille, la mort de ma femme, c'est un grand dommage, c'est triste aussi, parce qu'on nous a dit que c'est un membre de la famille qui l'a empoisonnée ! ». *La famille s'étonne*, Philibert poursuit : « Chaque *ombiasa* [« *devin-guérisseurs* »] a dit que c'est un *mosavy* [« *ensorcellement* »], qu'on a mis un *mosavy*, on a mis du poison [*poizina*] dans le café. On a mis dans le café que tout le monde va boire, et elle surtout. On fait le *saotra* [« *demande* »] au nom de quelqu'un : si tout le monde boit le café, seulement Régine sera malade. Parce que c'est à son nom qu'on a mis le poison, à son titre. C'est un membre de la famille proche ! C'est quelqu'un qui vit avec nous chaque jour comme ça, c'est une femme, elle a profité du jour de l'an pour nous inviter à boire une tasse de café ! Alors c'est pendant ce moment-là qu'elle en a profité. Et c'était sa belle-sœur ! Il faut faire attention quand vous allez venir chez nous, parce que cette femme, elle ne nous aime pas ! »<sup>326</sup>.

Deux mois après l'enterrement de Régine, Norine a avoué avoir empoisonné le café de sa belle-sœur avec l'aide de sa mère. Elle s'est confié à un parent éloigné qui a informé Philibert, ce dernier commente : « cette personne nous l'a dit, mais on était déjà au courant avec les *ombiasa*, c'était seulement une confirmation »<sup>327</sup>. Philibert et ses proches ont fait le choix de ne pas engager de poursuite, ni judiciaire, ni sorcellaire, en partie à cause de la réputation de la mère de Norine. « Elle sait [*mahay*, sous-entendu « *la sorcellerie* »] »<sup>328</sup> et n'aurait pas eu besoin d'un *mpamosavy* [« *sorcier* »] pour attaquer Régine ; peut-être seulement de l'aide d'un *ombiasa*. Toute vengeance impose de rechercher un « *ody gasy* [« *charme malgache* »] pour la bannir et l'expulser [*fandroahana*] du village ». Mais ils préfèrent s'en remettre aux

<sup>323</sup> Extrait d'entretien réalisé le 16 mars 2010 à Mangarivotra.

<sup>324</sup> Extrait d'entretien réalisé le 16 mars 2010 à Mangarivotra.

<sup>325</sup> Extrait d'entretien réalisé le 2 avril 2010 à Mangarivotra.

<sup>326</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 2 avril 2010 à Mangarivotra.

<sup>327</sup> Traduction de propos recueillis le 10 avril 2010 à Mangarivotra.

<sup>328</sup> *Idem*.

ancêtres qui pourraient de nouveau user d'un *tsiny* pour « bannir eux-mêmes » Norine. Marie-Jeanne, la belle-mère de Marina, aurait souhaité privilégier la contre-attaque sorcellaire et conclue sur ce point : « si je l'avais eu en face, je l'aurais traité de sorcière et là, c'était la guerre ! »<sup>329</sup>.

Ce point est officialisé, mais le problème du *tsiny* de Régine persiste : elle reste, elle aussi, coupable au regard de la famille. Dans un premier temps, elle a pu intégrer le tombeau familial de Philibert, mais elle restera sous surveillance. En effet, elle est morte d'une punition ancestrale et réside désormais avec eux dans le tombeau. Philibert a sacrifié un zébu le jour de l'enterrement afin de demander aux ancêtres d'accueillir Régine dans le tombeau. La famille craint alors une vengeance de leurs ancêtres ou de l'esprit de la fautive, comme le souligne Marina : « ce n'est pas tout de suite que ça apparaît, mais il faut par exemple, certaines années pour comprendre si elle se sent bien ou pas bien. Jusqu'à présent, c'est un peu encore la paix. Elle dort en paix, mais on ne sait pas jusqu'à quand... »<sup>330</sup>. Philibert et sa fille se demandent si Régine se fera entendre à eux par la suite pour leur demander de quitter définitivement cette famille pour regagner son tombeau ancestral, près de Mananjary (sur la côte Est de l'île). Le père et la fille s'inquiète que cette requête prenne la forme d'une grave maladie ou d'une mort contre l'un d'eux.

Cet exemple nous renseigne sur l'aspect rassurant sur la résolution d'un conflit familial par un recours à la sorcellerie et de fait, l'accusation d'une personne déjà ciblée comme dangereuse. Même si, dans le cas de Régine, il est difficile d'effacer la faute, comme le dit Marina, « le *lova* [« héritage »] est sorti de la famille »<sup>331</sup>, et il s'agit de la cause de *tsiny* la plus grave.

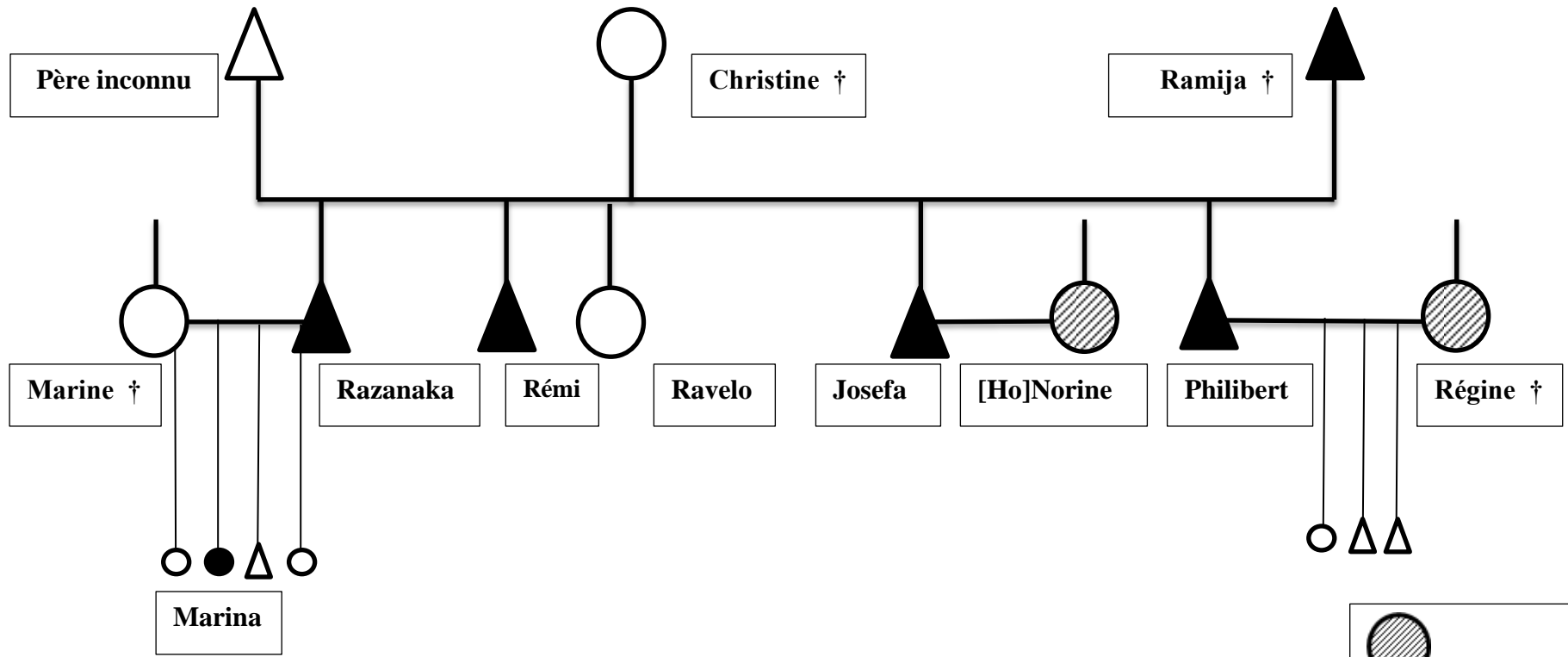
---



<sup>329</sup> *Idem.*

<sup>330</sup> Extrait d'entretien réalisé le 2 avril 2010 à Mangarivotra.

<sup>331</sup> Extrait d'entretien réalisé le 16 mars 2010 à Mangarivotra.





 Coupables de punition  
ancestrale ou de sorcellerie  
 Membres de la famille  
cités dans le texte

**Schéma 5.**  
**Schéma de parenté de Régine et [Ho]Norine**

#### a.5. Possession par le démon : les *krizy* de Mariazivelo

Pour finir ce panorama des nosologies rencontrées lors de cette recherche, nous allons voir comment sont négociés et interprétés les cas de possession. Une question se pose aux malades, à leur famille et aux soignants : qui possède ?

Il est alors impératif de distinguer selon les points de vue, les *bonnes* possessions (*tromba*, pour les pratiquants du culte) et les *mauvaises* possessions (démoniaques, pour les protestants).

La possession *tromba* engage un changement de personnalité bénéfique, des caractéristiques médiumniques, de sacralité, mais surtout une capacité à entrer et sortir d'une transe maîtrisée. Alors que la possession par les démons (*devoly*<sup>332</sup> ou *demonia*) est la conséquence d'un mode de vie risqué (consommation de drogue, d'alcool, vol, sexualité libérée, etc.), de mauvaise fréquentation, etc., en somme des caractéristiques négatives et une incapacité à canaliser une transe agressive. Mais les termes évoquant la folie, la maladie mentale (*adala* ou *marary saina*) ou le « surmenage »<sup>333</sup>, et non plus la possession, planent sur ces manifestations relevant de soins des devins-guérisseurs ou des *mpiandry* du mouvement de Réveil. Dans son étude menée à Ambanja au Nord de l'île, Lesley Sharp note que « possession *tromba* et folie occupent deux pôles opposés, et la possession comme maladie se situe quelque part entre les deux. Ce spectre d'expériences va d'un état bon, puissant et incontournable à une maladie destructrice, dangereuse, et effrayante »<sup>334</sup> (1993 : 246). Par ailleurs, le combat des *mpiandry* se termine lorsque « le possédé 'avoue' les noms des esprits qui l'assiègent, de même que, dans la procédure des cultes autochtones, la personne nomme le ou les esprits cherchant la reconnaissance » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 132).

La maladie de Mariazivelo éclaire ce modèle. Mariazivelo est tandroy, réside à Bekily dans le Grand Sud de Madagascar et est mariée à un devin-guérisseur. Lorsque les possessions sont apparues, Vaoavy son fils, installé depuis de nombreuses années à Fianarantsoa avec sa femme Tarsule, une *mpiandry* betsileo, a décidé de faire venir sa mère à son domicile pour la faire soigner en l'éloignant des soins des *ombiasa* qui ont vu dans ses maux, une possession *tromba*. Vaoavy et Tarsule ont donc voulu écarter Mariazivelo des *ody* (« charmes ») ; en effet pour les adeptes du mouvement de Réveil : « tout charme est l'œuvre du démon, donc fondamentalement mauvais » (Rakotomalala, 2006 : 232) et « tout esprit est *devoly*

---

<sup>332</sup> Terme utilisé par les Protestants, de l'anglais « *devil* ».

<sup>333</sup> Propos tenus par Daniel, un *mpiandry*, le 13 février 2010 à Batarevola, Fianarantsoa.

<sup>334</sup> Traduction personnelle.

[« démon »] » (Blanchy, 2006b : 283). Chaque soir, sa belle-fille en qualité de *mpiandry*, organise des séances de prières auxquelles ses enfants participent. Lors des prières, la malade saigne abondamment du nez, « des cuvettes entières ! »<sup>335</sup>, dit Tarsule, et maintient un regard fixe, droit devant elle.

Après une consultation dans un cabinet médical, le médecin n'a décelé aucune pathologie. Le diagnostic de la possession par les démons est alors apparu dans les esprits des membres de la famille, qui entendaient lors des *krizy* (« crises »), leur mère ou grand-mère s'exprimer avec des voix d'hommes, un accent sakalava et rire aux éclats sans raison. Cet exemple, comme celui présenté par Sophie Blanchy, emprunte « au christianisme l'image du diable, pour l'appliquer à un esprit mauvais du schéma autochtone de la possession » (*Ibid.* : 284). Tarsule raconte que les démons apparaissent lorsque Mariazivelo brave les interdits de contact avec de la viande de porc et des « choses sales »<sup>336</sup>. Lors de la chasse des démons orchestrée par Tarsule, elle a dialogué avec les démons, entamant une négociation pour la libération de sa belle-mère :

*Tarsule*

- Partez de chez elle, parce qu'on va vous faire tout ça [*ce qu'ils interdisent*] ! On ne veut pas que vous preniez notre mère comme votre esclave !

*Devoly de Mariazivelo*

- Si elle ne prie pas à l'église, on reviendra encore une fois ! On va partir, hein ! Mais quand on partira, faites attention, de ne pas prier, hein ! Si elle ne prie pas, elle sera pour nous, hein !<sup>337</sup>

Il a été décidé de concert avec les *mpiandry* qui venaient régulièrement à la voir à domicile, d'installer Mariazivelo dans le *toby* (« camp ») du mouvement de Réveil du quartier de Soanierana à Fianarantsoa.

Aujourd'hui, Mariazivelo est retournée dans le Sud, mais comme le dit sa bru, elle « s'est rarement investie dans les prières. Elle ne prie pas, elle l'a fait ici, parce qu'elle a eu peur de moi et après elle a arrêté »<sup>338</sup>. Mariazivelo évoque un manque de vêtements dignes de l'église, alors Tarsule, lui envoie des *lambahoany* (« pièce de tissu rectangulaire portée en paréo ») neufs pour qu'elle retourne prier. Tarsule conclue :

« Mais, dès qu'elle ne s'investit plus, elle crache du sang. Un seau ! Elle crache du sang, elle crache du sang, et on sait tout de suite que les *devoly* [« démons »] sont là. C'était ça sa

---

<sup>335</sup> Propos recueillis le 24 avril 2010 à Antamponjina, Fianarantsoa.

<sup>336</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 11 septembre 2011 à Antamponjina.

<sup>337</sup> *Idem.*

<sup>338</sup> *Idem.*

maladie quand elle était ici. Quand elle crache du sang, on fait la chasse des démons et ils parlent. Les *devoly* [« démons »] parlent tout de suite : ‘elle ne prie plus ! Ceci ! Cela !’. Je lui dis après : ‘tu entends ? Tu ne pries plus et c’est pour ça que tu as tout ça !’, ensuite elle est redevenue normale, elle ne crachait plus de sang ». <sup>339</sup>

Françoise Delcroix remarque que « dans les centres de *fifohazana*, la maladie est assimilée à la possession. [...] Malades physiques, mentaux ou possédés s’y côtoient, considérés comme ressorts d’un même problème ou, à tout le moins, d’une même thérapie : l’exorcisme. La cosmogonie *fifohazana* apparaît d’un manichéisme brutal » (2002 : 114). Cependant, nous rejoignons Lesley Sharp qui considère que « même si la possession et la folie sont considérées comme des catégories d’expérience distinctes, elles se chevauchent quelque peu par leurs causes, symptômes et traitement » <sup>340</sup> (1993: 246). Ceci permet de comprendre la possibilité de parcours thérapeutiques discursivement incompatibles et présentant malgré tout, des logiques opérationnelles et nosographiques.

En somme, la communication avec les membres de la famille proche des malades et avec les guérisseurs, est également un facteur important pour distinguer ces catégories et les traitements.

### ***b. Le discours au praticien : l’énonciation des symptômes***

À Madagascar, comme ailleurs <sup>341</sup>, les consultations thérapeutiques débutent par la description des symptômes, des « motifs de consultations » (Blanchy *et al.*, 1993 : 764) du malade, puis viennent les observations du guérisseur.

« C’est à cause des *mosavy* [« ensorcellement »] ce qui arrive à Nicole ! » <sup>342</sup>, dit Rahary la mère de la jeune fille. Face au docteur Solange dans le dispensaire de quartier d’Antamponjina, où je l’accompagne en l’absence de sa mère, Nicole chuchote : « je ne sais pas ce qui s’est passé... » <sup>343</sup>. Le Docteur Solange regarde l’adolescente et l’invective : « ce n’est pas un sort, hein ! C’est quelque chose que ton corps n’a pas supporté comme l’allergie

---

<sup>339</sup> *Idem.*

<sup>340</sup> Traduction personnelle.

<sup>341</sup> Voir entre autres, les exemples de Sophie Blanchy aux Comores (1993 : 764) ; Régis Dericquebourg en France (2002 : 44) ; Céline Coderey en Birmanie (2010 : 38).

<sup>342</sup> Traduction d’un extrait d’entretien réalisé le 17 février 2010 à Anjaninoro, Fianarantsoa.

<sup>343</sup> Propos recueillis lors d’une consultation au dispensaire d’Antamponjina, le 20 février 2010.

que j'avais eu aux gants en latex, tu te souviens ? »<sup>344</sup>. Nicole acquiesce et prend la crème anti-eczéma, prescrite par le médecin.

Pour Rahary, l'énonciation des symptômes fait à son entourage et à l'*ombiasa* qui traitent sa fille impose les prémices d'une intervention contre-sorcellaire. Rahary ne dit pas que sa fille souffre de plaque cutanée qui la démange, mais plutôt : « celui qui a fait ça pense en ce moment que je suis morte, et que peut-être que mes enfants vont partir d'ici. Et comme ça, il pourra récupérer les rizières, c'est ce qu'il essaye de faire ! »<sup>345</sup>. Elle estime donc être visée par un membre de sa famille qui souhaite obtenir ses parcelles de rizières. Mais, l'attaque sorcellaire qui aurait été placée sur le chemin au sortir de la maison, aurait touché sa fille aînée, Nicole, par mégarde. L'adolescente va au collège en centre-ville de Fianarantsoa et quitte Anjaninoro, à la périphérie urbaine, de très bonne heure, elle a donc été la première à emprunter le chemin. Philippe Beaujard répertorie ce type de sorcellerie dans la région Tañala voisine, dont « les charmes qui chassent quelqu'un de sa terre (*fanely lahy, akoholahy mañeno lavitra*, « coq qui chante au loin »), [...] sont enterrés sur la terre de la personne à atteindre » (1995a : 582).

Quelles possibilités sont alors laissées au guérisseur lors de la consultation ? Dans le cas de Nicole, le devin-guérisseur a contenté sa mère en diagnostiquant une erreur d'attaque sorcellaire, de Rahary vers Nicole. Mais il n'a pas défini si le *mosavy* était déposé sur le chemin, comme le pense Rahary, ou s'il s'agit d'un *raodia*, un « mauvais sort exécuté en utilisant la trace de pas de la victime, ou le sable de ses empreintes » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 231) ou *tsongo dia*, « pincée [*prise sur un*] trace de pas » (Beaujard, 1995a : 581), également présent aux Comores voisines (Blanchy *et al.*, 1993 : 776).

En ce sens, Marina s'inquiète, de son côté, de l'énonciation (ou de la non-énonciation) de ses maux que pourraient faire son père et sa belle-mère à la famille ou à un autre devin-guérisseur à son sujet. Elle demande à Julienne comment faire et quoi penser du fait que sa famille interprète tout comme des signes : « dès que quelqu'un trébuche, c'est un signe à interpréter ! »<sup>346</sup>. Julienne rit et conforte la jeune femme dans ses choix thérapeutiques de redressement de son destin.

---

<sup>344</sup> *Idem.*

<sup>345</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 17 février 2010 à Anjaninoro, Fianarantsoa.

<sup>346</sup> Propos recueillis le 13 mars 2010.

L'interprétation des maladies et du type de soins prodigués peut également accentuer ou provoquer de nouveaux symptômes chez un malade conditionné, selon les dires des guérisseurs. Les expressions référant aux étiologies culturelles de la maladie interfèrent dans le choix des pratiques de soins et dans la représentation du mal. Le discours fait au praticien (*ombiasa*, médecin ou exorciste) marque les prémices de l'intervention curative ou prophylactique. Une fois que les points centraux (pour le malade) ont été mis en avant, pré-analysés ou au contraire omis, ceux-ci vont guider le discours et les choix thérapeutiques du praticien qui peut alors regarder, observer, lire, déchiffrer pour le patient (Blanchy *et al.*, 1993 : 774).

Quant à la mise en mots des symptômes faite aux soignants, Sylvie Fainzang met en avant, dans le contexte français catholique des faits transposables au cadre betsileo et qui permettent de signifier la présence de prières chrétiennes associées à d'autres demandes et pratiques de soins : « on s'adresse à une divinité comme on s'adresse à un médecin, à la différence toutefois que point n'est besoin pour la divinité de connaître l'état du corps du malade ni la nature de ses symptômes pour pouvoir intervenir sur la guérison »<sup>347</sup> (1991 : 76). En somme et comme dans le contexte réunionnais, « le malade attend une action qui prenne en main son corps défaillant, mais aussi une parole qui lui dise qu'il n'est pas dominé par son destin biologique. Une parole qui soit un acte de soin » (Benoist, 1993 : 215) ; autrement dit, la communication, ici entendue comme performance, révèle que certains énoncés *sont* l'acte même qu'ils désignent (Austin, 1970 ; Piette, 2012 ; entre autres). Il est alors nécessaire de « rendre compte de la matérialité [...] des cérémonies religieuses » (Winkin, 2001 : 268).

À la suite de Sylvie Fainzang (1989 ; 1991 ; 1996) et Régis Dericquebourg (2002), nous notons que dans le cas des guérisons religieuses, la maladie se détache de la réalité de sa définition biomédicale. Les spécialistes du religio-thérapeutique « traitent ce que les consultants présentent comme *leur* maladie » (Dericquebourg, 2002 : 44) ou encore

« le discours sur la maladie [*a*] valeur de langage et notamment souvent le langage des tensions entre individus et entre groupes, la question est devenue celle de savoir :  
- d'une part si les mises en accusation faites à l'occasion de l'apparition de la maladie obéissent aux mêmes logiques que celle observées en Afrique  
- d'autre part, quel rôle ces modèles d'interprétation (en l'occurrence ces mises en accusation) jouent sur les conduites sociales des sujets » (Fainzang, 1996 : 22).

Les malades sont actifs dans l'énonciation de leurs maux puis deviennent relativement passifs lors du traitement, Claude Lévi-Strauss et Julien Bonhomme remarquent que « le sorcier est

---

<sup>347</sup> Sur ce point, voir également Tzvetan Todorov (1973) et Stephen Headley (1994).

activité » et que « le malade est passivité » (1974 : 209), pour le premier et que « cette passivité du patient dans la relation divinatoire vient redoubler sa passivité en tant que victime dans la relation sorcellaire » (2008), pour le second.

Les discours sur les maux répondent à des codes identiques dans tous les secteurs de guérisons religieuses observées, y compris dans le contexte exorciste où les malades n'hésitent pas à mentionner une suspicion d'attaque sorcellaire à leur égard.

#### **5.4. Situer le mal et le déplacer**

##### ***a. Du corps, de l'esprit ou de la société ?***

Le mal ou les maux prennent différents sens : le mal physique, le mal social ou encore le mal religieux, celui causé par les démons, les mauvais esprits ou les ensorcellements, comme nous l'avons exposé ethnographiquement. À Madagascar comme aux Comores voisines, « le physique et le psychique, le corps et l'esprit ne sont pas analytiquement séparés. La maladie affecte l'être humain dans son ensemble » (Blanchy *et al.*, 1993 : 767). La société se trouve alors face à des morts et à des maladies issues de différentes causalités, analysées selon différentes interprétations suivant les croyances mobilisées. Après l'énonciation des symptômes et/ou des maux par les malades, les guérisseurs entament, selon leurs spécialités, des séances de divination, auscultation, prière, etc.

Les conditions du désordre social ou physique varient selon la vision du culte aux esprits ou celle de la chrétienté. Dans notre exemple, comme dans celui des religions de guérison, « la maladie a un sens extensif » (Dericquebourg, 2002 : 43) et inclusif aux maux physiques et psychiques.

Depuis l'arrivée de la biomédecine sur la Grande Île avec les missionnaires britanniques à la moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle et la création d'une école de médecine à Tananarive (Rakotomalala, 2002 : 2), elle doit composer avec la médecine des devins-guérisseurs<sup>348</sup>. Si la biomédecine n'est pas rejetée et qu'elle s'adjoint aux soins des maladies dites « naturelles », son insertion dans le domaine des maux sorcellaires restent inenvisageables selon les représentations magico-religieuses. Une distinction s'opère donc tant dans la représentation des maux et de leur causalité que dans les thérapeutiques elles-mêmes.

---

<sup>348</sup> Les cultes ancestraux ont de nouveau été reconnus par l'État post-indépendance en 1962. (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 380).

« Les représentations de la maladie et les recours thérapeutiques sont indissociables d'un système symbolique global à l'intérieur duquel l'irruption de la maladie et du malheur en général donne nécessairement lieu à une recherche du sens de l'évènement et à une élucidation des causes » (Fainzang, 2005 : 163).

La quête de sens et la quête de soins vont parallèlement guider les itinéraires thérapeutiques à Madagascar comme dans le contexte français analysé par Sylvie Fainzang. Les causalités des maux agissent comme des guides qui peuvent prendre diverses formes : des acteurs humains, des esprits bénéfiques ou maléfiques ou encore, *simplement* biologiques.

Ces prémices des interventions thérapeutiques ne sont dans un premier temps, comme aux Comores, que des

« indices, des signes d'un malaise, d'un mal-être. Le mal (même « physique ») est survenu dans le cadre de cet univers d'interactions et c'est dans ce contexte aussi qu'il sera envisagé ; ce n'est pas, comme pour la médecine occidentale, dans le cadre strictement matériel du corps humain, avec son métabolisme et son fonctionnement, et de l'environnement physique avec ses agents agresseurs (microbes ou autres) » (Blanchy *et al.*, 1993 : 767).

Le recours aux devin-guérisseurs et aux bergers du mouvement de Réveil propose ici un accès aux causalités des maux que les biomédecins ne maîtrisent pas, excluant toute explication sociale. En somme, une seule option permettra de répondre à la question : pourquoi moi ? « Si le médecin peut dire comment on contracte une maladie, le thérapeute religieux peut dire pourquoi cela nous arrive personnellement » (Dericquebourg, 2002 : 48). Les causes mentionnées par les devins-guérisseurs évoquent des transgressions ancestrales et les exorcistes qui ne conçoivent les maux qu'en termes de possession démoniaque, voient des transgressions aux conduites sociales chrétiennes.

Tout comme dans le cas des guérisons hindouistes réunionnaises, « nous ne sommes pas là dans le champ de la médecine, mais dans celui d'une religion de services » (Benoist, 1996 : 120) offerts par les acteurs des diverses branches de la sphère religio-thérapeutique. Et à l'inverse, « des 'somatisations' qui transfèrent dans le langage du corps les problèmes existentiels de ceux qui s'adressent au médecin, nous avons ici un passage du corps à l'esprit, où la maladie, même somatique, se 'désomatise' pour s'ancrer dans l'univers du religieux » (*Ibid.*). Ainsi, au guérisseur de cibler, via ses compétences et les attentes du malade, la situation et la causalité des maux qu'il doit traiter. Le diagnostic posé après que le guérisseur ait situé le mal comme appartenant au social, au physique ou au psychique, les manières de soulager les maux seront bien sûr, différents mais les représentations de l'environnement du malade sont également variées.



### ***b. Mise à distance, extraction et destruction***

Après la phase de diagnostic, les guérisseurs doivent extraire le mal, puis le détruire. Les éléments à expulser, nous allons le voir, peuvent prendre de nombreuses formes : d'un objet ensorcelé concret, à une sécrétion corporelle symbolisant le mal, en passant par un esprit ou un démon.

#### *Les sisika*

Débutons par le plus couramment observé lors des temps passés chez nos interlocuteurs. Les *sisika* (« qu'on pousse ; qu'on insère entre des choses ») sont des actes sorcellaires courant dans les Hautes-Terres et suspecté dès l'apparition de « tout gonflement [*qui*] évoque l'insertion sous la peau d'un corps étranger » (Blanchy, 2006b : 279). Les *sisika* sont faits de petits morceaux de bois provenant d'un cercueil ou d'une planche de transport mortuaire<sup>349</sup> placés sur le chemin emprunté par la personne visée qui en l'enjambant, incorporera l'ensorcellement.

RaJean-Pierre remarque :

« on fait ça pour saboter ta vie. Par exemple, ils prennent le bois sur les planches qui servent à transporter les morts. C'est ça qui entre dans ton corps. Ce sont des bois qu'on a enjambé [*voadika*] sur la route, [...] ça monte tout de suite. Ce sont des gens qui font entrer les bois dans tes organes »<sup>350</sup>.

Pour Raveloñandro, à propos d'un de ses patients :

« c'est un ami à lui. Il l'a mis sur sa route et il est tombé. C'est un *vorika* [*synonyme de mosavy*, « *attaque sorcellaire* »] que les gens lui ont fait. C'est le vent qui l'a amené pour le faire entrer dans son corps. C'est mon *taiza* [« *celui dont on prend soin* »]. S'il n'était pas venu ici, il serait déjà mort depuis longtemps ! Il a ça tout le temps, parce que c'est un grand cultivateur. Alors les gens ne l'aiment pas. Ça part dans le corps parce que ce sont des *zavatra* [« *choses* », « *esprits* »] qui l'amènent. S'il [*le morceau de bois*] est déjà un peu pourri, les personnes s'évanouissent et meurent. Si ce n'est pas encore pourri, c'est quand même très douloureux. C'est dans les tombeaux qu'ils prennent ça, et qu'ils en font des *mosavy*. Ce sont les bois sur lesquels on pose les morts pour les porter ou ceux des cercueils [*vata*, « *caisse* »]. Ça peut être aussi des os, parfois »<sup>351</sup>.

---

<sup>349</sup> Sophie Blanchy note dans le contexte comorien, des sorts constitués de « terre prise dans un cimetière, de morceaux d'os ou de dent d'un mort », entres autres, éléments liés à la mort (1993 : 776).

<sup>350</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 28 juin 2011 à Ambalavato, Fianarantsoa.

<sup>351</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 28 avril 2011 à Ambalatambiña Mahazangy, Fianarantsoa.

Après une auscultation du corps du malade à l'aide du miroir divinatoire, les esprits indiquent aux devins-guérisseurs où se situent les *sisika* ; « je peux en enlever jusqu'à cinq ou six ! Je sais tout de suite à quels endroits, ils sont »<sup>352</sup>.



**Figure 26. *Sisika* extraits par Raveloñandro, Ambalatambiña Mahazengy, juin 2011**

Les devins-guérisseurs peuvent alors les retirer, en les aspirant, à travers la peau après l'avoir frôlée à l'aide d'une lame de rasoir, sans pour autant l'ouvrir, puis ils expectorent ces bouts de bois. Aucune goutte de sang n'est versée au cours de cette opération. La guérison est quasiment immédiate, une fois l'élément sorcellaire retiré, selon les malades et leurs guérisseurs. L'extraction de ces éléments étrangers ne peut être pratiquée que chez les devins-guérisseurs qui remarquent, à l'instar des médecins, qu'une opération chirurgicale ne révélera pas cet élément introduit par un acte de sorcellerie.

J'ai, par exemple, entendu de la part de Faly, un patient de *dadabe* d'une vingtaine d'années : « j'avais une sorte de maladie sur dos, quelque chose qui a gonflé et on [*les dadabe*] m'a opéré. On m'a ouvert et après on ne voyait même pas de trace »<sup>353</sup>.

Raveloñandro et RaJean-Pierre disent tous les deux avoir déjà enlevés des *sisika* d'un genre particulier, très puissants et très rares. Le premier raconte :

« il y a aussi des scorpions. Il peut même mourir dans ton corps. Ce sont des choses qui existent, hein ! Mais ça part toujours quand je les enlève. Ce sont des choses que des gens ont

<sup>352</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 juin 2011 à Ambalavato, Fianarantsoa.

<sup>353</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010 à Igaga.

fait. En même temps, moi, je ne suis pas seul pour faire ça, ce sont les *zavatra* [« choses », « esprits »], la puissance [*hery*] des *zavatra* qui sont avec moi »<sup>354</sup>.

Le second s'appuie sur un soin antérieur dont a bénéficié la fille de Georgelin, le malade en consultation, ce matin du 6 juin 2011. À l'arrivée de Georgelin, un homme d'une quarantaine d'années, Jeanne l'épouse de RaJean-Pierre me le présente :

« lui, il vient souvent chez nous ! À chaque fois qu'il a mal, il vient et c'est toujours ça [*les sisika, sujet que nous abordions à ce moment*] qu'il [*RaJean-Pierre*] enlève de son corps. Moi-même, je me demande d'où sortent ces trucs ! Je suis vraiment troublée ! Comment ces trucs-là sont entrés !? Mais lui, c'est notre *taiza* [« celui dont on prend soin »] depuis longtemps »<sup>355</sup>.

L'auscultation à l'aide du miroir débute. Georgelin souffre de maux de dents et de dos. RaJean-Pierre prépare sa lame de rasoir en la plongeant dans de l'eau sacralisée, appelle les ancêtres, offre du *toaka* (« rhum artisanale ») sur l'autel, puis en ingère une rasade, se gargarise et crache le contenu de sa bouche. Il dit que le *toaka* fait partie du rituel mais il prouve également ainsi qu'il ne dissimule aucun morceau de bois dans sa gorge, son palais ou ses joues. RaJean-Pierre lui ôte deux *sisika* sous forme de bois, le premier de la mâchoire et le second de l'omoplate droite. Jeanne commente fièrement, comme à chaque fois : « tu vois ça ? Il s'est vraiment rincé la bouche avant et il n'y avait pas de bois ! »<sup>356</sup>. Une fois le traitement terminé, RaJean-Pierre revient sur l'extraction du *sisika* fait d'un scorpion (*hefy*) de la fille de Georgelin. Une nouvelle fois, Jeanne commente : « oui ! Un scorpion ! Là, c'est une enfant qu'on a soignée ! Il y avait même des grillons [*angely*] encore vivants qu'il a sorti ! »<sup>357</sup>. Georgelin acquiesce et justifie ainsi le long déplacement qu'il fait depuis la ville d'Ambalavao, à une cinquantaine de kilomètres de Fianarantsoa, dans le Sud Betsileo.

Cette même matinée, après la consultation de Georgelin<sup>358</sup>, un autre homme d'une soixantaine d'année fait son entrée. Il expose ses symptômes, RaJean-Pierre recommence ses préparations, et entame les soins. Il extrait un *sisika* du sommet du crâne de l'homme qui souffre de céphalées (cf. fig.21). Le devin-guérisseur pense avoir fini les traitements, lorsque le malade chuchote : « j'ai mal là, aussi »<sup>359</sup>, désignant son fessier. La réaction de RaJean-Pierre est immédiate et non-négociable, il secoue la tête et s'exclame : « hohoho ! », Jeanne

---

<sup>354</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 28 juin 2011 à Ambalatambina Mahazangy, Fianarantsoa.

<sup>355</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 juin 2011 à Ambalavato, Fianarantsoa.

<sup>356</sup> *Idem.*

<sup>357</sup> *Idem.*

<sup>358</sup> Ce dernier est resté dans la salle de soin pendant les consultations suivantes. Il a manifesté une envie de me relater son parcours de soin et me parler de RaJean-Pierre après la matinée de travail du devin-guérisseur.

<sup>359</sup> Traduction de propos recueillis lors d'une consultation, le 6 juin 2011 à Ambalavato, Fianarantsoa..

essaye de le convaincre mais il rétorque : « je ne peux pas aller voir si c'est là ! [rires] »<sup>360</sup>. Ce refus de RaJean-Pierre de retirer des *sisika* de certaines parties du corps renvoie à la « hiérarchisation des différentes parties du corps, réprimant toute inversion et confusion des parties, combinant inversion et confusion avec la notion de souillure. [...] (inversion tête/fesses ; souillure des excréments) » (Rakotomalala, 2006 : 251). RaJean-Pierre finit par souligner, d'un ton sérieux, que le *sisika* enlevé ce jour, ajouté à ceux extraits lors des consultations précédentes, devrait aboutir à la nette amélioration de la santé de ce malade.

La matinée de travail de RaJean-Pierre touche à sa fin. Je quitte son domicile en compagnie de Georgelin. Ce dernier explique comment il interfère dans les rituels de RaJean-Pierre. Il le paye en argent mais refuse de lui apporter du *toaka* (« rhum artisanal ») car une trop grande consommation d'alcool risquerait, selon lui, d'empêcher l'extraction du mal : « s'il boit trop, les choses qui devraient sortir restent »<sup>361</sup>.

La mise à distance du mal n'est pas toujours matérialisée par un objet signifiant l'acte sorcellaire. Plusieurs exemples vont nous permettre de saisir comment l'efficacité des pratiques thérapeutiques est jugée par les réactions physiques qu'elles provoquent ; ainsi toute évacuation de sécrétion corporelle prend sens dans le cas de soin contre-sorcellaire.

### *Le souffle*

Marina interprète les bains rituels que Julienne lui a prescrits pour redresser son destin, comme un ensemble thérapeutique. Elle voit son traitement au-delà d'un remède à ingérer et à appliquer en onction. Selon elle, les difficultés physiques (puiser de l'eau à la rivière à l'aube, se baigner avec de l'eau glacée, etc.) qu'elle ressent lors de la préparation du rituel, font partie de l'expulsion du mal. Elle me raconte ce que son corps subit :

« je dois être *sempotra* [« essoufflée »] pour faire sortir les *lolo ratsy* [« mauvais esprits »]. Ces remèdes [*fanafody*] sont pour que les *fanahy rasty* [« mauvais esprits »], les *lolo ratsy* ne m'approchent plus. Je suis essoufflée parce que, tu imagines, je vais chercher l'eau à la rivière<sup>362</sup> avec le seau bien plein. Et après quand j'entre dans la douche, je prends toute l'eau et je commence à verser au-dessus de ma tête jusqu'aux pieds, et après ça, je dois réagir parce que c'est froid ! Alors avec le souffle, le mauvais sort part en même temps. C'est le *lolo ratsy*. Moi, je ne voulais pas ça, hein, mais il faut ! Je le dis, je voudrais voir des résultats aussi, hein ! [rires]. Et elle-même [*Julienne*], elle m'a dit, il ne faut pas faire bouillir ou chauffer

---

<sup>360</sup> *Idem.*

<sup>361</sup> Propos recueillis le 6 juin 2011 sur la route de Mahamanina, Fianarantsoa.

<sup>362</sup> Le quartier de Mangarivotra où réside Marina est situé sur une colline et la jeune femme doit se rendre à la rivière en contrebas de cette colline. La remontée avec le seau rempli d'eau n'est donc pas aisée.

l'eau. Il faut l'utiliser froide et il faut tout verser en un seul coup. Je prends le grand seau au-dessus de la tête et je fais « glou glou glou » ! [rires] »<sup>363</sup>.

J'ai également manifesté la crainte de tomber malade lors d'un bain rituel effectué avec Julienne et un de ses patients (nous devons tous nous baigner, la guérisseuse, le malade, ses accompagnateurs, les gardiens de la source et du lieu de culte, et moi) à la source située dans la forêt du mont Kianjasoa. Malgré la bruine et les quelques degrés au-dessus de zéro en ce matin de juin (l'hiver austral de Fianarantsoa est très rude), Julienne m'assure « c'est impossible ! Cette eau soigne ! Elle est *masina* [« sacrée »] alors elle ne peut pas rendre malade »<sup>364</sup>.

### *Le vomissement et l'écume*

Le souffle est une façon d'expulser le mal, il faut aussi répertorier d'autres possibilités d'évacuation buccale. Nous savons déjà que Thérèse a traité la paralysie de Barthélémy par des bains de vapeur et une tisane vomitive<sup>365</sup> qui a permis l'expulsion de l'élément sorcellaire situé dans son abdomen. Il aura donc fallu que le corps de Barthélémy évacue ce mal par vomissements et sudations. Ces pratiques sont courantes à Madagascar, où de nombreux devins-guérisseurs font « boire des litres d'eau au malade pour qu'il vomisse, rejette le corps étranger » (Rakotomalala, 2006 : 251).

En ce qui concerne l'exorcisme pratiqué par les *mpiandry* du mouvement de Réveil, l'exorcisme lui-même a déjà fonction d'expulsion. Les exorcistes utilisent les termes de *mivoaka* (« sortir »), *mamoaka* (« faire sortir »)<sup>366</sup> ou encore *mandroaka* (« expulser, chasser »)<sup>367</sup> qui illustrent clairement la réaction physique nécessaire au traitement. L'exemple d'une petite Église issue du mouvement de Réveil, le *fifohazana mandoa* (« réveil vomir »), nous apporte des précisions : « le nom de *Mandoa* vient d'ailleurs du fait que les 'malades' sur lesquels on impose la main ne sont considérés comme guéris que s'ils bavent (*mandoa vory*), le mal (ou les démons) sortant alors sous forme d'écume de leur bouche » (Radimilahy *et al.*, 2006 : 113).

---

<sup>363</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 7 mars 2010 entre Ambodirano et Mangarivotra, Fianarantsoa.

<sup>364</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 7 juin 2013 à Kianjasoa.

<sup>365</sup> Observations du 27 février 2009 à Anjaninoro.

<sup>366</sup> Ces deux verbes sont formés à partir de la racine *voaka*, « sortie ».

<sup>367</sup> Ce verbe est formé à partir de la racine *roaka*, « action de chasser ».

## *Les diarrhées*

Julienne liste les soins qu'elle prodigue aux nourrissons dans ses fonctions de *reninjaza*. Parmi eux, celui du traitement vermifuge, nous intéresse. Julienne prépare un bain de vapeur (*evoka*), pour ce faire, elle place un mélange de plantes dans une grande marmite remplie d'eau sacralisée qu'elle fait bouillir, le *tambavy* (« infusion ») est ensuite installé sous la chaise où se trouve le jeune enfant qui est enveloppé dans une couverture. Puis, « si l'enfant est dessus, c'est pour provoquer la diarrhée et après la maladie sort avec »<sup>368</sup>.

Alors que les *mpiandry* du *fifohazana* expulsent théoriquement uniquement des esprits ou des démons (Austnaberg, 2008b : 129) mais pas d'objets, d'éléments naturels, de sécrétions ou de substances ; Julien, quant à lui, extrait les maux par la chasse des démons, bien sûr, mais pas seulement. Il se compare aux devins-guérisseurs pour tenter de s'en détacher :

« je n'utilise pas toutes ces feuilles [*ravinkazo*, « plantes médicinales »] mais l'eau est très utile ! Tu vois le sucre ? Et même l'eau blanche [*sous-entendu, puisée à la pompe*] ? C'est puissant ça, quand tu y mets du sucre ! Tu le fais bouillir et après tu en fais du thé. C'est puissant car le sucre va rendre l'eau puissante [*mahery*] ! Comme le *toaka* [« *rhum artisanal* »] ! Ce n'est pas le *toaka* qui devient seul du *toaka*, c'est grâce au sucre. C'est comme ça ! C'est avec ça qu'on nettoie les saletés [*loto*] présentes dans le ventre des malades. Après ça, la personne a la diarrhée, à cause de cette eau qu'elle a bu »<sup>369</sup>.

Julien refuse de parler d'infusion (*tambavy*) mais dit faire du thé (*dite*) agrémentée de sucre. Pourtant d'après Philippe Beaujard, sur la transformation de la canne à sucre en rhum,

« le jus de canne fermenté (*betsa*) et le rhum (*toaka*), équivalents de l'hydromel, sont utilisés dans les rituels de bénédiction, de purification et les cérémonies symbolisant une (re)naissance, cérémonies où les ancêtres sont généralement invoqués mais aussi parfois seulement des esprits de la nature » (2015, à paraître).

De plus, l'odeur nauséabonde signifie la puissance néfaste du mal expulser, ainsi si un bébé souffrant défèque « des selles à très fortes odeurs », le mal serait évacué (Rakotomalala, 2006 : 250). Cette interprétation vaut aussi pour l'extraction de pus.

## *Le pus*

RaJean-Pierre et son épouse Jeanne reviennent sur les soins apportés à un adolescent souffrant de l'abdomen, que le devin-guérisseur a pris en charge après l'échec d'un traitement biomédical. Ce collégien de Fianarantsoa a été amené par sa mère, n'ayant plus d'autres recours. Jeanne raconte :

---

<sup>368</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 7 mars 2010 à Ambodirano, Fianarantsoa.

<sup>369</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 juin 2013 à Idanda, Fianarantsoa.

« ils ont amené le petit en salle d'opération chez le docteur, et le docteur a dit : 'je ne vois pas à quoi ça sert de l'opérer' [*sous-entendu qu'il est déjà condamné*]. Puis sa mère l'a amené ici, il était en classe de troisième. Mon mari l'a sucé et alors, ça puait vraiment ici ! Il y a du pus qui est sorti ! Et ça puait vraiment ! »<sup>370</sup>.

En somme, « la puanteur est un signe de décomposition dont il s'agit, pour vivre, de se débarrasser » (Somda, 2006 : 49). De même, un guérisseur du Nord des Hautes Terres a extrait du corps d'une malade « une petite bouteille pleine de substances mauvaises », après une incision et l'application du miroir face à la plaie (Blanchy, 2006b : 288).

Dominique Somda a étudié les qualifications des odeurs en région anôsy, à l'extrême Sud malgache. Elle nous apprend que « la puanteur vient de l'intérieur des corps, émanant de tous ses orifices, inhérente aux décompositions métaboliques » (2006 : 36) et elle poursuit, « les corps sont isolés dans des cercueils hermétiquement scellés, les émanations combattues par l'usage d'encens. L'abolition de cet indice de putréfaction protège les vivants de l'influence néfaste des défunts ou préserve l'image idéale des ancêtres » (*Ibid.* : 40). Ainsi, il est impératif d'éviter l'amalgame entre la puanteur d'un élément sorcellaire et celle d'un mort, ancêtre en devenir. L'odeur peut être suspecte, comme on le comprend dans l'insistance de Jeanne et les travaux de Dominique Somda, « le recours excessif aux parfums fait suspecter un état morbide et contagieux. La délivrance est l'occasion d'un strict contrôle de la puanteur » (*Ibid.* : 37). Parallèlement, la décomposition du corps d'un proche défunt est revalorisée par l'usage de rhum ou d'hydromel lors des rites, où « la fermentation alcoolique est liée symboliquement à la décomposition des cadavres » (Beaujard, 2009b : 269).

En résumé, l'odeur, l'aspect ou l'origine de l'élément extrait justifie les pratiques d'expulsion et donne des informations sur la puissance de l'ensorcellement et la suite à donner aux soins de désensorcellement. RaJean-Pierre souligne que la salivation entre en considération dans la poursuite du traitement. Une fois les *sisika* retirés, le guérisseur prépare une infusion de la plante *ambilagiña*, puis demande au malade de mastiquer une préparation à base de lichen (*dikena*)<sup>371</sup>, créant ainsi la salivation du soigné.

Les devins-guérisseurs doivent ensuite isoler le charme sorcellaire et « le détruire, le brûler, uriner dessus pour qu'il perde son efficacité et redevienne un objet vulgaire –l'esprit part-, le jeter dans un ravin, symbole de l'inaccessible, de la mort, ou dans une rivière pour que celle-

---

<sup>370</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 juin 2011 à Ambalavato, Fianarantsoa.

<sup>371</sup> Propos recueillis le 6 juin 2011 à Ambalavato, Fianarantsoa.

ci l'entraîne vers la mer, donc jamais dans un lac ni dans une eau stagnante » (Rakotomalala, 2006 : 246).

### *La salive*

Les matières corporelles peuvent également jouer un rôle dans la thérapeutique, à l'instar de la salive. Son utilisation est courante chez les masseurs malgaches qui l'utilisent à la place d'un liniment comme la graisse de zébus (Rakotomalala, 2006 : 249), mais aussi par les devins-guérisseurs afin de guérir de traumatismes, comme en Imerina, chez André (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 297) pour soigner ses blessures, ou à Fianarantsoa chez Godel. Godel est *ombiasa* et professeur de physique et chimique dans un collège public de Fianarantsoa. Dans la salle de soin de son domicile du quartier d'Andavallée, près du quartier administratif d'Anjoma, il m'explique, malgré un discours saccadé dû à ses excès d'alcool :

« je peux te dire ma salive, hein, elle guérit douze maladies ! Hein, suite à l'affaire ! Brûlure, problème génital, coupure, morsure... [...] rrrit pfff [il mime et bruite un crachat]. Partout c'est vrai hein ! C'est vrai... hein, même les os, hein, pas la peine de mettre de plâtre ! Non, non, non. EMPOISONNEMENT [rires] [il tape comme un roulement de tambour avec ses bois à râpés sur son bureau] ça guérit à l'immédiat ! Cancer ? Pas la peine ! pfff [il mime et bruite un crachat]. Rora [« salive »], salive, salive ! PAS la peine, hein, vay [« furoncle]. C'est suffisant ! À l'immédiat, le résultat »<sup>372</sup>.

### *Les ordures et le feu*

Le caractère odoriphobe (Somda, 2006) des devins-guérisseurs et de leurs malades les incline à se débarrasser des éléments sorcellaires dans des endroits précis répondant aux mêmes codes pestilentiels et corrompus. Raveloñandro les jette « simplement là où il y a le *maloto* [« sale, souillé »]. Là où on urine, et ils ne peuvent plus s'en sortir ! *Ota* [« péché »] ! »<sup>373</sup>. RaJean-Pierre fait de même, « on jette ça là où il y a les *zavatra maloto* [« choses sales, souillées »]. On jette dans les toilettes<sup>374</sup> parce qu'on ne peut pas les garder à la maison. Parce qu'il y a des *lolo ratsy* [« mauvais esprits »] sur ça »<sup>375</sup>.

D'autres guérisseurs suppriment les charmes les plus agressifs par le feu. Pratique que les *mpiandry* du mouvement de Réveil adoptent également. Les autodafés sont souvent faits dans la cour des *toby* ou au domicile des malades, avec les charmes de protection, de cures, etc., trouvés dans la maison ou dans les bagages du pensionnaire de la structure d'accueil, après la

<sup>372</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 6 mai 2010 à Andavallée, Fianarantsoa

<sup>373</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 28 juin 2011 à Ambalatambifina Mahazangy, Fianarantsoa.

<sup>374</sup> Chez RaJean-Pierre, comme chez Raveloñandro, les toilettes se trouvent dans un cabanon dans la cour de la maison.

<sup>375</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 8 juin 2011 à Ambalavato, Fianarantsoa.



fouille organisée par les exorcistes. Mais, il est des *ody* que les *mpiandry* n'arrivent pas à brûler tant ils sont puissants et réfractaires au christianisme. Ce type de fait est récurrent dans les discours des *mpiandry* betsileo qui ont été relevés en région betsileo et à Lyon. Tous mes interlocuteurs ont déjà été confrontés à ces éléments ininflammables. Des bouteilles en plastiques remplies de plantes, bois et/ou d'autres éléments ne fondent pas, des bois ne se consomment pas, comme ce fût le cas, lors d'un déplacement au domicile d'un malade avec des *mpiandry* du *toby* de quartier fianarois de Soatsihadino, où une souche d'arbre (cf. fig.27 ; 28 ; 29), protection destinée à l'enclos à zébus a mis près de deux heures à finir en cendres. Les *mpiandry* ont mis en avant la grande nécessité de se débarrasser d'un tel charme, si difficile à éradiquer, mais, un des frères du malade, hostile à la présence des bergers du Réveil, signale discrètement que rien de cela ne l'étonne aux vues de l'épaisseur de la souche et du fait qu'elle ait été déterrée après avoir passé plusieurs mois dans la terre humide de l'enclos.



**Figures 27 et 28. Déterrement et destruction de la souche (*ody*), route de Mahasoabe, août 2011**



**Figure 29. Fin de l'autodafé, route de Mahasoabe, août 2011**

Adolphe Rahamefy relate l'histoire similaire d'un missionnaire catholique qui tenta de brûler un *fanany* (serpent sacré représentant les esprits des nobles betsileo) pour prouver à ses fidèles l'inexistence d'une telle entité (1997 : 179).

La purification imposée des différentes manières que nous venons de voir, repose sur les risques encourus à ne pas se débarrasser des matières excrétées lors des désorcements, et appelle la notion d'exogénéité, lorsqu'« un corps étranger envahit le corps humain » (Rakotomalala, 2006 : 251) suite à l'action d'un *mpamosavy* (« sorcier »), par simple contact ou par envoi distancié.

### **Conclusion**

« Les Betsileo ne meurt pas par Dieu, mais ils meurent de la sorcellerie » (*tsy misy Betsileo maty natao-anJanahary, fa maty mosavy*), selon le proverbe avancé par Marina qui précise « c'est-à-dire qu'on suspecte toujours quelqu'un. Il n'y a pas de vrai *fihavanana* [« relation de parenté élargie »], surtout actuellement<sup>376</sup>, il n'y a que la jalousie, l'hypocrisie, le *tsiny*. On a toujours peur ! »<sup>377</sup>.

D'une manière générale, lors l'apparition des maux d'un futur guérisseur, « la souffrance inaugurale (la maladie) d'une séquence de possession n'est rien d'autre qu'une demande imposée par un génie [...] : d'une rhétorique de la thérapie [...] nous voilà passé à une rhétorique de l'alliance et du savoir... » (De Sardan, 1994 : 14). Le profil des exorcistes du mouvement de Réveil « à la fois prophètes, prédicateurs, thérapeutes [...] ressemble singulièrement à celui du *mpitaiza* [« devin-guérisseur »] des cultes actuels » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 131).

Les schèmes de représentation de la maladie sont centraux car dans la majorité des cas nécessitant des soins religio-thérapeutiques, « c'est l'agent de la maladie qui est aussi celui de la cure » (*Ibid.* : 19). Les représentations de la maladie, suivant le modèle nosographique culturel, régissent les itinéraires de l'intermédicalité.

L'emploi des termes *hasina* (« sacré »), *antso* (« appel »), etc. sont communs à toutes les branches du champ religio-thérapeutique, en revanche les causalités des maux, nous l'avons

---

<sup>376</sup> Marina tient ces propos en 2010 soit au début de la crise politique qui touche Madagascar dès le début de l'année 2009.

<sup>377</sup> Propos tenus en français, recueillis le 6 mars 2010 entre Ambodirano et Magarivotra.

vu, sont à la fois distinctes entre ces branches et diverses au sein de chacune. La différence entre les maux des devins-guérisseurs et ceux des exorcistes du mouvement de Réveil, ne réside donc, ni dans la symptomatologie ni dans l'interprétation de l'appel divin mais dans leur traitement. En effet,

« le traitement de l'infortune se fait soit par disjonction (exorcisme) soit par jonction (adorcisme). La relation au divin également, par l'invocation (reconnaissance d'une disjonction), ou la possession (jonction). On voit se profiler un schème de structuration de l'expérience, plus implicite, consistant à identifier le divin, l'autre et le malheur, selon un principe de multiplicité, à les catégoriser selon un principe d'ambivalence, et à entrer en relation avec selon les principes d'exclusion ou d'inclusion » (Mouzard et Gueunier, 2009 : 301).

Sur l'extraction d'objets et/ou de substances souillés et/ou sorcellaires, Mary Douglas note à partir des rites et mythes des Coorg d'Inde, que « ce qui est sorti du corps ne doit jamais y rentrer et doit être évité à tout prix. Toute chose qui, une fois sortie, se trouve réintroduite est polluée au plus haut point » (2001, 1<sup>ère</sup> édition 1967 : 138), ajoutons à cela tout élément ayant été en contact avec une dépouille ou un objet mortuaire.

## Chapitre 6. Les praxis de guérison

### *Introduction*

Les manifestations reçues par les devins-guérisseurs peuvent se présenter, entre autres, sous la forme d'esprits ancestraux (*razana*) issus du réseau familial du spécialiste du magico-religieux ou encore d'ancêtres royaux ayant régnés dans la région du guérisseur ou dans une région plus lointaine mais néanmoins réputée pour la puissance de ses esprits, ou encore d'esprits aquatiques ou de la nature. Lors des épisodes initiatiques, les futurs ou nouveaux initiés « agissent et interagissent de manière à occuper vis-à-vis des autres participants – [dans notre cas] initiateurs [et/ou les esprits] mais aussi objets, paroles, lieux, etc. – des positions qui leur étaient jusqu'alors inaccessibles » (Houseman, 2008 : 12).

Les praxis de guérison interrogent en amont les rouages de la sphère religio-thérapeutique et de ses acteurs : leur légitimité, leur autorité, leur contrôle, etc.

### **6.1. Initiations et reconnaissances des pairs**

#### *a. L'imposition des mains : d'un rituel de soin à celui de la reconnaissance professionnelle*

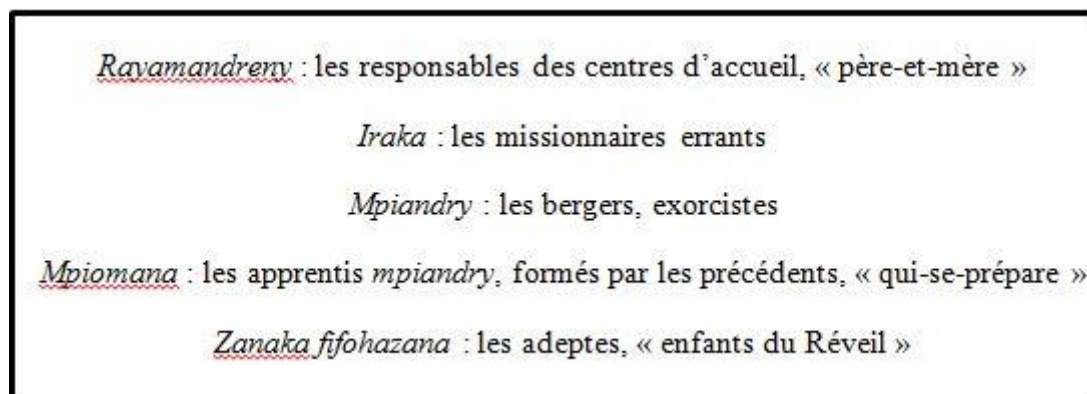
Nous interrogeons ici la reconnaissance sociale accordée aux *mpiandry* qui bien que laïcs, ont un statut proche ou quasiment égal à celui du pasteur au regard de l'efficacité de leurs pratiques et de l'influence sociale qui leur est attribuée. Ce statut leur est conféré par une imposition des mains des hauts représentants et/ou dirigeants du mouvement, lors de la fête annuelle du 17 septembre (pour l'exemple de Soatanàna) ; moment où le rituel de soin devient celui de la reconnaissance professionnelle (cf. fig.30 ; 31).

Ce statut de laïcs peut être interprété différemment par les membres du mouvement de Réveil ou les malades qui les sollicitent. Les exorcistes et plus encore, les missionnaires errants (*iraka*) apparaissent comme des laïcs-religieux, puisque, depuis leur ordination, ils ont fait de Soatanàna, « leur *tanindrazana* [« terre-des-ancêtres »]. Comme les Sœurs, ils sont dans les ordres. Ce sont des religieux ! »<sup>378</sup>, d'après Daniel, *mpiandry* de Soatanàna et Manolotrony. Ce qu'Élisée Escande avait relevé au début du XX<sup>ème</sup> siècle : « n'ont-ils pas tout quitté pour suivre Jésus ? 'La terre des ancêtres', leurs pères, leurs mères, leurs familles, leurs amis, leurs églises, leurs maisons, leurs champs et leurs rizières ? » (1926 : 74).

---

<sup>378</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 13 février 2010 à Bateravola, Fianarantsoa.

Daniel, mon interlocuteur *mpiandry* privilégié, me dresse une liste (cf. schéma 6) de la « hiérarchie de responsabilité des membres du *fifohazana* »<sup>379</sup>, démontrant ainsi que la place des *mpiandry*, bien que guérisseurs ne doit pas être en haut de l'échelon religieux ni social ; ils doivent rester l'instrument du divin.



**Schéma 6. Hiérarchie de responsabilité des membres du *fifohazana***

Le marqueur principal des pratiques du *fifohazana* qu'est l'imposition des mains, au regard de membres du mouvement de Réveil comme de la société, est souvent le premier contact qu'ont les futurs *mpiandry*, avec les exorcistes qui les soignent lors de la maladie d'apparition de l'appel divin qui les conduira vers l'ordination. Mais l'imposition des mains est également le point paroxystique du rituel de l'*isantaona* (« chaque année », nom des festivités) à Soatanàna, qui se déroule chaque année, le 17 septembre. En 2011, temps de l'observation, les festivités du mouvement se sont étendues du 14 au 18 septembre.

Les apprentis *mpiandry* sont répartis en quatre groupes face à la tribune officielle composée de dirigeants religieux (membres du *fifohazana* et de nombreux représentants invités d'autres branches du christianisme) et politique.

<sup>379</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 9 mars 2010 à BATERAVOLA, FIANARANTSOA.



**Figure 30. *Mpiandry* attendant d’être ordonnés, Soatanàna, 17 septembre 2010**

Ils vont tour à tour recevoir du groupe de dirigeants qui les a pris en charge lors des phases d’apprentissage, l’imposition des mains et des prières chuchotées à l’oreille.



**Figure 31. Imposition des mains aux nouveaux *mpiandry* par Angèle, *rayamandreny* du *toby* de Soatsihadino, Soatanàna, 17 septembre 2011**

Il s’agit là du moment clé de l’ordination, celui où le geste de l’imposition des mains va construire l’autorisation du futur berger à pratiquer l’exorcisme. En ce temps, la tenue liturgique qu’ils revêtent pour la première fois, prend également sens (Legrip-Randriambelo, 2015a, *à paraître*). Le rituel forge désormais le rôle de guérisseur officiel reconnu par l’Église luthérienne (FLM, *Fiangonana Loterana Malagasy*) et le mouvement du Réveil. Annuellement, plus d’une centaine de nouveaux exorcistes participent à l’ordination à Soatanàna ; lors des festivités du 17 septembre 2011, 104 nouveaux exorcistes ont participé à l’ordination collective, auxquels s’ajoutaient quatre ordinations d’enseignants pour la formation des futurs exorcistes.

« Les exorcistes préfèrent travailler en groupes de trois, renvoyant au pouvoir de la trinité »<sup>380</sup> (Sharp, 1993 : 257), malgré un grand nombre de références bibliques, aucun de mes interlocuteurs n'a mentionné ce rapport, en revanche il est intéressant de le relayer, ici.

### ***b. Rencontres avec les filles des eaux***

Absente de l'ordination des exorcistes, l'eau est très importante dans les rites initiatiques des devins-guérisseurs malgaches, qu'elle soit, comme chez Julienne, de l'eau douce d'une source sacrée, de l'eau bénite de l'église ou de l'eau de « la source des rois »<sup>381</sup> à Ambohimanga, en Imerina. Raymond Decary remarquait déjà que l'eau est « souvent sanctifiée par les Esprits qui peuvent l'habiter, et ceux-ci sont censés lui transmettre une partie de leur puissance » (1959 : 233).

Les entités aquatiques vivent dans un monde parallèle à celui des humains. Ces esprits, présents dans toutes les eaux de Madagascar, sont mythiques mais également présents dans de nombreux récits de vie. Bernard Terramorsi parle de leur « exceptionnelle abondance » (2006 : 9). Les récits des voyages initiatiques des devins-guérisseurs évoquent l'aspect concret des entités et donc des frontières poreuses que les Hommes peuvent franchir.

Dans son approche historique, Françoise Raison-Jourde mentionne les eaux douces des cascades, des tourbillons et des lacs, particulièrement ceux qui possèdent une île, comme celui, artificiel, de Fianarantsoa (1991 : 82). L'auteure poursuit, « le lac était comme les roches des hauteurs, point de communication entre le monde du ciel dont il portait le reflet et celui de la terre, il était le lieu d'apparition des ondines et princesses primordiales » (*Ibid.*).

De la multitude d'entités aquatiques présentes dans tout Madagascar, tant dans les eaux douces (les eaux vives<sup>382</sup> des sources, fleuves et rivières et les eaux stagnantes des lacs ou des marais) que dans les eaux salées de l'océan indien et du canal du Mozambique, je vais présenter les *zazavavindrano* (« filles-des-eaux ») et les *andriambavirano* (« reines-des-eaux »), présentes à l'échelle nationale, dans leur rapport aux devins-guérisseurs lors de leur formation thérapeutique.

Les entités aquatiques évoquent directement la féminité. Il est très rare d'entendre des récits mettant en scène une entité aquatique masculine, le terme *zazalahindrano* : « garçon-des-

---

<sup>380</sup> Traduction personnelle.

<sup>381</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 2 mars 2010, à Ambodirano.

<sup>382</sup> *Rano velona*, le terme qui les désigne, se traduit par « eaux vivantes ».

eaux » ou *lahindrano* : « homme-des-eaux » (Ramamonjisoa, 2010 : 366), existe mais n'est pas d'usage commun ni populaire. La seule façon de relier les entités aquatiques à la masculinité se fait par la neutralité : *olondrano*, les « gens-des-eaux ». Par la filiation, les filles-des-eaux peuvent donner naissance à des lignages à l'apparence humaine, on évoque alors le terme de *tandrano* (« ceux-des-eaux »), ce dernier vocable renvoie à une catégorie de gens capable de vivre sous l'eau sans s'y noyer (du fait de leur ascendance, comme Donné, ou de leur capacité spécifique, comme certains devins-guérisseurs).

Une dernière catégorie d'esprits peuple les eaux douces et salées : les *lolondrano* (« esprits-des-eaux ») sont présentés comme des esprits néfastes aux Hommes qui s'aventurent près de la rive sans respecter les interdits propres à chaque point d'eau (interdits alimentaires, de laver tel ou tel objet de telle ou telle couleur) sous peine de provoquer les esprits ou de les attirer. Le transgresseur sera alors brusquement attiré sous l'eau pour ne jamais en ressortir ou bien c'est son cadavre qui sera rejeté sur les rives à sa famille, après qu'un devin ait entamé une négociation avec les esprits. Les *lolondrano* peuvent prendre la forme d'un courant fort, d'un tourbillon en somme d'une « force d'engloutissement » (Andriamampianina, 2010 : 270).

Des récits de contact avec les entités aquatiques et des légendes généalogiques ont été relevés dès les premiers écrits sur Madagascar, en 1658 Étienne de Flacourt parle « d'une femme marine qui accoucha sur le bord du sable [...] venait de temps en temps visiter son fils [...] dont les descendants sont encore vivants » au Sud de l'île (2007, 1<sup>ère</sup> édition 1658 : 238-239) ; ou encore au début du XX<sup>ème</sup> siècle, en région Betsileo, Henri Dubois décrit l'histoire d'un frère et d'une sœur tous deux engloutis par les *andriambavirano* (1938 : 1114-1115). À ces récits s'ajoute celui de Ranoro, « la princesse *vazimba* liée à l'eau » (Raison-Jourde, 1991 : 66), aujourd'hui célèbre pour le lieu de culte qui lui est dédié près de Tananarive<sup>383</sup>.

Les filles-des-eaux sont un pont entre les divinités et les hommes. Philippe Beaujard répertorie d'après la mythologie Tañala du Sud-Est de Madagascar, « trois belles aux cheveux longs » : la princesse du ciel, la femme de la forêt et la princesse des eaux. Ces femmes surnaturelles capturées par les hommes « émanent des trois mondes qui constituent l'univers ». « Si la Princesse du ciel et la Belle de la forêt se situent à deux pôles de l'univers et de la société, l'Ondine, elle, se trouve proche de l'une ou de l'autre, selon les codes de lecture » (1991 : 458). Elles sont donc dans un entre-deux performatif pour les hommes à qui elles en ouvrent l'accès.

---

<sup>383</sup> Je renvoie, entre autres, à Decary, 1959 : 237 ; Rakotomalala et al., 2001 : 158-166 ; 442-449.



Les récits d’immersions subaquatiques dans les lieux de résidences des entités aquatiques sont récurrents dans les contes (*angano*), dans les discours des devins-guérisseurs, et donc, dans la littérature scientifique (Dubois, 1938 : 1112-1115 ; Radimilahy *et al.*, 2006 : 179 ; Mouzard et Gueunier, 2009 : 297 ; Terramorsi, 2010 ; Mouzard, 2011 : 46 ; entres autres).

Le récit de Donné engage des relations de parenté avec les filles-des-eaux. « Un peu partout sur l’île, il suffit de chercher des descendants de sirènes pour en trouver » (Mouzard, 2011 : 27). Donné et les guérisseurs de la grotte (*dadabe*) sont aidés par des *andriambavirano*, « reines-des-eaux », qui ont des compétences de soins particulières (refermer des plaies ouvertes en les frôlant de la main ou guérir la stérilité ; elles peuvent aussi, dans les régions côtières, provoquer des pêches fabuleuses en venant en aide à certains pêcheurs). Comme précédemment annoncé, certaines d’entre elles ont des enfants avec des humains ce qui est valable pour notre cas. Donné est le fils d’un homme et d’une *andriambavirano* qui l’a porté durant deux mois puis l’épouse humaine de son père a mené à terme la grossesse. Cette filiation fait de Donné l’unique interlocuteur des entités présentes dans la grotte et la source sacrée située à proximité. Donné a, du fait de sa condition, effectué de nombreux voyages subaquatiques. Le premier, date de son adolescence où après une paralysie et l’échec d’un traitement biomédical, il a été immergé sur les conseils d’un devin-guérisseur. Après trois jours au fond d’une mare, il est ressorti guéri<sup>384</sup>. Il a, par la suite, été immergé dans trois zones d’eau, non seulement dans la source où réside sa mère mais aussi dans l’océan indien et le canal du Mozambique<sup>385</sup>, afin de parfaire ses compétences et de légitimer auprès d’esprits marins son statut ambivalent et sa position sociale de guérisseur-intermédiaire des entités. Ces étapes initiatiques ont demandées trois rituels organisées sur trois côtes différentes de l’île (au sud-est, au nord et au nord-ouest).

Nous savons déjà que RaJean-Pierre, Raveloñandro et Donné ont été immergé en diverses eaux. Donné raconte :

« ça s’est vrai, c’est vraiment vrai ! Je suis déjà allé dans la mer. Ils m’ont emmené, je n’étais pas tout seul. J’ai marché comme une corde, il y a une petite montagne dans la mer de Diego, en fait. Et quand je suis arrivée là-bas je suis descendu le long de la corde. Je suis resté là-bas pendant un mois. C’est là-bas qu’on m’a *hamasinina* [« couronner »] comme *mpanjaka* [« roi »] à Diego<sup>386</sup>. Pour être leur *mpanjaka*. C’était à Diego, c’est ça le premier couronnement. Là, j’ai pleuré parce que je ne croyais plus pouvoir rentrer chez moi, parce que

---

<sup>384</sup> Propos recueillis le 19 mai 2010, à Antsahamasina.

<sup>385</sup> À Vangaindrano sur la côte sud-est, à Diego-Suarez sur la côte nord et enfin à Majunga sur la côte nord-ouest.

<sup>386</sup> Diminutif de la ville de Diego Suarez.

les gens disaient que tous les gens qui arrivent là-bas ne reviennent plus. Mais il faut quand même y aller que tu le veuilles ou non... »<sup>387</sup>.

Comme preuve, Donné insistait à propos de ce voyage sous-marin à Diego Suarez et regrette de ne plus pouvoir visionner ni me montrer les images : « j'ai aussi un CD mais il est rayé... »<sup>388</sup>.

L'histoire de Donné est relayé par les patients habitués de la grotte, dont Hasina, l'étudiante opérée du crâne. La jeune femme raconte :

« il a quitté Fianar<sup>389</sup> en taxi-brousse jusqu'à Majunga et à Majunga *dadabe* Francis et *dadabe* Émile étaient déjà à-bas. Ils ont attendu que RaDonn  soit à-bas et ils ont été au rendez-vous au bord de la mer. Bon, ils ont amené RaDonn  pour... vers le milieu de l'océan. Et puis arrivé à-bas, RaDonn  est descendu avec une corde en dessous et est arrivé à-bas, il y avait une porte d'accès ! Il était arrivé à-bas sous la mer ! Et il a dit qu'il y a vraiment des belles choses à-bas, il y a des marchés, des jours de marchés, pleins de gens... On a demandé à RaDonn  : 'qu'est-ce que tu as mangé à-bas ? Du riz ou bien ?', 'on a mangé du pain beurré et des pommes de terre frites » ! »<sup>390</sup>.

La récurrence de ce type de visites subaquatiques dans les récits des devins-guérisseurs et dans les contes, fait qu'il est aisé pour un guérisseur de diffuser son discours initiatique. Il est clair, ici que la version énoncée par Hasina en l'absence de Donné renvoie à celle véhiculée à la grotte. Les récits relatent précisément la vie des entités dans les grottes subaquatiques (*lovoka*), comme un quotidien comparable au mode de vie terrestre des humains, telle la présence de marché, comme Hasina vient de nous l'apprendre, ou encore, RaJean-Pierre confirme, « c'est un endroit où on peut habiter. Il y avait un *lovoka* et j'étais dans la rivière mais je n'étais pas mouillé. Il y avait le *lovoka*, et alors, moi, je suis en bas et l'eau est en haut. »<sup>391</sup>.

La distinction majeure concerne le régime alimentaire des entités : du poisson cru, souvent des anguilles. RaJean-Pierre raconte : « je n'ai pas mangé. Il y avait des anguilles. Ils m'ont donné des poissons mais je n'ai pas mangé » ; son épouse complète ses propos, « ils lui ont donné à manger, mais il n'a pas mangé. Après sept jours, ils ont dit qu'ils allaient le faire revenir sinon il allait mourir, c'est pour ça qu'il est revenu. Des poissons crus, c'est ça qu'il a

---

<sup>387</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 mai 2010, à Antsahamasina.

<sup>388</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 juin 2011, sur la route entre Igaga et Alakamisy Ambohimaha.

<sup>389</sup> Diminutif de la ville de Fianarantsoa.

<sup>390</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 20 avril 2010, à Beravina, Fianarantsoa.

<sup>391</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 8 juin 2011   Ambalavato, Fianarantsoa.

dû manger là-bas ! »<sup>392</sup>. Le devin-guérisseur la reprend ; en général il laisse son épouse s'exprimer à sa place, mais pas à propos ce récit qui lui est si personnel.

« C'est une *andriambavirano* qui avait l'air d'avoir environ 50 ans. C'est elle qui s'est occupée de moi, pendant les six jours où je n'ai pas mangé. C'était six jours dans l'eau, et le septième, elle m'a éjectée hors de l'eau. Elle m'a donné à manger mais moi, je n'ai pas mangé. Il y avait des anguilles, des poissons, des *pirina* [*gambusies, de petits poissons d'eaux douces*], mais je n'en ai pas mangé ! Si j'avais fait ça ! [*il claque dans ses mains*] *Vita* [*« terminé » ; « mort »*] ! Elle m'aurait gardé ! Lorsque je n'ai pas mangé, elle m'a éjecté et je me suis évanoui quand je suis arrivé en haut. À ce moment-là, il y avait toute la famille qui s'était installée avec des casseroles pour faire à manger et pour m'attendre jusqu'à ce que je revienne »<sup>393</sup>.

Beaucoup d'humains attirés par le fond refusent de se nourrir, comme ce fût le cas de RaJean-Pierre, et au risque de les voir mourir les entités les rejettent sains et saufs sur la rive (voir également Dubois, 1938 : 1112 ; Radimilahy *et al.*, 2006 : 179 ; Mouzard, 2011 : 46).

Le monde aquatique n'est donc pas différent de celui des Hommes et ne présente pas de difficultés d'adaptation excepté pour le régime alimentaire, ce qui explique la possibilité des alliances entre un homme et une *zazavavindrano* (Dubois, 1938 : 1114-1115).

Les va-et-vient entre ces deux mondes impliquent des conséquences. Les devins-guérisseurs, lors d'une initiation ou d'un travail collaboratif, convoquent les *zazavavindrano* qui montrent des compétences de guérisseuses. Mais les personnes privilégiées par leur rencontre avec les entités aquatiques ne sont pas pour autant enviées. Les rencontres avec les filles-des-eaux font peur mais pourtant, elles sont assez fréquentes pour que chaque personne rencontrée en ait entendu parler et/ou connaisse quelqu'un qui en a déjà vu (Mouzard, 2011 : 27).

Le rapport privilégié aux entités aquatiques démontre le pouvoir attribué aux entités et à certains hommes mais aussi, « la confusion entre le pouvoir et la sacralité des détenteurs du pouvoir » (Rahamefy, 1997 : 220). La possibilité de vivre sous l'eau en évitant la noyade confère un statut voire une « nature » différente entre ces privilégiés et les autres hommes.

Raveloñandro, quant à lui, revient rarement sur son épisode d'immersion initiatique, mais il évoque régulièrement son rapport à l'eau et aux entités aquatiques lors de la préparation de ses remèdes.

« Ce sont des *razana* [*« ancêtres »*] qui m'ont vraiment montré. Parce que j'ai été dans l'eau pendant deux jours avec des *andriambavirano*. [*rires*] Il y a des bois que les *zavatra* [*« choses » ; « esprits » ; ici les andriambavirano*] me communiquent et il y a des endroits où

---

<sup>392</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 8 juin 2011 à Ambalavato, Fianarantsoa.

<sup>393</sup> *Idem*.

je les prends. Mais ce n'est pas à n'importe quel endroit ! Il y a un endroit où je prends les bois, et alors, je fais le *tandra* [nom du rituel de cueillette]<sup>394</sup> à la base de l'arbre. On fait le *tandra* avec de l'argent. Pour d'autres bois, ce sont les *zavatra* qui les apportent. Des bois qui sont amenés par de l'eau. Ces bois qui sont amenés par l'eau, ils sont dans des rivières. Les *zavatra* me disent en moi que je dois prendre ces bois dans la rivière : 'c'est dans la rivière que ce bois se trouve'. Ces bois-là, je les utilise pour mes *taiza* [« patients », « celui dont on prend soin »], c'est *voajanahary* [« naturel »]. C'est différent de moi, les gens qui prennent leur bois au marché, mes bois sont *voajanahary* de l'endroit où nous sommes, là, ici<sup>395</sup> »<sup>396</sup>.

Quelques temps plus tard, le devin-guérisseur se distingue encore des autres *ombiasa* qui n'ont pas cette compétence relationnelle avec les entités aquatiques et donc n'ont pas accès à des plantes médicinales particulièrement efficaces :

« je prends les bois dans l'eau, dans la forêt, loin, très loin, vers Atalata<sup>397</sup>. On prend l'eau là-bas [dans la même rivière, à un endroit différent]. Mais en fait, il y a quelqu'un qui s'est fait noyer par les *angatra*, là-bas... Il y avait un *ombiasa* d'Ankidona Antsaharoa, ils l'ont noyé lorsqu'il a pris des bois. Son visage a été lacéré. Et après deux jours, il est mort, parce qu'il n'a pas pu supporter la puissance de ces bois. Les *raha* [« choses », « esprits »] l'ont puni »<sup>398</sup>.

Afin d'éviter cette issue funeste, le devin-guérisseur met une attention toute particulière à la bonne réalisation des *tandra*. Il précise,

« il faut faire attention. Nous, on fait les *tandra* quand on prend les bois. On amène du *toaka* [« rhum artisanal »] et on met de l'argent sur le premier bois qu'on va couper, à la base du tronc, 20 ariary ou 10 ariary<sup>399</sup>. Et quand il y a des *vahiny* [« invités »], il faut prier avant de monter là-bas, parce qu'ils sont des *vahiny* parce que nous sommes les *tompontany* [« maîtres-de-la-terre »]. Il faut prier parce que la montagne est dangereuse et qu'on veut ressortir entier de là ! »<sup>400</sup>.

Il continue : « là-bas, l'eau est... il y a toujours quelqu'un qui meurt là-bas ; chaque année ! Parce que les *andriambavirano* là-bas, elles sont agressives »<sup>401</sup>. Son épouse précise, rassurante et sûre d'elle, « si tu es avec Raveloñandro tu ne dois pas t'inquiéter parce qu'il fait les *saotsa* [« remerciements »] ! »<sup>402</sup>.

En plus des demandes et remerciements, Raveloñandro doit respecter des interdits (*fady*) lorsqu'il part aux contacts des entités aquatiques lors des cueillettes rituelles. « Ce sont les

---

<sup>394</sup> Une traduction possible de *tandra* est « le bien donné pour un enfant avant sa naissance », c'est cette idée que Raveloñandro met en avant à propos du rituel à accomplir avant la cueillette d'une plante médicinale.

<sup>395</sup> À proximité de la rivière où il a été immergé, en contrebas de sa maison.

<sup>396</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 18 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazangy, Fianarantsoa.

<sup>397</sup> Localité située près de la zone forestière de cueillette de Raveloñandro, en longeant le lit de la rivière vers le Sud.

<sup>398</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 28 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazangy, Fianarantsoa.

<sup>399</sup> Environ 0.01 euros.

<sup>400</sup> *Idem*.

<sup>401</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 29 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazangy, Fianarantsoa.

<sup>402</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 28 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazangy, Fianarantsoa.

*lamba mena* [« *tissus rouges* »] qu'ils n'aiment pas. Ceux qui amène des *lamba mena* là-bas ne s'en sortent pas. Si tu laves des *lamba mena*, là, tu ne seras plus ici [sur la rive]. Mais dans l'eau là-bas [attiré sous l'eau] »<sup>403</sup>.

Julienne n'a pas vécu de séjour subaquatique mais obtient la reconnaissance des esprits avec lesquels elle travaille par le biais de l'eau. Lors des soins, elle utilise à la fois de l'eau de source sacrée, de l'eau bénite prise à l'église catholique qu'elle fréquente, mais elle se déplace aussi une fois par an en Imerina, sur la colline sacrée d'Ambohimanga où elle puise « l'eau de la source des rois »<sup>404</sup>. Dans le cas de Julienne et dans celui du guérisseur merina présenté par Delphine Burguet, l'emprunt de l'eau bénite « ne se situe donc pas au niveau de la substance mais au niveau de la gestuelle rituelle qui l'accompagne et de ses modalités (signe de croix, Bible, prosternation...) » (2010).

Julienne se baigne également une fois par mois, au minimum si les esprits ne lui demandent pas un bain rituel supplémentaire, à la source du Kianjasoa, en contrebas de la colline où se situe le lieu de culte à la reine betsileo Rabolobolo. Julienne se déplace aussi épisodiquement en divers lieux de culte liés à l'eau et/ou à la Vierge Marie. Elle s'est rendue dans une grotte mariale à Ankorona près d'Ambositra (environ 150kilomètres au Nord de Fianarantsoa), dans la rivière d'Andranomanelatra près d'Antsirabe dans le Vakinankaratra (environ 250 kilomètres au Nord de Fianarantsoa). Avant son décès, Julienne préparait un séjour à Anosivolakely, lieu de treize apparitions mariales entre 1990 et 2000 (Blanchy, 2010 : 135).

« *Ny lagraoty* [...] désigne le petit décor de rochers abritant la statue de sainte Marie, assorti d'un autel et d'une croix [...]. Bien que ces rochers fleuris évoquent les sites des *kalanoro* (esprits associés aux rochers et à l'eau) ou les sources à ondines (*zazavavindrano*, « jeunes filles de l'eau », sans aucune connotation de virginité) et à *vazimba* [...] l'image divine féminine placée dans ce paysage artificiel semble être perçue comme bien distincte. [...] Marie reste donc *vazaha* (européenne) dans la vision populaire » (*Ibid.* : 141-142).

Les récits liés aux entités aquatiques sont une fierté pour les devins-guérisseurs qui les colportent volontiers, ce n'est pas le cas de tous les contacts avec les esprits.

### ***c. Installer les esprits en secret***

« La manière dont les *mpitaiza* [« *qui-prend-en-charge* », *devin-guérisseur*] construisent leur récit de vie éclaire les motifs de l'engagement dans les cultes autochtones » (Blanchy *et al.*, 2006 : 355) ; cette idée couplant méthode ethnographique et analyse est particulièrement

<sup>403</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 29 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazangy, Fianarantsoa.

<sup>404</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 2 mars 2010, à Ambodirano.

adaptée au cas de Julienne chez qui le récit de vie et les évènements marquants de son parcours s'entremêlent entre activités professionnelles et étapes personnelles (Legrip-Randriambelo, 2015b, à paraître).

Lorsque Julienne consent à utiliser le vocable *tromba* (devant moi ou certains de ses patients), c'est pour évoquer l'apparition de son don et le prononce donc dans un passé qui se veut révolu. Dans un premier temps, Julienne dit n'avoir vécu une possession *tromba* qu'une seule fois. Elle ajoute, devant les malades venus la consulter, que les esprits *tromba* ne reviendront plus désormais qu'elle sait « travailler », « j'ai déjà eu le *tromba* une seule fois, alors je n'ai plus besoin de ça, ils ne reviendront plus. Je travaille maintenant. J'étais malade avant, alors on a consulté, il y avait des *fanahy* [« esprits »] qui voulaient rentrer en moi »<sup>405</sup>. Le choix de Julienne porte alors sur un récit initiatique, mentionnant le terme *tromba* mais omettant sa persistance.

Après avoir été chétive durant son enfance et avoir fréquenté quasiment mensuellement des salles de soin de *reninjaza*, Julienne a commencé à rêver à l'âge de 12 ans de plantes médicinales (*ravinkazo*). Elle est tombée malade à l'âge de 42 ans et a consulté un *mpisikidy* (« devin ») sur les conseils de sa mère qui soupçonnait la volonté d'esprits d'entrer en contact avec sa fille. Son père lui a dit : « c'est notre ancêtre, en plus, c'est un esprit qui fera le bien alors il faut que tu acceptes ça, sinon tu souffriras ! »<sup>406</sup>. D'après le médium, il a fallu organiser un rituel d'installation des esprits. Ce jour-là, Julienne a été en état de possession de l'aurore jusqu'à l'aube ; le temps pour tous les esprits de se présenter (nom, provenance, compétences, etc.) et d'édicter les interdits (*fady*) que la future guérisseuse devra respecter. Le *mpisikidy* joue ici, le rôle d'intermédiaire et de recenseur des données énoncées par les esprits. Le devin prend en note les préceptes des esprits car Julienne est revenue à elle épuisée et semi-consciente. Une fois Julienne capable de mémoriser les informations fournies par les esprits, le *mpisikidy* a détruit les notes. Elle relate cet épisode : « ça a été déchiré par le responsable, c'est le *mpisikidy* qui récupère et qui détruit »<sup>407</sup>.

Par la suite, Julienne a modifié son propos et m'a confiée subir des trances de possession mais très rarement ; seulement lorsqu'elle doit faire face à une maladie très grave de l'un de ses

---

<sup>405</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 1<sup>er</sup> mars 2010, à Ambodirano.

<sup>406</sup> Traduction des propos du père de Julienne repris par cette dernière, le 1<sup>er</sup> mars 2010.

<sup>407</sup> *Idem*.

patients : « le *tromba*, ce n'est pas toujours, c'est très rare. Mais quand ça arrive, c'est parce que la maladie qui est en face est très grave »<sup>408</sup>.

Dans un troisième temps et après trois années<sup>409</sup>, Julienne m'a finalement invitée aux rituels faits au *tatao* (« lieu de culte ») et donc à *la voir en transe* et ainsi à rencontrer sa prestigieuse aïeule. Julienne cherche à faire valoir la reine Rabolobolo tout en cachant son caractère possesseur. Elle élabore un va-et-vient entre son discours et ses pratiques autour du prestige d'une ascendance royale et du silence d'une possession encombrante non-adaptée au contexte régional. Après des étapes de mutisme, d'omission et de dissimulation, trois années de travail en commun ont finalement été nécessaires à Julienne pour me parler de ces épisodes de transe. Il a fallu créer les liens de proximité nécessaires afin qu'elle accepte de confier et de *se montrer* en séance de bain rituel et de transe de possession par la reine Rabolobolo et les rois Andrianampoinimerina, Andriamanalina ou Andriamisara.

Après ce récit d'installation discret des esprits, voyons un cas d'initiation en cours de réalisation. Un matin chez Sainte, une famille s'apprête à entrer dans l'appartement de la possédée. Miora<sup>410</sup>, accompagnée d'Aina<sup>411</sup>, son époux et de Mahery<sup>412</sup>, son fils de quatre ans, a rendez-vous à 9 heures précise pour être *hasandratra* (« à placer en haut » ; « à exalter »). Il est 8 heures 45, la famille arrive. Après les salutations, Sainte demande à Miora si elle a amené le parfum « Camélia ». La jeune femme a un flacon presque vide qui ne sera pas suffisant ; elle part donc rapidement dans la rue commerçante du quartier d'Ambodirano pour en acheter deux bouteilles. À son retour, Sainte invite Miora dans la pièce voisine afin de préparer la salle de soin avec elle (elle parle alors de *doany*<sup>413</sup>). Pendant ce temps, son époux me donne des informations sur les étapes de soins de leur famille, aux sons de l'installation de la pièce voisine par les deux femmes et des mouvements des bouteilles de divers alcools apportées par Miora et placées près de l'autel. Mahery est né à Tananarive où son père est parti pour travailler, depuis quelques mois, Miora et Mahery sont revenus vivre à Fianarantsoa, attendant la fin de contrat d'Aina. Une fois à Fianarantsoa, Mahery a commencé à souffrir de fortes fièvres inexplicables. Le garçonnet a consulté des médecins des hôpitaux

---

<sup>408</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 2 mars 2010, à Ambodirano.

<sup>409</sup> J'ai rencontré Julienne en février 2010 et l'ai accompagnée au Kianjasoa pour la première fois le 7 juin 2013.

<sup>410</sup> Le prénom a été modifié à la demande de la jeune femme.

<sup>411</sup> *Idem.*

<sup>412</sup> *Idem.*

<sup>413</sup> Sainte mobilise les deux sens du terme : « un site de culte » dans les Hautes Terres (dont la région Betsileo) et un « culte de possession » et l'« esprit possesseur (comme *tromba*) » dans le Sud et le Sud-Ouest (Blanchy *et al.*, 2006 : 503).

de Fianarantsoa puis de Tananarive avant d'arriver chez Sainte. Les bruits de verre s'arrêtent et les chuchotements des deux possédées nous parviennent depuis la pièce voisine. Mahery a déjà eu deux consultations chez Sainte et le traitement n'a, dans un premier temps, pas été efficace. Miora a également commencé à présenter des symptômes : agitation et discours décousus durant la nuit. Sainte a alors décelé une corrélation entre la maladie du garçonnet et le refus de Miora de comprendre ses symptômes comme un appel des esprits. La séance de ce jour a alors pu être planifiée malgré le manque d'envie et l'angoisse de Miora. Elle refuse de devenir possédée pour plusieurs raisons, elle ne souhaite pas recevoir de malades à son domicile, craint de devoir modifier son quotidien, à peur de la réaction de sa famille, très chrétienne, et donc s'inquiète particulièrement des retombées sociales sur elle et son fils, lorsque son nouveau statut sera connu.

Sainte et Miora sortent, nous invitent à nous placer dans la salle, pendant qu'elles vont se laver le visage à l'eau froide. Toutes deux ont les cheveux tressées, Miora s'était assurée en arrivant d'avoir préparé sa coiffure de la bonne manière.

Nous découvrons l'autel garni de trois bouteilles de parfum (une d'un litre et deux plus petites), d'un paquet de bâtonnets d'encens, de deux boîtes de six bougies chacune et de nombreuses boissons : deux bouteilles d'un litre de bière malgache industrielle (THB), deux litres de rhum blanc de deux distilleries différentes (Dzama et Ambilobe), un litre de soda à l'orange (Caprice) et un litre de Coca Cola. La diversité des boissons est le fait de l'installation d'un nouvel esprit possesseur. Ne connaissant pas encore l'identité de l'esprit, ni Sainte, ni Miora ne sont encore au courant de ses goûts. De retour dans la pièce, Miora a encore des copeaux de bois râpés sur le sommet du crâne, signe du bain rituel que Sainte vient de pratiquer. Sainte inspecte l'autel et demande d'ajouter deux bouteilles de bière et un paquet de cigarettes. Miora sort de son sac deux bracelets en argent, un revient à Sainte et le second est pour elle. Sainte saisit un *lambahoany* (« pièce de tissu ») rouge et blanc, et un second, bleu et blanc, deux casquettes de marins et une serviette éponge et les place sur l'autel en prévision de son entrée en transe. Aina entre dans la pièce, muni d'un bol de braise odorante que Sainte lui a demandé de préparer.

Le rituel peut débuter. Sainte se vêtit d'un *lambahoany* bleu et d'une chemise blanche aux contours bleus satinés, signe de l'arrivée de l'esprit d'un militaire de la marine. Elle demande à ce que la musique soit lancée et installe les douze bougies et des cigarettes sur l'autel, puis allume de l'encens qu'elle dispose sur l'autel et en divers endroits de la salle de soin. Sainte



prend place sur un bidon d'eau face à l'autel et Miora saisit un second bidon pour s'installer à ces côtés. Cependant, elle a saisi par erreur le bidon contenant l'eau de la source d'Ambohimanga et est priée de ne pas l'utiliser. La guérisseuse lui tend le bidon sur lequel elle est installée et s'assoie sur un tabouret. Sainte détache ses cheveux tressés, se parfume et se marque de kaolin. Elle est possédée par un militaire (*miaramila*), un capitaine de la marine malgache appelé Botosengy et entame son discours après avoir demandé le nom complet de Miora.



**Figure 32. Sainte et Miora lors de l'installation de l'esprit *tromba*, Ambodirano, juin 2013**

Miora est invitée à choisir une des casquettes, puis Sainte demande à l'assemblée de taper en rythme dans les mains. Le *tromba* du militaire se présente, ouvre une bouteille de bière, salue l'assemblée et demande des nouvelles de Mahery. Puis Sainte pratique un *tso-drano* (« aspersion d'eau » ; « bénédiction ») avec de l'eau sacrée agrémentée de bois en morceaux et grattés. Aina est questionné à son tour, tandis qu'Herman, le mari et assistant de Sainte, bâte le rythme sur un bidon.

Le rituel de Miora est en route. Elle doit mettre une pièce d'argent sur sa langue, comme offrande et ouverture pour la voix de l'esprit possesseur. L'esprit pourra alors se manifester par le *vaky lela* (« ouverture de la langue »), dire son nom et se faire « connaître de manière incontestable, en donnant quelques renseignements qui renvoient à un corpus de connaissances historiques et mythiques » (Blanchy, 2006b : 306). Miora boit de l'eau sacrée, peint son visage, ses lèvres et ses bras de kaolin. L'esprit qui possède commence à prendre Miora. Sainte lui présente alors différentes boissons. Miora en fait fi, elle se parfume et commente d'une voix plus douce et timide qu'à l'accoutumée : « ha ! C'est la fête ! »<sup>414</sup>. Finalement, elle demande un verre et choisit la bière. L'esprit arrive, tout le monde est invité à

<sup>414</sup> Propos recueillis le 1<sup>er</sup> juin 2013.

boire de la bière (cf. fig.32), sauf Mahery, jugé trop jeune par l'esprit du militaire. Miora prend une chemise blanche mais, dit ne pas l'aimée, elle la laisse de côté et en exige une plus large et non-brodée. L'esprit possesseur de Miora annonce : « il faut utiliser de l'eau de Maria [*« eau bénite »*] pour les malades », puis « le cochon, il ne faut pas en manger ! ». Sainte reprend la parole et explique que Aina doit bien noter tout ceci car ce sont les interdits (*fady*) que Miora devra désormais suivre : « ce n'est pas grave tant qu'elle n'en mange pas, même s'il y a des mélanges de viandes ! S'il y a un problème, même si c'est ailleurs [*sous-entendu, chez des hôtes*], il faudra prévenir ! ». L'esprit du militaire se laisse distraire, une bouteille de rhum dans une main et une cigarette dans l'autre, et change de sujet en demandant le prénom « du petit »<sup>415</sup>.

Aina questionne l'esprit possesseur de son épouse et le dialogue s'installe :

*Aina*

- Pourquoi es-tu arrivé sans prévenir ? Et pourquoi as-tu rendu notre fils malade ? Je ne suis pas content !

*Esprit possesseur de Miora*

- Ça y est, je viens d'arriver.

*Esprit possesseur de Sainte*

-Tu peux prendre tout ce que tu veux [*en désignant l'autel*].

*Esprit possesseur de Miora* [qui poursuit l'énonciation de ses requêtes]

- On ne mettra pas tout ça [*l'autel, les offrandes et le remède*] en bas [*dans un panier ou sous un meuble*] quand on sera dans la maison de ma fille [*Miora*]. Il faudra faire de la place !

[*à l'esprit possesseur de Sainte*] Tu as déjà fait les choses [*rituel d'installation*] pour ma fille ?

[*à Aina*] Tu rangeras tout, je n'aime pas les choses sales !<sup>416</sup>

*Esprit possesseur de Sainte* [*à Aina*]

- Tu devras les mettre en hauteur, au-dessus du lit ou sur une étagère.

*Esprit possesseur de Miora*

- Si tu as des invités qui apportent de la viande de porc, vous ne le mangez pas ! Mais vous remerciez ceux qui l'ont amené ! Quand il y aura des clients, il faudra nettoyer d'abord et ma fille doit être propre ! Et en tenue !<sup>417</sup>

---

<sup>415</sup> *Idem.*

<sup>416</sup> Propos recueillis le 1<sup>er</sup> juin 2013.

<sup>417</sup> *Idem.*

L'esprit possesseur de Miora s'approche d'Aina et asperge de parfum les gourmettes de celui qu'il informe en qualité de futur assistant de Miora. Aina profite de l'acceptation du *tromba* pour revenir aux maux de Mahery. La réponse est directe : « il ne doit pas aller à l'hôpital. On le soigne ». Elle entrecoupe ses remarques en buvant de la bière. Miora et Aina devront faire des demandes chaque soir face au *zoro firarazana* (« coin nord-est de la maison ») et définir un « endroit spécial pour placer les *ody* [« remèdes » de Mahery] ».

L'esprit de Sainte continue de boire et rit : « ha ! Elle ne fume pas, mais elle aime parler ! »<sup>418</sup>. L'esprit est enfin identifié, il s'agit de l'un des rares *tromba* féminins, celui d'une reine merina. Après deux heures de rituels et discussions, le rituel touche à sa fin. Sainte quitte la transe de possession, elle se balance d'avant en arrière, bâte sa poitrine, d'une main et tape dans le dos de Miora simultanément. L'esprit possesseur de Sainte est partie et elle s'est efforcée d'aider Miora à sortir aussi de sa transe. Cependant, une première séance n'est pas chose aisée, l'esprit possesseur de Miora est toujours là, calme, bavard, les yeux clos. Elle se parfume, asperge aussi Mahery et l'autel. Après quelques temps, l'esprit salue l'assemblée et Miora peut redevenir elle-même. Sainte peut débiter le compte-rendu de la séance pour Miora. Elle devra ramener chez elle les bougies en partie consumées, la grande bouteille de parfum et la bouteille d'un litre contenant l'eau sacrée, les bois en morceaux et les bois grattés. À l'écoute du résumé des deux dernières heures, la première réaction de Miora a été un grand étonnement d'avoir bu de la bière, elle qui ne consomme jamais d'alcool.

La séance est terminée, la famille, l'époux de Sainte et moi, nous rendons dans l'appartement de la guérisseuse, qui nous demande de finir les bouteilles de boissons déjà ouvertes qui ne doivent pas rester dans le *doany*. Miora redevient une femme lambda, alors que le statut de Sainte lui impose de quitter la pièce pour prendre un bain rituel, et la jeune femme précise en riant « et me brosser les dents ! »<sup>419</sup>.

Miora n'est toujours pas prête à assumer le rôle d'une guérisseuse possédée, mais veut la guérison de son fils. Elle opte alors pour un compromis, elle va respecter les interdits énoncés, remplir les exigences en modifiant sa maison en conséquence. Aina et Miora vont aménager une pièce close qui restera discrète, ils refusent que l'autel soit dans le salon où ils reçoivent leurs proches. Miora confie qu'elle recevra peut-être quelques malades, mais qui seront toujours en dehors de son environnement.

---

<sup>418</sup> *Idem.*

<sup>419</sup> Propos recueillis le 1<sup>er</sup> juin 2013.

## 6.2. Prestige des pratiques : absence de hiérarchie entre les différentes pratiques des guérisseurs

### a. Super-berger ou mini-pasteur ? Quand le guérisseur supplante le prêtre

D'après les échanges entre les missionnaires protestants, Élisée Escande et Ramarijaona, « les missionnaires proposent, en quelque sorte, que les bergers deviennent des mini-pasteurs 'version classique' et renoncent aux actes porteurs de leur charisme ou qu'ils aillent les exercer en dehors de leurs églises » (Rasolondraibe, 2010 : 424). « Les missionnaires eux-mêmes ne se sont pas trouvés unanimes quant à l'attitude à adopter vis-à-vis des disciples de Seigneur. Les uns se sont butés à certaines parties de leurs enseignements, comme celui de la guérison par la foi. Ils n'ont vu que leurs excentricités, n'ont tenu compte que de leurs exorcismes » (Escande, 1926 : 81), et non de leur position pastorale, aujourd'hui de plus en plus mêler avec la fonction d'exorciste. Depuis leur arrivée jusqu'à aujourd'hui, seuls une poignée de missionnaires (norvégiens, danois, américains, hollandais, etc.) sont devenus *mpiandry*<sup>420</sup> ; par exemple, Britt Halvorson mentionne Hank, un missionnaire protestant américain, devenu *mpiandry* lors de son séjour au séminaire luthérien de Fianarantsoa (2008 : 217-219). À l'inverse, le missionnaire Jean Sauter remarque qu'aujourd'hui, les trois quart des pasteurs luthériens malgaches sont également *mpiandry*, il se questionne alors : « cela unit les deux ministères dans la même personne, mais pose d'autres problèmes. Quelle est la place de ce 'nouveau' ministre ? Celle d'un super-pasteur, d'un super-berger ? » (2002 : 224). En effet, les pasteurs n'ont pas d'apprentissage ni de référence d'affiliation à un des quatre *tobilehibe* ; les compétences d'exorcisme et le savoir du *asa* (« travail ») leur est commis d'office. La question de la porosité des frontières se pose aussi en Amazonie où la popularité des pasteurs réside dans leur réinvestissement « de la fonction dévolue aux anciens chamanes. Dans la quasi-totalité des cas, le pasteur n'officie pas en tant que guide spirituel mais comme devin-guérisseur » (Hell, 1999 : 342). Seth Rasolondraibe catégorise le ministère de berger comme un « ministère pastoral spécial » (2010 : 25-26), où les *iraka* (« missionnaires errants ») et les *mpiandry* « ne sont autre que des Pasteurs, version revivaliste » (*Ibid.* : 197). Ceci s'inscrit dans les travaux sur la profession de pasteur de Jean-Paul Willaime. Ce dernier remarque que « le pasteur est situé entre le docteur et le prophète parce que la forme de présentification de Dieu dans le cadre de laquelle il opère est la prédication », comme les *mpiandry*, les pasteurs oscillent « entre un pôle individuel et un pôle institutionnel, entre le témoignage personnel et l'enseignement d'une vérité officielle, entre l'interprétation prophétique et le discours de la tradition » (1986 : 55).

---

<sup>420</sup> Communication personnelle de Cynthia Holder Rich, à Fianarantsoa, mars 2010.

Julien est *mpiandry*, mais estime avoir le même statut qu'un pasteur : « j'ai un tel bagage [*« entana »*]<sup>421</sup> que je suis l'équivalent d'un pasteur ! À certain endroit, on m'appelle même pasteur : '*Akory pasitera ! Akory pasitera* [*« Bonjour pasteur »*] !' »<sup>422</sup>.

Dans les églises luthériennes de la région betsileo, de plus en plus de pasteurs se déclarent également *mpiandry* et agissent comme tel (ceux des paroisses fianaroise de Masombahoaka, Soanierana, Soatsihadino, Ivory, Ankidona, entre autres) ou participent aux séances collectives de chasse des démons lors du culte dominical dans leur tenue pastorale (ceux de Tsaramandroso, Antarandolo, ou de Vaulx-en-Velin en banlieue lyonnaise, entre autres).

En cas de possession par les démons, mes interlocuteurs (malades comme *mpiandry*) jugent les pasteurs moins efficaces que les exorcistes. Après les séances d'exorcisme collectif du culte dominical, il a été observé que les paroissiens demandeurs d'un exorcisme individuel se rendent plus volontiers vers les *mpiandry*, formés à l'imposition des mains, plutôt que vers le pasteur. En effet, ce mouvement est clair, les exorcistes et le pasteur se placent en ligne devant l'autel et rapidement des files d'attente se créent devant les *mpiandry*, alors que le pasteur, qui pratique malgré tout en flux continu, n'est pas le premier choix. Le pasteur n'est pas choisi pour sa formation, mais pour des raisons de prestige social.

De même, un malade qui demande une séance d'exorcisme à domicile, ne sollicitera le pasteur que si des relations proches les unissent et/ou si le pasteur a une connaissance précise de son récit de vie et donc de sa maladie. Un dernier cas, justifie le recours aux *mpiandry* plutôt qu'au pasteur : si le malade et sa famille ne souhaitent pas que la communauté paroissiale soit au courant de la nécessité d'un exorcisme. Les *mpiandry*, formée à la guérison, garderont le « secret médical », là où un pasteur, qui reçoit énormément lors de ses permanences, risque d'évoquer l'exorcisme à domicile. Il s'agit bien ici de l'ambiguïté de la proximité du pôle individuel et des témoignages personnels entre le pasteur et les paroissiens, mentionné par Jean-Paul Willaime (1986 : 55). Dans ce cas comme dans celui des paroisses catholiques françaises, le « jeu de superposition » des activités des *mpiandry* et des pasteurs, complexifie la distinction entre les sphères privée et publique (Piette, 2005 : 343).

En somme, « le mandat des bergers inclus tous les actes des pasteurs sauf la célébration des sacrements » (Rasolondraibe, 2010 : 359). Cette exception faite, lorsqu'un pasteur est absent,

---

<sup>421</sup> Rappelons que le terme *entana* désigne aussi les Livres Saints et les tracts au XIX<sup>ème</sup> siècle (Raison-Jourde, 1991 : 188).

<sup>422</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 juin 2013, à Idanda.

il est souvent remplacé par un *mpiandry* ou par un *diakona* (« diacre »). Daniel, *mpiandry* de Soatanàna et paroissien à Masombahoaka, officiait régulièrement à la place du pasteur ; Tarsule, *mpiandry* d'Ankaramalaza et paroissienne à Tsaramandroso, remplace le pasteur pour des cultes spéciaux, comme celui de la fête des mères ; ou encore, Noro, *mpiandry* de Soatanàna et paroissienne à Lyon, remplace régulièrement le pasteur lorsqu'il prêche à Saint Étienne (son autre paroisse de rattachement, en alternance) ; entre autres exemples.

Tous les *mpiandry* n'ont pas la même valeur, ce n'est pas leur affiliation à un des quatre grands centres de Réveil qui fait cette valeur, mais bien leur implication personnelle. En septembre 2011 au *toby* de Soanierana, lors de la chasse des démons quotidienne où les exorcistes étaient accompagnés ce jour-là par la chorale de la paroisse de Tsaramandroso, un possédé a interpellé un *mpiandry* : « toi tu chasses les démons, tu nous chasses, pourtant tu ne te connais pas toi-même ! Toi, tu n'as pas de confiance ! »<sup>423</sup>. Florence qui était présente avec la chorale, commente quelques jours plus tard : « le *devoly* [« démons »] l'a engueulé ! Tu sais, lorsque les *mpiandry* font leur travail, les *devoly* savent quels *mpiandry* le fait avec son cœur, ou seulement parce qu'il est *mpiandry*, comme une routine. Ils savent que certains *mpiandry* n'ont pas la foi ! »<sup>424</sup>.

Après cette scène, le *mpiandry* mis à défaut a arrêté de travailler (*miasa*), s'est retiré, assis sur un banc de l'église et a prié. Il a rapidement été rejoint par un second exorciste, qui s'est visiblement senti visé aussi par les affirmations du possédé. Une fois que la chasse des démons des malades présents a été terminée, les autres *mpiandry* se sont approchés de leurs deux coreligionnaires afin de leur prodiguer une chasse des démons personnalisée. Florence ajoute : « c'est ça le travail des *mpiandry* ; on ne travaille pas n'importe comment, c'est un travail qu'on fait avec le cœur et il faut bien prier. On ne sait pas si ces deux *mpiandry*-là n'ont pas bien prié. Ils ne sont pas vraiment investis dans les *fivavahana* [« action de prier, d'aller au culte »]. Mais ils ont fait la chasse, hein ! Ils ont vraiment transpiré ! Mais le *devoly* les a quand même engueulés ! »<sup>425</sup>.

### ***b. L'individu ou le couple plutôt que la spécificité thérapeutique***

Comme nous venons de le voir avec les *mpiandry* de Soanierana, un devin-guérisseur réputé sera relégué au second rang face à l'*ombiasa* du village ancestral, comme ce fût le cas dans le

---

<sup>423</sup> Propos recueillis le 4 septembre au *toby* de Soanierana, Fianarantsoa.

<sup>424</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 13 septembre 2011 à Antamponjina, Fianarantsoa.

<sup>425</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 13 septembre 2011 à Antamponjina, Fianarantsoa.

parcours thérapeutique de Marina qui retournera chez un devin-guérisseur du village ancestral de sa belle-mère sous la pression de cette dernière. Vu sous un autre angle, l'individu prime sur sa spécificité dans le cadre des pratiques divinatoires. Ces pratiques se font dans un rapport direct entre le devin-guérisseur et son patient, mais aussi entre le devin-guérisseur et les esprits, agrémenté d'un support technique. Il s'agit d'une divination inspirée couplée avec une puissance oraculaire, qui est le fait du don spécifique d'un individu précis et reconnu socialement.

D'ailleurs, l'instrumentalisation des pratiques de guérison traitées à la lumière du discours et de la réputation du guérisseur, est souvent le fait du couple. En effet, le conjoint ou la conjointe du guérisseur fait partie des séances de soin et joue un rôle primordial lors du rituel et de la construction de la réputation.

Ce rôle est quasiment institutionnalisé dans ce cadre des rituels *tromba* où le conjoint, le plus souvent, a le statut d'assistant-interprète des esprits possesseurs. Gérard Althabe parle de *vady tromba*, « conjoint du *tromba* » (2002, 1<sup>ère</sup> édition 1982 : 100). Lesley Sharp a étudié, dans sa recherche menée à Ambanja au Nord de l'île, l'importance de l'assistant des possédés *tromba*. L'auteure nous apprend que l'assistant (*rangahy*, « vieux » ; « chef de famille », parfois sur un ton ironique) est essentiel comme témoin des séances de trances non-remémorées par le possédé, mais aussi comme interprète des souhaits des esprits et des clients (1993 : 187). En somme, il est le lien entre le possédé et ses clients, et il « n'est pas un médium, mais quelqu'un qui est, néanmoins, très familier avec la possession »<sup>426</sup> (*Ibid.* : 187).

Sainte est donc, possédée par des esprits royaux sakalava depuis son plus jeune âge. Aujourd'hui mariée à Herman, c'est ce dernier qui officie comme assistant-interprète, il a une fonction indispensable dans les rituels bien qu'il soit toujours en retrait. L'assistant n'a pas le premier rôle, il est un metteur en scène discret du rituel. Herman assiste Sainte lors des rituels mais s'occupe également de la maintenance de la salle de culte. Il prépare le *doany*, collecte les offrandes amenées par les malades, assiste son épouse dans la phase de préparation précédant la séance de possession et guide les patients vers la salle et au long du rituel<sup>427</sup>. Il gère donc, le flux des malades, leur place dans la salle où le *doany* (« lieu de culte ») est installé, reformule les propos de l'esprit : tant pour traduire la terminologie régionale sakalava

---

<sup>426</sup> Traduction personnelle.

<sup>427</sup> Je renvoie sur ce point à Gérard Althabe, 2002, 1<sup>ère</sup> édition 1982 : 97 ; 100 ; Jean-Marie Estrade, 1985 : 123 ; Lesley Sharp, 1993 : 187 ; Hilde Nielssen, 2010 : 63 ; entre autres.

(parler dans lequel s'exprime la plupart des esprits *tromba*)<sup>428</sup> que pour apporter des précisions aux propos tenus ou encore pour remettre au goût du jour les formules désuètes utilisées par des esprits ayant vécu il y a plusieurs siècles ou décennies. La fonction d'assistant lui insigne également de donner à l'esprit *tromba* le vestiaire qui le symbolise (uniforme militaire, *lambahoany* d'une certaine couleur, chapeau, etc.) ou encore les boissons et cigarettes qu'il affectionne. Ses fonctions sont également de noter sur une feuille de papier faisant office d'ordonnance et destinée au patient, les conseils et noms des plantes à utiliser d'après le discours de l'esprit. Il intervient dans « les relations individuelles » (Althabe, 2002, 1<sup>ère</sup> édition 1982 : 100) et interindividuelles.

Lorsque Sainte redevient elle-même lors de courtes pauses et qu'elle est essoufflée et courbatue, elle demande à Herman de se faire son intermédiaire pour demander aux esprits de s'apaiser. Son époux attend alors le moment propice pour signaler aux esprits le faible état physique de Sainte, ce qui a pour conséquence un retour au calme des *tromba* les plus excessifs. Il lui arrive également de souffler aux patients encore présents en fin de journée de trouver un prétexte pour quitter le *doany* avant que la nuit soit trop avancée, afin d'éviter de devoir boire de l'alcool en compagnie des esprits jusqu'au petit matin. De même, lorsque ces derniers avancent un discours démesuré, Herman chuchote sa version tempérée à l'oreille des patients en souriant tandis que l'esprit est occupé à boire.

Auparavant c'est le père de Sainte exerçait le rôle d'assistant ; il a été remplacé par Herman lorsque Sainte s'est installée chez celui qui deviendra son mari. Lesley Sharp révèle la façon dont Jean, le mari d'une possédée, est présenté aux esprits possesseurs de son épouse et l'importance de sa présence lors du rituel d'arrivée des esprits : « Jean était aussi un observateur important tout au long de la cérémonie, puisqu'il allait être présenté aux esprits de sa femme. Il était entendu implicitement qu'il était là pour commencer à apprendre le rôle de *rangahy* ou d'assistant du medium »<sup>429</sup> (1993 : 126). Nous avons pu constater, dans rituel d'aide à l'arrivée des esprits chez Miora, que Sainte via son esprit possesseur et Herman en qualité d'intermédiaire, ont mené le rituel en accordant une grande place aux présentations et échanges entre la reine merina, nouvel esprit possédant Miora et Aina, son mari et futur assistant. Gérard Althabe voit dans les séances de *tromba* en général, « ce dialogue direct [*comme occupant*] la plus grande partie de la cérémonie » (2002, 1<sup>ère</sup> édition 1982 : 101).

---

<sup>428</sup> Des variations de termes et d'accent rendent le parler sakalava difficilement compréhensible pour les Betsileo.

<sup>429</sup> Traduction personnelle.



Mais qu'en est-il des possessions survenues hors des séances de soins, dans l'intimité du couple Sainte/Herman et exemptes du vestiaire obligé ? Sainte n'est pas « mariée » à ses esprits contrairement à certaines alliances contractées entre la possédée et son *tromba*<sup>430</sup> principal, elle ne vit pas une « possession amoureuse ». Le mari de Sainte a des contacts avec les esprits, lors des possessions ou lors de leurs arrivées impromptues, mais n'est pas en concurrence avec eux. Les esprits possesseurs de Sainte peuvent se manifester en dehors des séances rituelles, à tout moment de la journée ou de la nuit. Ceci amuse plutôt Herman qui dit « s'endormir auprès de [son] épouse et être réveillé par un roi sakalava ! »<sup>431</sup>. Lorsqu'ils « viennent » dit-il, ce n'est jamais sans raison mais pour prévenir d'un événement important à venir.

Nous avons vu que les assistants avaient un rapport non-initié au divin, mais que leurs compétences et connaissances des rituels et des esprits étaient à peu près équivalentes à celles des possédées. Parallèlement aux obligations de service d'Herman et au fait qu'un des esprits possesseurs de Sainte, Kotomaditra « Koto l'obstiné, le méchant Koto », le nomme : *andevoko* (« mon esclave ») et le jeune homme l'appelle *dada* (« papa »)<sup>432</sup>, il a malgré tout l'ascendant sur ces esprits. Son pouvoir diffère de celui de son épouse, pourtant possédée depuis l'âge de 8 ans, car il assure pourtant, connaître bien mieux qu'elle, ces esprits et leur histoire. Il justifie cela en précisant que c'est avec lui et non pas avec elle qu'il « parle surtout en face à face ! »<sup>433</sup>.

L'assistant-interprète participe à la scénarisation, il joue un rôle précis dans le rituel de possession et dans la communication qui le compose. Il n'est pas que l'intermédiaire entre le corps investi et les esprits, il est aussi celui qui ouvre la communication aux patients, et ce, bien que la caractéristique mise en avant par les possédés *tromba* l'exclue : Sainte voit dans la communication directe entre l'esprit possesseur et le malade, la différence entre les possédés et les devins-guérisseurs qui s'expriment en qualité d'intermédiaire d'un esprit qu'il est le seul à entendre et/ou voir<sup>434</sup>. Malgré tout, « le *vady tromba* joue le plus grand rôle au moment de la présentation des malades », prenant alors la place occupée dans un premier temps par le possédé avant l'arrivée de l'esprit qui possède (Althabe, 2002, 1<sup>ère</sup> édition 1982 : 101).

---

<sup>430</sup> Je renvoie sur ce thème au film ethnographique de M. Fiéloux et J. Lombard, « Le prince charmant », 1991, IRD.

<sup>431</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 août 2011, à Ambodirano.

<sup>432</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 29 mai 2013, à Ambodirano.

<sup>433</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 août 2011, à Ambodirano.

<sup>434</sup> Propos recueillis le 29 mai 2013, à Ambodirano.

Présents et fins connaisseurs, le rapport au sacré des assistants relève d'un savoir acquis au contact des esprits.

La possession et plus encore le corps possédé et le rapport au sacré vont au-delà de l'individu « possédé » considéré socialement et parfois ethnographiquement comme unique et central. Le rôle des assistants et conjoints, bien qu'ils restent toujours en second plan, n'est pas qu'en périphérie du rituel et de la communication avec les esprits, mais également central et obligé. Cependant, Sainte demeure à la fois symboliquement, socialement et corporellement le « chef de famille » et la représentation de la royauté, en somme l'incarnation de figures autant masculines que puissantes au regard de la société betsileo. Le rôle d'assistant est, nous l'avons vu, indispensable aux séances *tromba*, mais il apparaît aussi chez les devins-guérisseurs non-possédés de manière moins officielle.

Jeanne et Ravao, les épouses de RaJean-Pierre et Raveloñandro, accueillent les malades, prennent les requêtes pour les relayer aux devins-guérisseurs, se font leurs interprètes lorsqu'ivres, ils bégayent, se répètent ou bafouillent, elles préparent également les animaux à sacrifier, etc. De plus, lors des séances, elles agrémentent les actions de leurs époux, de récits mettant en valeur leur travail.

Prenons quelques exemples extraits d'une matinée de soins chez RaJean-Pierre : « mais moi je prie ! Moi, je crois vraiment en mon mari. Il y a des gens qu'on amène ici en *baramba* [*« charrette à bras »*] et après ils lèvent et peuvent mettre leur *lambahoany* ! C'est pour ça que je crois vraiment en lui », dit-elle à l'arrivée du premier malade. Elle poursuit plus tard dans la matinée à propos du *bilo* (dans ce cas, une possession incontrôlée provoquée par les cantiques chrétiens dans une église) de son mari qu'elle retourne à son avantage : « je me suis dit : 'ha ! Dès que c'est fini [*la messe*], allez vite ! Il faut qu'on quitte l'église ! Sinon, on va avoir mauvaise réputation !'. C'est ça, sa situation ! Pourtant, il sait faire des choses, hein ! Je suis vraiment très satisfaite de lui ! ». À un autre malade ensorcelé, elle dit : « s'il y a une libellule qui se pose sur toi, ça attire le danger. C'est bien que tu sois venu, car depuis neuf ans, il n'a soigné pas moins de 5000 personnes. C'est vrai, hein ! Chaque jour, il y a toujours quelqu'un, chaque jour ! Ha, il y a beaucoup de maladies ! »<sup>435</sup>.

Le dernier malade de la matinée, à qui RaJean-Pierre a ôté des *sisika*, remarque : « les gars [*les autres ombiasa*] disent qu'il n'y en [*des sisika*] a pas, mais il y en a ! Mais avec lui

---

<sup>435</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 juin 2011 à Ambalavato, Fianarantsoa.

[RaJean-Pierre] vraiment... il trouve, quoi ! », ce à quoi, Jeanne s'empresse de répondre : « une fois que les choses seront sorties, il sera en forme. C'est ça qui est vraiment bizarre. Mais ici, c'est comme ça. Tout de suite, il sera guéri ! »<sup>436</sup>.

La réputation d'un guérisseur est basée sur son efficacité, constituante du contenu du message diffusé par bouche-à-oreille, mais en revanche l'initiation ne fait pas partie du renom d'un *ombiasa*. Les malades ne connaissent l'histoire de vie d'un guérisseur, qu'une fois qu'ils sont devenus leur *taiza* (« celui-dont-on-prend-soin »). Les proches d'un malade lui annoncent les pratiques et dressent le portrait d'un individu, dont le titre professionnel (*ombiasa*, *mpitaiza*, *mpimasy*, etc.) n'a alors pas grande importance. La réputation se fait sur un prénom et sur des événements localisés avec précision, voire sur l'association d'un guérisseur et de son conjoint, pourtant non légitime au regard des esprits et *a priori* à celui des malades.

### 6.3. Guérir sans légitimité

#### a. Pratiquer hors cadre

Les *mpiandry* sont-ils hors du cadre institutionnelle de l'Église luthérienne ?

« Au sein des églises issues des missions non luthériennes, le problème ne se pose même pas parce qu'elles refusent déjà le fondement théologique d'un tel ministère. En plus, les bergers des revivalistes ne peuvent être ni évêque, ni pasteur, ni diacre dans leur organigramme. C'est pourquoi le ministère des *Mpiandry* n'a trouvé aucune place dans ces Églises pendant plusieurs années. Ainsi la FJKM<sup>437</sup> n'aura de département Réveil qu'en 1981. Par contre, la question est réelle et légitime au sein des Églises luthériennes qui cherchaient à adopter le ministère des *Mpiandry*. D'autant plus que ce ministère présente à la fois les aspects de la diaconie et de la prêtrise » (Rasolondraibe, 2010 : 409).

Pour Régis Dericquebourg, d'après le point de vue wébérien, « on peut considérer ces praticiens comme des 'virtuoses religieux' qui, à la différence des guérisseurs individuels, exercent au nom d'une institution qui les accrédite. [...] Les guérisons qu'ils obtiennent sont censées prouver l'existence de forces suprasensibles, valider la croyance de mouvement, réveiller la foi, voire donner accès au salut » (2002 : 43).

Cependant, si nous parlons de pratiques hors cadres, c'est que l'imposition des mains peut également être observée dans un contexte officieux. Comment sont perçus les individus non-initiés par le *fifohazana* mais pratiquant l'imposition des mains et la chasse des démons « hors

---

<sup>436</sup> *Idem.*

<sup>437</sup> *Fiangonanan'i Jesosy Kristy eto Madagasikara*, « Église de Jésus Christ à Madagascar », l'Église réformée.

cadres » ? S'ils ne sont pas reconnus religieusement par l'Église ni socialement par les réseaux religio-thérapeutiques, qu'en est-il du modèle hégémonique de ces individus, instruments de la main de Jésus Christ ? Nous prendrons à ce propos, deux exemples ethnographiques, celui d'une jeune femme issue d'une famille de membres du *fifohazana* qui impose les mains seule face à une situation de crise (*krizy*) familiale ; et celui d'un curé catholique qui va se réapproprier le prestige accordé aux exorcistes protestants face à sa crainte de voir ses paroissiens partir vers les *mpiandry*. Et enfin nous verrons comment les *ombiasa* perçoivent la notion de charlatan.

Florence est la jeune sœur de Rivo, rencontré précédemment, est donc aussi fille d'une *mpiandry*. Cette étudiante est active à la paroisse familiale, au sein de la chorale et des activités des jeunes. Un soir où Florence rentrait de l'église après un concert de la chorale protestante à laquelle elle appartient, elle s'est trouvée seule chez ses parents en compagnie d'une de ses cousines maternelles, de Rivo et de Lova (l'épouse de Rivo, possédée après lui avoir envoyé un charme d'amour), cette dernière a été prise de spasmes violents, de mouvements désordonnés et prononçait des paroles incompréhensibles à l'encontre de Rivo. Ce dernier a demandé aux deux adolescentes de raccompagner Lova chez ses parents, dans une maison voisine. Sur la route, Lova tenait des propos décousus, assurant que Rivo était chez elle à l'attendre. Quelques instants après leur retour chez elles, Florence et Tahina ont vu Lova revenir par la route près de la maison, vêtue de nouveau vêtement. Le temps écoulé était, selon Florence, insuffisant pour ce changement et pour faire le retour. Ces éléments ont étonnés et apeurés les deux jeunes filles. Prises de panique, elles sont sorties de la maison, et seulement après avoir pu contenir physiquement Lova, les deux jeunes femmes ont spontanément eu l'idée de lui imposer les mains : « après, on a eu une idée moi et ma cousine, comme je revenais de l'église, je devrais faire la chasse des démons ! Alors on est parties dans la ruelle vers chez Lova, avec ma cousine avec l'idée de faire la chasse des démons ! »<sup>438</sup>. Voyant la scène, Rivo s'est exclamé : « ramène-la ici à la maison, c'est la honte ! »<sup>439</sup>. Assise sur le lit, Lova répond aux questions de Florence qui lui demande comment elle a pu revenir aussi rapidement, elle répond avoir volé jusqu'ici. Florence poursuit, face à la possession : « qui êtes-vous ? Et combien êtes-vous ? », Lova affirme : « on est beaucoup ! »<sup>440</sup>, puis elle

---

<sup>438</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 13 septembre 2011 à Antamponjina, Fianarantsoa.

<sup>439</sup> *Idem.*

<sup>440</sup> *Idem.*

énonce une liste de noms que Florence et Tahina identifient comme comoriens, ce que soutiens aussi Rivo<sup>441</sup>. Florence continue le récit :

« après on a fait le *culte* [terme utilisé en français]. On était tous là, c'est ma cousine qui a préparé le *culte*. Lova a dit : 'Tahina, tu sais parler comorien ?', et Tahina a dit : 'je m'en fiche ! Et toi, tu parles le *Jesosy* [« Jésus »] ?!', elle n'a pas répondu, elle jouait seulement avec cheveux. Alors, on a fait le *culte*, et c'était fini »<sup>442</sup>.

Lova a retrouvé son calme, brusquement elle a dit avoir faim et s'est demandé ce qu'elle faisait là. Florence l'a couchée et a placé près du lit sa robe blanche de la chorale « pour qu'elle la voit tout le temps », rappelant ainsi la robe pastorale des *mpiandry*.

Florence, habituée à recevoir et à voir pratiquer l'exorcisme, a pu s'en charger. Elle dit savoir que son acte non-officiel ne soignerait pas Lova, mais elle estime que cela a contribué à calmer les *krizy*, en les associant aux prières qu'elles ont prononcées, sans avoir besoin de recevoir la formation des *mpiandry*<sup>443</sup>. En effet, Florence précise :

« tu vois, quand on a préparé la confirmation, on a appris que si tu as la foi [*finoana*], tu peux faire la chasse des démons, tu comprends ? Mais on ne fait pas l'imposition des mains, comme le font les *mpiandry*. Et en même temps, on ne pose pas les mains, et on ne pardonne pas les péchés, c'est ce que font les *mpiandry*. Mais si tu veux faire la chasse des démons, tu peux le faire, je l'ai appris à la confirmation. Même sur toi-même tu peux te faire la chasse des démons ; c'est pour ça qu'on s'est dit : 'allez, on va faire la chasse des démons !' »<sup>444</sup>.

Elle conclut : « si tu as la foi, tu peux faire la chasse des démons » (*raha manam-pinoana ianao dia afaka mandroaka devoly*), puis reprend les propos tenus par les *mpiandry* avant de chasser les démons,

« je n'aurais pas pu le faire, si j'étais toute seule, parce que dans les Saintes Écritures, c'est deux ou trois : 'si vous êtes deux ou trois à être réunis en mon nom, moi je serais au milieu' [*na roa na telo, mivory amin'ny anarako, dia ho eo ampivoany aho*]. C'est ça qui nous a encouragé à faire la chasse des démons parce qu'on était deux. On était toutes les deux décidées : 'allez ! On va faire la chasse des démons !' »<sup>445</sup>.

Que des jeunes protestants habitués à fréquenter le mouvement de Réveil depuis leur enfance reproduisent l'exorcisme est cohérent, mais cette pratique est aussi récupérée par d'autres Églises craignant la concurrence en terme de guérison religieuse.

L'église luthérienne et le *toby* du mouvement de Réveil qui le jouxte, dans le quartier populaire de Soanierana, se trouve à proximité d'une église catholique construite en 2009. Cet

---

<sup>441</sup> Dans un entretien réalisé le 30 avril 2010 à Fianarantsoa.

<sup>442</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 13 septembre 2011 à Antamponjina, Fianarantsoa.

<sup>443</sup> Propos recueillis le 3 juin 2013.

<sup>444</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 13 septembre 2011 à Antamponjina, Fianarantsoa.

<sup>445</sup> *Idem*.

édifice moderne à l'architecture non-conventionnelle (le bâtiment est de forme circulaire), à un temps éclipsé la présence du *toby* dans ce quartier. René, un riverain catholique avec qui j'assiste au culte ce dimanche matin, commente cette nouvelle église, construite par le prêtre en poste dans la paroisse d'Antamponjina, où René devait se rendre auparavant, à environ 25 minutes de marche à pied. La proximité entre les deux édifices catholique et protestant fait craindre une concurrence déloyale au curé qui ne propose pas de guérison religieuse. Ce dimanche matin, le prêtre conclue la messe et son homélie par un discours inhabituel dans les églises catholiques de Fianarantsoa : « maintenant, je vais chasser les démons [*mivoaka demonia*] une bonne fois pour toute. Pour vous tous, les parents et les enfants. Comme ça, cela sera fait pour toujours et vous ne pourrez plus dire qu'il y a des démons [*devoly*] ! »<sup>446</sup>. Le propos du prêtre est clair : empêcher ces paroissiens catholiques d'être tentés d'aller consulter les *mpiandry* voisins. Le prêtre fait alors le choix de pratiquer un rituel d'exorcisme pour lequel il n'est pas formé, et qu'il ne maîtrise pas totalement, on peut en effet remarquer qu'il connaît les codes des *mpiandry* du mouvement de Réveil, mais qu'il propose un exorcisme caricatural. De plus, il mobilise un vocabulaire propre au protestantisme, lorsqu'il mentionne les démons comme *devoly*, de l'anglais « *devil* », alors que les Catholiques utilisent plutôt *demony* ou *demonia*, de « démon ».

Après le culte, René relate la facilité d'accès et l'originalité de l'architecture de l'église catholique puis entreprend de comparer au *toby* le nouvel édifice catholique. Une comparaison architecturale ne présente pas d'intérêt analytique (l'édifice du *fifohazana* était une bâtisse rectangulaire de plein pied, des plus sommaires), en revanche, les pratiques de guérison du mouvement de Réveil et du nouveau prêtre catholique sont désormais comparable, y compris par les paroissiens, dont René qui remarque qu'un clientélisme religieux s'installe dans le quartier. Il annonce : « il [*le prêtre catholique*] veut éviter que les adeptes catholiques aillent voir des *mpiandry* plutôt que lui ! [...] Surtout que Soanierana est un fief du *fifohazana* à Fianarantsoa ! [*dû à la présence d'un des deux toby de la ville*] »<sup>447</sup>.

De la même manière, des éléments comme la mort temporaire, présentée par Thomas Mouzard et Noël Gueunier, ou de mimétisme de codes (re)connus par tous, comme l'imposition des mains ou la chasse des démons, pour nos exemples sont instituants mais non-institués (2009 : 305). Pourtant, ils peuvent être un recours dans l'urgence d'un traitement ou

---

<sup>446</sup> Propos recueillis au culte dominical de l'église catholique de Soanierana le 11 avril 2010.

<sup>447</sup> Propos recueillis le 11 avril 2010 à Soanierana.

sous la pression religieuse d'un dirigeant officiel, avec l'exemple du prêtre catholique de Soanierana.

Les apparences peuvent donc être trompeuses et un charlatan n'est pas forcément un faux *ombiasa* avide d'argent qui pratiquera des remèdes phytothérapeutiques communs ou des massages basiques, mais il peut aussi être un curé catholique ou un docteur en médecine. Ainsi, en recoupant des entretiens faits avec Berthine et Thérèse, les deux devins-guérisseuses s'accordent sur le mode de paiement des soins, n'hésitant pas à qualifier les médecins de voleurs faute des tarifs qu'ils pratiquent<sup>448</sup>. Berthine n'a pas toujours raisonné ainsi ; elle fixe ses tarifs selon ce que les esprits lui dictent<sup>449</sup>. Il y a quelques années, elle a voulu faire du profit et lorsque les esprits lui ont soufflé le prix à demander au malade, Berthine a essayé de réclamer une somme plus élevée, mais les esprits ancestraux l'en ont empêchée en lui faisant dire : « 3 ariary<sup>450</sup> », une somme plus que dérisoire. De même, un homme, venu la consulter, a tenté de revendre les recettes de ses remèdes, observés et pris en notes lors des séances de soins. Mais cet homme a subi une punition envoyée par les esprits ancestraux de Berthine. Cette dernière évoque deux raisons, premièrement, il n'a pas reçu le don et n'est donc pas autorisé à préparer des remèdes, et deuxièmement, il ne faut pas « faire de l'économie avec ça ! »<sup>451</sup>, selon Berthine. Depuis, l'homme serait devenu fou et Berthine l'identifie comme une figure connue des Fianarois, qui erre dans le secteur des vendeurs d'éléments religio-thérapeutiques du marché d'Anjoma avec des plantes médicinales en abondance dans les manches de sa chemise.

Lors de l'entretien mené avec Florence, son neveu d'un an et demi est entré dans la pièce, a écouté la discussion puis ponctuait les phrases de termes familiers pour lui, « *devoly*, *devoly* »<sup>452</sup>.

### ***b. Transmission des compétences***

À la suite des pratiques hors cadres, néanmoins réalisées dans une visée thérapeutique, réfléchissons désormais aux raisons d'apparition de ces gestes dès l'enfance, alors qu'ils sont dépourvus de leur caractère symbolique. La reproduction de ces pratiques par les jeunes

---

<sup>448</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé en avril 2007 à Anjaninoro et le 13 février 2009 à Ampasambazaha, Fianarantsoa.

<sup>449</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 13 février 2009 à Ampasambazaha, Fianarantsoa.

<sup>450</sup> Moins d'un centime d'euro.

<sup>451</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 13 février 2009 à Ampasambazaha, Fianarantsoa.

<sup>452</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 13 septembre 2011 à Antamponjina, Fianarantsoa.

enfants relève d'un aspect mimétique de certains individus de leur environnement (familial, social, paroissial, etc.). De nombreux enfants observent et reçoivent la chasse des démons et l'imposition des mains lors du culte dominical ou dans la sphère privée familiale. De même, les interdits familiaux et des pratiques comme le *tso-drano* (« aspersion d'eau », « bénédiction ») ou les offrandes dont l'aspersion d'un bouchon de rhum à l'ouverture d'une nouvelle bouteille, sur le coin nord-est de la maison sont vus, reçus et répétés par les enfants.

« Les interdits des lieux *masina* [« sacrés »] révèlent donc le travail de socialisation plus vaste dont l'enfant fait l'objet : ils ne sont qu'un exemple des règles familiales et sociales qu'il doit apprendre à respecter. Les maladies qui y sont associées, en tant que punitions, permettent à l'enfant d'incorporer sa culture » (Radimilahy *et al.*, 2006 : 180).

Ce propos vaut également pour les apprentissages du protestantisme et l'explication religieuse des conduites sociales, comme les crises ou les agitations, signe de la présence d'un démon à extraire.

Le caractère de prestige et de la reconnaissance sociale de la personne imposant les mains disparaît ici au profit de la spontanéité d'une imitation sous forme de jeu, et en conséquence d'une modification du degré d'implication religieuse, par la transmission faite aux enfants. Ils perçoivent comme sans dangerosité la chasse des démons et l'appliquent au quotidien, par exemple, lorsqu'ils imposent les mains à un de leurs petits frères ou sœurs qui pleurent ou crient, ou encore, lorsqu'ils miment une chasse des démons, de plusieurs mouvements de main au-dessus de la tête d'un animal domestique agité. Ces activités ici répétées sans profondeur religieuse et donc sans référence aux démons, prendront sens avec le temps ou seront retranscrites en mots par un parent qui les commentera.

La transmission des compétences thérapeutiques d'un don légitimé par des esprits ancestraux se retrouve également à l'âge adulte dans le cas de Ravao, la veuve de Raveloñandro qui sans avoir reçu aucun don mais seulement l'approbation et la demande de son époux sur son lit de mort, en attendant que son fils désigné acquiert le don. Elle n'a reçu aucune formation et son époux ne l'a informée de la mise sous tutelle de son don, qu'une fois à l'article de la mort et n'a donc pas eu le temps nécessaire à la formation<sup>453</sup>. Elle n'a pas l'autorisation de reproduire tous les gestes de son époux. Elle masse et baigne les malades qu'elle reçoit en se fondant uniquement sur sa mémoire des pratiques rituelles que menaient Raveloñandro. Le mimétisme est devenu son quotidien en attendant de Naina, son jeune fils, ne prenne le relai de son père, non plus par mimétisme mais par réception totale du don.

---

<sup>453</sup> Propos recueillis le 4 juin 2013 à Mahazengy, Fianarantsoa.



## ***Conclusion***

Ce chapitre nous a permis de mettre en avant les parallèles et les distinctions existants entre les épisodes initiatiques des guérisseurs *betsileo*, ainsi que les discrétions voulues par certains possédés (dont Julienne et Miora) lors des rituels d'installation des esprits. Les initiations ne sont possibles et effectives qu'après la reconnaissance des pairs, que sont les dirigeants du *fifohazana* ou les esprits familiaux et/ou aquatiques, selon le don en présence.

Dès lors, la position sociale du nouveau guérisseur évolue, mais elle évolue aussi à l'échelle familiale lorsque le conjoint supporte également les répercussions du statut religio-thérapeutique. Un flou est alors distingué pour certaines de ses positions, entre un *mpiandry* et un pasteur, entre un *vady tromba* (« conjoint du *tromba* ») et la réputation d'une spécificité thérapeutique.

Ce flou engendre un questionnement sur les guérisseurs, non plus partiellement dans l'institution (par le conjoint ou l'Église), mais à l'extérieur. Ces praticiens hors cadre ne sont consultés que dans le cadre de maux imprévisibles, jugés urgents, et dans la sphère très privée (familiale ou du *mpitaiza*, ici entendu comme un médecin de famille). Par exemple, les *taiza* (« celui-dont-on-prend-soin ») de Raveloñandro viennent rencontrer Ravao qui le remplace depuis son décès, tout en sachant qu'elle ne possède pas de don de guérison, mais par habitude et pour avoir un contact avec l'esprit de leur devin-guérisseur.

## *Conclusion de la deuxième partie*

En détaillant l'apparition des maux, la mise en mots des maux et leur gestion, nous avons encore élargi notre connaissance du champ religio-thérapeutique betsileo et ainsi complété la diversité des guérisseurs mentionnés dans la première partie, en revenant sur les initiations et les reconnaissances des pairs de ces guérisseurs.

Pour conclure sur ce point, la construction du lien par la divination ne peut se faire que lorsque le devin-guérisseur se pense par ses ancêtres ou par les entités en lien direct avec lui. Et ce, même si lors des rites initiatiques ou des discours sur les esprits privilégiés, les devins-guérisseurs mobilisent un vocabulaire indéterminé pour désigner des esprits pourtant socialement et géographiquement situés. Les objets divinatoires revêtent également ce caractère ambigu. Par exemple, le rêve est difficilement explicable dans le discours et le miroir reflète mieux lorsqu'il est bloqué par le kaolin. Les devins-guérisseurs eux-mêmes peuvent présenter ces critères : les périodes de cécité de Thérèse et ses graves problèmes de vue, en font une devin-guérisseuse particulièrement clairvoyante.

Nous observons également, non seulement une verticalité des territoires, l'eau et ses esprits sont en dessous et la Surnature et les ancêtres sont en dessus ; mais aussi une horizontalité des liens relationnels et rituels, créant un lien relationnel équilibré. Le face-à-face des devins-guérisseurs avec les esprits est la preuve d'une distance entre eux et leurs patients et la verticalité des relations crée une hiérarchie et impose une proximité, permettant la cohérence de ces liens sacrés.

D'un autre côté, les malades font face à des pratiques conflictuelles où les esprits bénéfiques des uns peuvent devenir les démons des autres, et sont contraints de jongler avec les pratiques et les discours afin de les rendre compatibles. Cependant, les conflits religio-thérapeutiques ne s'opposent pas à une harmonie sociale mais composent plutôt un accommodement du religieux, présent en filigrane des conflits interreligieux.

Il faut se défaire des descriptions classiques et catégorisées fournies par les acteurs du religieux pour saisir les dynamiques du champ religio-thérapeutique. Nous pouvons alors conclure que l'acceptation de l'appel reçu par les guérisseurs en devenir peut être socialement plus approuvable lorsque les esprits ancestraux sont ancrés dans le local, la région betsileo, ou encore dans le contexte du mouvement de Réveil, lui-même inscrit à Soatanàna, plutôt qu'en

cas de possessions *tromba*, difficilement tolérable dans une région où elles sont rares et donc potentiellement inadaptées.

Cette logique d'acceptation de la diversité des pratiques de soins et du recours à une grande diversité de guérisseurs, fait écho à la possibilité d'être guéri, ou du moins, d'entamer un processus de guérison en recevant des soins des mains d'un guérisseur sans légitimité mais en qui les malades peuvent placer une confiance due à un rapport de proximité, voire d'intimité, préétabli, mais aussi en connaissance de sa proximité avec des guérisseurs et/ou des esprits confirmés.

Nous avons désormais toutes les informations nécessaires pour poursuivre le développement de cette thèse vers la complexité et les logiques des agencements du religio-thérapeutique betsileo.



### III<sup>ème</sup> PARTIE

## AGENCEMENTS DU RELIGIO-THÉRAPEUTIQUE

« Misy Andriamanitra iraika.  
Tsy maninona catholique na protestant na ny razana ! »,  
« Il n'y a qu'un seul Dieu.  
Catholique, protestant ou les ancêtres, ça ne fait rien ! »  
Solo, Antamponjina (Fianarantsoa), 2007.

Figure 33. Recensement de Julien, Idanda, juin 2013

Figure 34. Carte de membre de l'association, ANTM de Sainte, Ambodirano, août 2011

Figure 35. Carnet de santé d'Hasina annoté au retour d'une consultation à la grotte, Beravina, mars 2010

## ***Introduction de la troisième partie***

Certains agencements demeurent secrets, mais d'autres sont officiels ou officieux, comme le démontrent les clichés choisis en ouverture de cette partie. Les documents fournis aux guérisseurs par les centres de santé de base, les cartes de membres d'associations de « tradipraticiens » ou les carnets de santé remplis par les guérisseurs en sont autant d'exemples.

Cette troisième partie met en perspective les collaborations, les conflits ou encore les constitutions de réseaux au sein du champ religio-thérapeutique betsileo. Les stratégies discursives mobilisées par les guérisseurs visent, d'un côté à créer ou à renforcer des frontières entre les diverses guérisons (qu'elles soient religieuses et/ou biomédicales), et d'un autre côté, à stigmatiser *l'autre* thérapeute. Ces stratégies n'ambitionnent pas d'atteindre uniquement les concurrents mais aussi les malades. Cela se donne particulièrement à voir dans le cas du mouvement de Réveil et dans la relation des exorcistes aux exorcisés sur le plan du rapport post-exorcisme des nouveaux guéris face au mouvement du *fifohazana* (voir chapitre 7).

Une entrée de cette partie par des aspects spatiaux *a priori*, inexistant dans les discours des divers acteurs de notre champ d'intérêt, pourrait sembler inadaptée, cependant nous allons établir les stratégies de recherche d'une singularité betsileo, et de création d'une proximité entre les guérisseurs et leurs patients. Cette proximité est uniquement possible par le recours à des codes socio-religieux ancrés dans une échelle micro-locale (voir chapitre 8), entre le village ancestral et le village de Soatanàna, pour simplifier le terrain ethnographique de cette recherche.

Les stratégies discursives mises en place jouent de nombreux arguments dépassant le dialogue direct entre les guérisseurs et leurs patients. Des attaques physiques et/ou sorcellaires rentrent en compte, des échanges entre le religieux et le biomédical engagent également des rapports pris entre collaboration gênée, et manipulations de symptômes et de vocabulaires communs. À cela s'ajoute le recours à des moyens médiatiques, à une échelle locale voire nationale par réputations et voies de presses écrites ou télévisuelles (voir chapitre 9). Ces moyens accentuent la réputation par une plus grande diffusion, qu'elle soit positive ou négative.

## Chapitre 7. Réseaux et frontières entre les acteurs du religio-thérapeutique

### *Introduction*

Entre des visions antagonistes et des conflits interconfessionnels mettant la société sous tension, les modalités de recours religio-thérapeutiques (d)énoncent les impacts négatifs des aspects d'une guérison religieuse, pour vanter ceux d'une autre, *a priori*.

Les performances discursives sont un des opérateurs mis en œuvre dans une optique concurrentielle. La réputation, fondée sur les discours tenus sur un guérisseur, est toujours un élément essentiel à partir duquel se construit la relation de clientèle, nécessaire à l'activité des guérisseurs. Le clientélisme est le moyen par lequel un guérisseur peut asseoir sa légitimité, et par conséquent, il est un invariant de l'activité médiumnique. La construction de ce discours visant à fidéliser une clientèle satisfaite, se forge par la dépréciation d'autres guérisseurs concurrents. Ce type de stratégies discursives se développe tant entre les devins-guérisseurs et les exorcistes du *fifohazana*, qu'entre les représentants de la biomédecine et les guérisseurs dits « traditionnels » ou encore entre ces devins-guérisseurs eux-mêmes. Les rivalités existent donc à la fois, entre les divers catégories de soins, mais aussi au sein même d'une des branches de la sphère religio-thérapeutique.

Le contexte socio-historique malgache a élaboré cette atmosphère de concurrence entre des prêtres chrétiens ou les acteurs du religieux « traditionnel » dans un premier temps, pour se déporter vers les guérisseurs. De ces concurrences, sont nées des stratégies de revitalisation et/ou de valorisation des pratiques, mais aussi parallèlement de dépréciation des concurrents.

### **7.1. Stratégies discursives et stigmatisations**

#### ***a. Politique de Santé officielle et rationalisation de la biomédecine : valorisation de la phytothérapie et diminution de la charge sacrée***

La désacralisation produite par les souillures opérées par les cueilleurs non-initiés n'est pas l'unique modification apportée à l'objet sacré que sont les plantes. Parallèlement à ces usages, il est également considéré comme un objet scientifique et médicalisé dont les enjeux se situent en dehors de la conception magico-religieuse. Ainsi, la plante est manipulée non plus selon une charge symbolique mais d'après une charge efficace biomédicale : il s'agit de valoriser les bienfaits des plantes médicinales selon leurs composants actifs. L'enjeu se situe au niveau international avec la politique de l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) qui incite les

politiques nationales, notamment celles des pays d’Afrique, à développer la médecine par les simples et à considérer les « tradithérapeutes »<sup>454</sup> dans le système de soin public pour mieux couvrir les besoins en matière de santé.

Depuis les années 1970, l’OMS promeut les médecines traditionnelles en fondant l’aspect symbolique de celles-ci dans les bienfaits de la phytothérapie. On remarque ainsi que du concept de médecine traditionnelle se dégage une définition particulièrement floue : « la catégorie de ‘médecine *traditionnelle*’ n’est néanmoins ni univoque, ni unifiée, et la définition de l’OMS (qui inclut pêle-mêle les thérapies ritualistes de type ‘magique’ et les systèmes herbalistes) brille surtout par son indéfinition » (Obadia, 2007b). Jean-Pierre Dozon parle d’une « opération de réduction » (1987 : 12), l’ainsi OMS et l’État malgache enferment la médecine traditionnelle dans une « image stéréotypée, normalisée » (*ibid.*). Dans cette optique, la plante est manipulée comme un objet scientifique et bénéficie d’une reconnaissance. Cette dénaturalisation découle de la gestion des plantes dans leur aspect phytothérapique. La valorisation des plantes par la biomédecine et par la politique de santé publique, permet de maintenir en partie la légitimité du statut de devin-guérisseur en tant que manipulateur privilégié des plantes et détenteurs des remèdes phytothérapiques. Ainsi, il peut véhiculer un discours sur son savoir favorisant la pharmacopée et non plus, le culte aux esprits dans son ensemble (Burguet et Legrip-Randriambelo, 2014, à paraître).

Un autre moyen pour les devins-guérisseurs de s’inscrire dans le discours considéré comme « biomédical et moderne » de l’OMS est d’adhérer à une des nombreuses associations de devins-guérisseurs malgaches. Ces associations sont généralement créées par des guérisseurs de Tananarive, où elles prolifèrent<sup>455</sup>. À Fianarantsoa, en revanche, elles sont très rares et ne sont pas remarquable, contrairement à leur positionnement à Tananarive, où « dans certains quartier [...], on voit des pancartes de cette association<sup>456</sup> devant les maisons des devins-

---

<sup>454</sup> Terme générique utilisé par l’OMS et le ministère de la Santé malgache.

<sup>455</sup> Sophie Blanchy *et al.* remarquent dans leur étude menés en Imerina, que « tous les experts rencontrés nous ont cité une association à laquelle ils appartenaient ou dans laquelle on voulait les faire entrer » (2006 : 375).

<sup>456</sup> FZMMRA, *Fikambanan’ny Zanadrano, Mpitsabo ary Mpikaroka momba ny Raoka Andro*, l’Association des Possédés, Guérisseurs et Chercheurs en matière de Médecine Traditionnelle. Notons entre autres, FZMMRA, Association des Possédés, Guérisseurs et Chercheurs en matière de Médecine Traditionnelle, *Fikambanan’ny Zanadrano, Mpitsabo ary Mpikaroka momba ny Raoka Andro* (Rakotamalala *et al.*, 2001 : 77) ; FMRMA, Association de guérisseurs par les plantes de l’Avaradrano, *Fikambanan’ny Mpanasitrana amin’ny Raokandro Malagasy an’Avaradrano* (Rakotamalala *et al.*, 2001 : 205) ; SFMM, Union des travailleurs malgaches, *Syndika Firaisan’ny Mpiasa Malagasy* et sa branche SMMM, Branche des guérisseurs malgaches et chercheurs, *Sampana ny Mpitsabo Malagasy sy Mpikaroka* (Blanchy *et al.*, 2006 : 378-379) ; FAFI, Association du district de Iharanandriana Behenjy, Coutume traditionnelle, *Fikambanan’ny Faribohitra Iharanandriana, Vakoka nentin-drazana*, (Blanchy *et al.*, 2006 : 380), FIZAMMA, Union des « enfants de l’eau » [pratiquants] et guérisseurs malgaches, *Fiombonan’ny Zanadrano Mpitsabo Malagasy* (Blanchy *et al.*, 2006 : 382).



guérisseurs » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 77). Certains de mes interlocuteurs ont été visités par des représentants d'associations de ce type pour solliciter une inscription dans une des associations. Ce fût le cas de Raveloñandro qui remarque :

« il y a des gens qui sont venus pour se soigner, ils devraient donner de l'argent et ils veulent faire crédit. Ils disent qu'ils payeront après, par exemple 25 000 [francs malgache]<sup>457</sup> et quand ils commencent à aller mieux, après un mois, deux mois, je revois ces personnes et je leur demande l'argent, et eux, ils demandent : 'où est le papier ?' ! [document officiel de guérisseur fourni par l'État ou une association] Et ensuite, ils amènent la police parce que je n'ai pas de papier. C'est ça ce qui se passe ici. La police m'amène au poste, mais il y a rien, ça ne me fait pas aller en prison. Après je sors, on me relâche comme ça. On est des docteurs [dokotera], il y a même des choses que les docteurs [en médecine] disent ne pas savoir et que nous, on sait ! »<sup>458</sup>.

En effet, certains devins-guérisseurs prennent leur carte de membre par crainte d'être accusé de sorcellerie sans la possession de celle-ci ; « de là leur intérêt à adhérer aux associations de *mpitaiza* qui constituent avant tout un syndicat de défense corporatif. Par ailleurs, l'utilisation de remèdes *vazaha* est présentée comme une garantie technique » (Blanchy *et al.*, 2006 : 361). Malgré ce risque, parmi les devins-guérisseurs rencontrés à Fianarantsoa et dans ses environs, seuls deux ont choisi de s'inscrire auprès d'une association et/ou de l'État. Sainte l'a fait après avoir été convaincu par le discours d'un des représentants envoyé par le ministère de la Santé pour faire un recensement et qui lui a présenté l'ANTM, Association Nationale des Tradipraticiens Malgaches<sup>459</sup>, *Fikambanam-pirenen'ny Mpitsabo nentim-paharazana eto Madagasikara* (cf. fig.34)<sup>460</sup>. Quant à la volonté de Julien, elle relève plutôt de la crainte mentionnée ci-avant. Ces activités de *mpiandry hors norme* lui valent une réputation ambiguë. Lors des consultations, il ne présente pas sa carte de membre de l'association mais son recensement ministériel et les tableaux récapitulatifs<sup>461</sup> des malades qu'il reçoit mensuellement et dont il fournit une copie au CSB II (Centre de Santé de Base, Niveau II) du quartier de Manaotsara. L'ambiguïté de Julien par rapport à ces pratiques l'a en revanche poussé à refuser l'adhésion à une association dirigée par des pasteurs :

« quand j'étais à Tanà<sup>462</sup>, par rapport aux miracles que j'ai fait, ils voulaient me garder avec eux, mais je n'ai pas voulu. Il y a des pasteurs parmi les responsables. Je ne supporte pas leur

<sup>457</sup> 5000 ariary, environ 1,50 euro.

<sup>458</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 29 avril 2010 à Ambalatambiña Mahazangy.

<sup>459</sup> Voir le document de recensement de Sainte en annexe 9, p.527.

<sup>460</sup> « Organisé par le Ministère de la santé, sous l'égide de l'OMS/Madagascar, le Comité mixte d'étude de la médecine traditionnelle tint un premier atelier à Ankadikely Ilafy, du 25 au 27 mars 1997, destiné à écrire les statuts de l'Association nationale des tradipraticiens malgaches (ANTM) » (Corrèges, 2014 : 181).

<sup>461</sup> Voir le document récapitulatif rédigé par Julien en annexe 8, p.526.

<sup>462</sup> Diminutif pour la ville de Tananarive.

*fombafomba*<sup>463</sup> [« coutumes héritées des ancêtres », « manières de faire »<sup>464</sup>], leur façon de procéder. Pourtant à ce moment, au niveau des soins, j'étais deuxième ou troisième dans la liste ! »<sup>465</sup>.

La singularité des pratiques de soin de Julien ne lui permet pas de s'inscrire pleinement dans le mouvement du Réveil, mais il peut malgré tout s'inscrire comme « tradipraticien », selon les termes de l'association.

Le ministère de la Santé, via le CSB II, répertorie sur le document d'inscription (cf. fig.33) : les coordonnées postales, le nom et la date de naissance, puis le niveau d'étude du guérisseur, sa religion (chrétien, musulman, *sampy* [« palladiums »] ou autre) et sa profession. Le questionnaire est ensuite axé sur le don et les pratiques de soin : son initiation par envie, héritage, désignation (*tendry*) ou apprentissage, puis l'année de prise de fonction, les éléments utilisés lors des soins (éléments naturel, animal, minéral ou autre), la préparation des remèdes (bouilli, trempé, frotté, pilé, pressé<sup>466</sup> ou autre). La suite du questionnaire mentionne les mélanges d'éléments tels que le sel gemme, l'huile, le miel, le sucre ou le rhum, à cette question Julien répond ne pas en utiliser or il manipule le sucre et l'huile. Le guérisseur doit ensuite énumérer les interdits qu'il respecte, et les soins qu'il pratique selon les maux : traitement de tous les organes, les maladies féminines, les maladies masculines, les accouchements, les fractures, les morsures d'animaux, les maladies infantiles, les foulures, les blessures, les brûlures, les maladies de peau ou d'autres types de soins ; ici, Julien a coché toutes les options, en précisant qu'il masse et prie pour chacun des cas. La quantité de malades reçus est ensuite abordée, premièrement par jour, puis par semaine, ainsi que l'âge et le sexe des malades, et enfin, les périodes et fréquences des maladies par saison. Le questionnaire se termine par l'inscription ou non du guérisseur dans une association, puis du nom de celle-ci. Julien a jouté en bas de page, son numéro de téléphone.

Déborah Corrèges résume le procédé administratif d'intégration à l'ANTM :

« pour être recensé et ainsi officialisé par le Ministère de la santé, le tradipraticien doit rendre un dossier d'enregistrement composé de quatre pièces justificatives : 1) l'attestation d'adhésion à l'une des associations agréées par le SPMT, délivrée par le président d'association, 2) une fiche de recensement remplie par le tradipraticien et signée par le médecin-inspecteur de son secteur, 3) une attestation d'exercice remplie et signée par le chef

---

<sup>463</sup> La duplicité du terme *fomba* permet ici de l'atténuer. Il prend alors une forme orale, moins chargée symboliquement.

<sup>464</sup> Définition du terme *fomba* proposée par Sophie Blanchy *et al.*, 2006 : 504.

<sup>465</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 juin 2013.

<sup>466</sup> Sur le document, le terme inscrit est *fihazana* qui signifie la chasse, dans le contexte de la préparation des remèdes, il s'agit plutôt du terme *fiazana* qui évoque l'action de presser quelque chose.

de quartier (*fokontany*) où habite le tradipraticien et, enfin, 4) l'attestation d'adhésion à l'ANTM délivrée par le président de l'ANTM » (2014 : 216).

Les deux devins-guérisseurs parmi mes interlocuteurs, ayant choisi d'être répertoriés par les associations et l'État, sont ceux qui ont une position inadaptée à la région betsileo et à ses codes religio-thérapeutiques. Sainte est une possédée *tromba*, là où il n'y en a pas, et Julien est un *mpiandry* solitaire, là où les préceptes de Rainisoalambo ne l'autorisent pas. Ainsi,

« il est intéressant de voir de quelle spécialité se réclament les associations, comment elles qualifient la compétence des experts rituels, compte tenu des catégories professionnelles existantes. Leurs noms font référence aux activités de guérisseurs, d'utilisateurs de plantes, aux méthodes et à l'héritage reçus des ancêtres, ou simplement à la région limitée qu'elles prétendent représenter et contrôler. Elles cherchent à se faire reconnaître auprès du ministère de la Culture ou celui de la Santé. Une seule association utilise un vocabulaire plus religieux dans son nom, l'« Association des croyants dans les coutumes et le *hasina* malgache » (*Fikambanan'ny mpino ny fomba amankasina malagasy*) » (Blanchy *et al.*, 2006 : 376).

Nous voyons comment le discours et les statuts des associations de tradipraticiens malgaches valorisent, à la suite de l'OMS, les plantes et les manipulations physiques, omettant les aspects religieux.

## ***b. Attaques du mouvement de Réveil : un processus de diabolisation des esprits***

### ***b.1. (Re)création de correspondances***

« Ce sont des esprits avec un petit 'e' ! »<sup>467</sup> remarque Daniel, en tant que *mpiandry*, en évoquant les esprits ancestraux et de la nature mobilisés par les devins-guérisseurs en comparaison avec le Saint Esprit.

André Mary note les réponses apportées par les « entreprises prophétiques » en général, auxquelles peut être comparé le mouvement de Réveil malgache :

« une attente pragmatique de réponse aux malheurs et aux maux du temps présent et aux problèmes du quotidien (maladie, échec, chômage, etc.), une attente à laquelle les Églises missionnaires ne répondaient pas – tout du moins selon le schéma persécutif dans lequel les sujets les formulaient (sorcellerie) – tout en diabolisant les recours traditionnels du fétichisme et des cultes ancestraux. La force de l'Esprit Saint s'impose comme le vrai recours face à l'action maléfique du monde des esprits » (2008 : 12-13).

À Madagascar, les esprits sont diabolisés dans le discours chrétien en général, et dans celui des *mpiandry* en particulier. Nous savons déjà qu'ils ne sont pas niés pour autant par les membres du mouvement de Réveil ; la diabolisation passe par une désymbolisation à l'aide

---

<sup>467</sup> Propos recueillis le 28 avril 2010 à Batarevola, Fianarantsoa.

des codes mobilisés par les devins-guérisseurs. Cette désymbolisation est mise en place dès les premiers travaux d'ethnologie missionnaire (Raison, 1978 : 528). Il s'agit de dissocier ou défaire les esprits de leurs caractéristiques (bénéfiques et de puissance religio-symbolique). Ce procédé engage aussi des (re)créations de correspondances entre les divers esprits et les démons tels que le christianisme les entend, ou encore avec la sorcellerie. À Madagascar, la mission protestante a été la principale actrice de ce « processus de désymbolisation » (*Ibid.* : 533).

Dans le contexte du mouvement de Réveil malgache comme dans celui de l'Église Universelle de Royaume de Dieu au Brésil, « l'exorcisme, [...] dans lequel le diable assume une identité spécifique qui est mise en contexte, a rendu possible le transit des entités afro-brésiliennes vers un univers évangélique déterminé, où elles surgissent rituellement sous forme de malheurs dans les divers cultes de libération » (De Almeida, 2003 : 268). Nous observons également dans le contexte malgache, une manifestation rituelle de la diabolisation des entités,

« cette intégration n'est pas une simple trouvaille des pasteurs et des évêques, mais une pratique qui a progressivement acquis une forme fixe et élaborée. Elle est le résultat des activités de toute la collectivité et, principalement, des expériences religieuses préalables des fidèles, qui ont trouvé de nouvelles significations dans les temples de l'IURD » (*Ibid.*).

D'ailleurs, dans le cas des « séances de possession *tromba*, par exemple, les esprits sont d'abord réidentifiés comme un démon ou Satan »<sup>468</sup> (Sharp, 1993: 259) par les membres du mouvement de Réveil. En somme, dans le parcours thérapeutique, « à la négociation ancestrale succède souvent le combat antidémoniaque » (Rahamefy, 2007 : 153). Ainsi, comme au Brésil, « après avoir été canalisés dans le dualisme chrétien les différents noms des entités se réduisent au seul nom de Satan » (De Almeida, 2003 : 261).

La diabolisation des esprits est une mission, dont les *mpiandry* et les pasteurs protestants, se sont faits les émissaires. Thérèse a, un jour d'avril 2007, reçu la visite du pasteur luthérien d'une paroisse protestante située au Nord de Fianarantsoa. Le pasteur lui a offert une Bible, que la devin-guérisseuse a refusée, avant de lui tenir un discours répréhensif. Thérèse retranscrit les propos du pasteur : « toi, tu dois faire un travail plus clair pour soigner les gens ! Tu ne dois pas faire le mal ! »<sup>469</sup>. Thérèse poursuit en relatant l'énervement du pasteur qui lui reproche de « faire le mal » en priant les ancêtres, « il dit que ma façon de prier n'est

---

<sup>468</sup> Traduction personnelle.

<sup>469</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 15 mai 2007 à Anjaninoro.

pas vraie ! »<sup>470</sup>, dit-elle. La nuit suivante, les esprits ancestraux de Thérèse lui ont communiqué leur mécontentement contre la réaction belliqueuse du pasteur, et, lui ont ordonné de retourner à sa rencontre. Suite au second entretien entre la devin-guérisseuse et le pasteur, où elle lui a clairement intimé de ne plus revenir s'enquérir de sa façon de travailler et de prier, Thérèse conclut en riant : « il n'est jamais revenu ici ! Il a peur ! Ha oui ! »<sup>471</sup>.

Julienne, quant à elle, me raconte un évènement entre un prêtre catholique (*mompera*) missionnaire et son grand-père maternel, lui aussi *ombiasa* et de qui elle tient son don de guérison. Ce récit évoque le hameau ancestral à Ambodirano, où vivait Andriamalazavola, son grand-père, et où Julienne s'est installée :

« avant, il y avait un prêtre, un *vazaha* [« étranger »], qui voulait visiter ce *vala* [« enclos à zébus » ; « village » en *betsileo*]. On disait d'ici que c'était un *vala maty* [« village mort »], *vala matin'Andriamalazavola* [« le village mort d'Andriamalazavola »], on disait *vala maty* parce qu'il n'y a plus de bœufs, ni personnes, alors on disait *vala maty* et Andriamalazavola, c'est le propriétaire. *Vala matin'Andriamalazavola*, c'est le nom de mon grand-père. Ce prêtre peut-être qu'il voulait... ce prêtre voudrait faire un exorcisme alors il est venu ici avec son cheval, il est venu ici pour faire ça. Et il n'a pas trouvé le chemin, il n'a pas pu trouver le chemin ! Alors il a erré, erré et erré, puis des gens l'ont aperçu et lui ont demandé : 'qu'est-ce que tu fais ici *mompera* [« curé », du français « mon père »] ?' et il dit : 'ha, je voudrais seulement regarder, visiter le *vala matin'Andriamalazavola*', alors les gens disent : 'tu ne peux pas y entrer... Nous te proposons de partir au lieu d'insister pour venir là-bas !'. Parce que peut-être aussi les gens comprennent qui il est et ce qu'il est capable de faire ce prêtre [*sous-entendu* : l'exorcisme de la salle de soin d'un devin-guérisseur] ! Il a une idée contre mon grand-père et c'est pour ça que les *fanahy* [« esprits »] le bloquent ! Parce qu'il voulait exorciser pour enlever les ancêtres [*razana*]. Et tu sais aussi, il voulait vérifier la fondation, la personne qui a fait les fondations ici, c'est quelqu'un de puissant. C'est-à-dire très fort aussi pour protéger ce qu'il a fondé ! »<sup>472</sup>.

Julienne relate également son expérience face aux exorcistes du mouvement de Réveil,

« les *mpiandry* sont très pieux et les *mpanajary* [« devin-guérisseur »], c'est très différent. Souvent, les *mpiandry* ou les *mpivavaka* [« qui va à la messe », « fidèle au culte »] contredisent les *ombiasa*. C'est à dire que pour eux, prier Dieu, c'est le plus efficace et le plus important, et les *fomba gasy* [« coutumes héritées des ancêtres », « manières de faire »<sup>473</sup> *malgaches*], ce n'est rien ! Pour eux, ça n'a pas de sens... C'est-à-dire que les *mpivavaka* insultent les *ombiasa* ! Chacun a son chemin et il faut accepter son chemin »<sup>474</sup>.

Julienne insinue par cette dernière phrase que le contact entre les divers guérisseurs n'est ni conseillé ni productif.

---

<sup>470</sup> *Idem.*

<sup>471</sup> *Idem.*

<sup>472</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 7 mars 2007 à Ambodirano.

<sup>473</sup> Définition du terme *fomba* proposée par Sophie Blanchy *et al.*, 2006 : 504.

<sup>474</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 15 mai 2010 à Ambodirano.

Les exorcistes du mouvement de Réveil véhiculent ce discours d'incompatibilité lors des prêches dans le cadre privé et des homélies dans le cadre cérémoniel. Ils préconisent, par exemple, dès l'arrivée d'un malade au *toby* (« camp », centre d'accueil pour les malades) une fouille de ses bagages, suivie d'un interrogatoire ayant pour but de lui faire avouer le recours à des devins-guérisseurs et leur éventuelle possession de charmes. Si le malade possède des protections ou des remèdes, ils seront immédiatement brûlés au son des cantiques.

Dès sa création par Rainisoalambo, le *fifohazana* a prôné le renoncement aux pratiques des devins-guérisseurs et aux éléments constituant les cultes rendus aux esprits, créant ainsi d'infranchissables frontières entre les croyances. À l'inverse, et malgré son émergence au sein de la mission protestante norvégienne, le mouvement de Réveil progresse dans les missions protestantes françaises sans se soucier du respect des « frontières entre missions » pourtant bien établies jusqu'en 1975, aux vues des concurrences entre ces dernières, mais pense plutôt « Madagascar dans son intégralité » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 122).

La présence et la persistance des discours religieux, entraîne un « glissement de la compétence, socialement déterminée, à la performance, socialement déterminante » (Obadia, 2009b : 93). Le mouvement observé place les stratégies mises en œuvre par les acteurs du religieux comme contenant des mécanismes mobilisés et facilitant leur compréhension, plutôt que comme un contenu de rapports sociaux. La réalité devient un discours *sur* le réel, socialement situé, lorsque le prêche des pasteurs et des exorcistes face à l'assemblée du temple ou de la structure d'accueil des malades (*toby*) met au cœur du texte le recours aux devins-guérisseurs, et construit ainsi des parallèles entre les écritures bibliques, le culte des ancêtres et la présence des démons. Ce phénomène a également été repéré dans les discours tenus par les exorcistes dans le cadre familial privé en de nombreuses occasions. Particulièrement lorsqu'il est question du choix d'une cure thérapeutique à suivre, comme le souligne Daniel en dépréciant les esprits face au Saint Esprit.

Lorsque Tarsule raconte la maladie de sa belle-mère, elle n'utilise que le terme *devoly* (« démons »), alors qu'elle donne une définition rappelant les possessions *tromba* (respect d'interdits, changements de ton, d'accent et de personnalité, etc.). De même, la soumission de son beau-père à ses ancêtres familiaux est pour elle, une manifestation démoniaque. « Au début, sa vie était bien mais, après, il est devenu leur esclave [*andevozina*, « qu'on-traite-en-esclave »]. Les *ombiasa* sont les esclaves des *fanafody* [« remèdes »], l'esclave des *devoly*.

Au début, tu dis : ‘ha sa vie est bien ! Il a plein d’argent !’ »<sup>475</sup>. Elle effectue ici non seulement une correspondance entre les démons et les charmes mais plus encore, elle les mobilise comme des synonymes. Cependant, elle accepte malgré tout, leurs compétences sans oublier de mentionner leur défaut et leur naïveté : « mais quelque fois, ils peuvent quand même guérir certaines maladies, hein ! Mais ils font ça pour chercher de l’argent. Ils arnaquent ! C’est comme ça les *ombiasa* ! ». Et poursuit à propos de son beau-père : « il croit que c’est grâce aux *fanafody* qu’il va augmenter le nombre de ces zébus. Il cherche des *fanafody* pour que les voleurs ne les volent pas. Il cherche aussi des *fanafody* quand il est malade, il croit que ça va le soigner. Et tous ces *fanafody*-là, il les garde bien chez lui. Pourtant, ça ne l’a pas soigné. En retour, les *devoly* l’ont fait souffrir »<sup>476</sup>.

Dans le contexte malgache, il est postulé que « l’argumentaire de ces hommes et femmes de la parole développe un message, une pratique, opposés terme à terme à ceux des cultes ancestraux » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 122). La représentation du mal et de la souffrance sociale est déplacée, de la demande faite aux esprits à l’expulsion du démon comme mode de guérison. Les exorcistes chrétiens, quels qu’ils soient, diabolisent les esprits et « la satanologie apparaît-elle souvent liée à des notions de santé, de maladie et de guérison : la guérison est une forme de salut et le salut, une victoire contre le Diable » (Blanes, 2008 : 89), et donc contre les esprits ancestraux ou de la nature, énoncées comme leur personnification, pour le cas malgache.

Dans le contexte himalayen, les dieux du sol et les démons des mondes souterrains sont indissociables, à la fois bénéfiques et maléfiqes (Toffin, 1987 : 96). Dans notre cas également, les esprits vus par les devins-guérisseurs et par les exorcistes possèdent ces deux caractères opposés, dans une même entité. Si les membres du mouvement de Réveil ont pu voir les esprits comme des démons, voire les transformer en démons, c’est du fait de leur propension à avoir ce statut ambigu (à la fois bon et mauvais). Leur pendant bénéfique est rapidement mis de côté, au profit de l’aspect négatif de ces entités qui devient utilisable car, comme au Népal, « on les vénère parce qu’on les craint, on les craint parce qu’elles font le mal autant que le bien » (*Ibid.* : 87).

Les esprits deviennent l’élément interstitiel ou de liminarité entre les guérissons religieux et les points de vue des divers guérisseurs au regard des malades, pour qui, les punitions

---

<sup>475</sup> Traduction d’un extrait d’entretien réalisé le 11 septembre 2011 à Antamponjina.

<sup>476</sup> *Idem.*

ancestrales, les attaques démoniaques ou sorcellaires ont des conséquences similaires à traiter impérativement.

*b.2. Daniel, le sorcier et la femme nue : les exorcistes face aux représentations de la sorcellerie*

Le *mpamosavy* est littéralement, l'« agent de la sorcellerie » (Rakotomalala, 2006 : 230). Souvent perçue comme une femme dans les discours populaires, la sorcière vit seule et possède un serpent, un chat sauvage et/ou un hibou, représentant les symboles de la sorcellerie (Rakotomalala, 2006 : 242 ; Razafindralambo, 2008 ; Beaujard, 2009b : 262 ; entre autres).

Dépassons ce discours populaire pour nous intéresser au rapport de voisinage vécu par Daniel et sa grand-mère, Esther, avec Randevo, un devin-guérisseur qu'il nomme tantôt « *mpisikidy* » (« devin utilisant le *sikidy* »), tantôt « sorcier » (en français). Dans les années 1950, Daniel est alors âgé d'une dizaine d'années, et vit entre Fianarantsoa et Ambalavao où son père est pasteur FJKM (Église protestante réformée malgache) dans une paroisse luthérienne de campagne. Afin qu'il poursuive sa scolarité, le jeune garçon est envoyé à Fianarantsoa chez sa grand-mère, Esther, une *mpiandry* ordonnée à Soatanàna. Esther est veuve et elle vit dans une maison à étage dans la vieille ville où elle accueille donc, Daniel et certains de ses frères et sœurs en âge d'être scolarisés. Elle loue l'appartement du rez-de-chaussée de la maison à Randevo. Daniel me dresse le portrait de cet homme de manière flatteuse, ce qui est rare de la part des membres du mouvement de Réveil face à un devin-guérisseur. Randevo était un *andriana* (« noble ») *betsileo*<sup>477</sup>, ce qui est confirmé, selon Daniel, par la présence dans l'appartement d'un serpent vivant dans une panier (*sobika*) où Randevo dormait parfois en sa compagnie. Le sorcier avait également les facultés de le manipuler sans jamais courir le risque d'être mordu. Ce serpent est un *fanany* ou *fañano* qui, en région *betsileo*, désigne l'esprit d'un ancêtre pour les familles nobles<sup>478</sup>. Daniel remarque que « tous les sorciers travaillent avec des serpents comme animal de compagnie »<sup>479</sup>.

La proximité de la *mpiandry* et ses petits-enfants avec Randevo était mal compris par le voisinage. Daniel se souvient d'avoir entendu des voisines et paroissiennes questionner sa

---

<sup>477</sup> Ce point pose question, le nom du devin-guérisseur Randevo, formé du terme *andevo* « esclave » est ici associé à une ascendance noble.

<sup>478</sup> Nous y reviendrons dans le chapitre 10.

<sup>479</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 11 février 2010 à Bateravola.



grand-mère : « *Bebe* [« grand-mère »] Esther, pourquoi placez-vous vos petits-enfants dans la maison d'un *mpisikidy* ? »<sup>480</sup>. Daniel se réapproprie la question et y répond aujourd'hui lui-même : « je n'ai pas peur des *mpamosavy* parce que j'ai vécu avec ! Chacun fait son truc, j'ai d'autres chats à fouetter, je m'en fous ! »<sup>481</sup>. Dans le cadre de la paroisse ou des diverses réunions du mouvement de Réveil, Daniel mobilise ses connaissances en matière de *mpamosavy* (« sorciers ») comme une valeur ajoutée pour chasser les démons et pour contrer les actes sorcellaires. Il se justifie par une anecdote précise. Un jour où Randevo était absent, Daniel et ses frères et sœurs ont volés des légumes dans son potager pour les manger, or, les récits populaires mentionnent la peur des *mosavy* (« acte sorcellaire ») et donc la dangerosité de manger ce qui est préparé et/ou touché par un sorcier. Mais, les enfants ont consommé les légumes sans tomber malades. Daniel, à la suite d'Esther, commente : « Dieu nous a protégé parce qu'on ne croyait pas à ça ! C'est comme ça, le *fifohazana* ». Il ajoute que lorsque Randevo a appris le vol, il n'a entamé aucune répercussion car « il nous aimait bien. On était même amis, même si on n'avait pas les mêmes croyances », Daniel conclue : « la croyance, c'est le premier facteur de guérison ! »<sup>482</sup>. Randevo a par la suite, quitté la maison d'Esther, Daniel parle alors « d'une séparation avec regrets, même s'il était *mpisikidy* ». Après son départ, Randevo a été durement jugé par le voisinage, persuadé qu'il avait ensorcelé la fratrie de Daniel avant de partir, beaucoup de suspicieux sont venus voir les enfants, leur demandant : « vous êtes malades ? », mais Daniel et ses frères et sœurs répondaient : « non, on est triste »<sup>483</sup>.

Daniel me relate une autre expérience avec un *mpamosavy*. Il évoque ce récit dans le taxi-brousse qui nous mène aux festivités annuelles de Soatanàna, le 13 septembre 2011. Il y a plusieurs années, Daniel devait se rendre à Tananarive, il a alors entrepris un voyage de nuit depuis Fianarantsoa. Seul en voiture, en rase campagne, il a aperçu au détour d'un virage une femme éclairée par ses phares. Le doute et la peur s'installent chez Daniel, car il est dit que « la nuit appartient aux sorciers », qui sont aussi appelées *mpivoaka alina* : « ceux qui ont l'habitude de sortir la nuit » (Rakotomalala, 2006 : 243). Daniel freine et voit une femme nue, qu'il identifie immédiatement comme une sorcière rôdant dans la nuit. Au début du XX<sup>ème</sup> siècle, Henri Dubois décrivait les sorciers, les appelant aussi les *mpandeha alina* (« coureurs de nuit ») : « on les voit, le corps entièrement nu » (1938 : 909), poursuit l'auteur. Dès lors, le

---

<sup>480</sup> *Idem.*

<sup>481</sup> *Idem.*

<sup>482</sup> *Idem.*

<sup>483</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 11 février 2010 à Bateravola.

discours positif de Daniel concernant Randevo n'est plus applicable. Daniel s'est immédiatement enfermé dans sa voiture craignant même de croiser le regard de cette femme qui pourrait l'attirer et l'entraîner vers un tombeau (cf. chapitre 3.1.e.1.). Finalement, il a pu arriver à Tananarive, mais cette rencontre lui a laissé un amer souvenir et l'a gêné par rapport à son statut de *mpiandry*, censé être apte à contrer la sorcellerie et ses représentants.

Les deux expériences de Daniel avec la sorcellerie relatent l'ambivalence entre les rapports interindividuels et les discours rapportés par le mouvement de Réveil. Cependant, les conflits ne sont pas que l'apanage des *mpiandry*, les concurrences et jalousies entre les devins-guérisseurs sont aussi sources de recours sorcellaires.

### *c. Oppositions entre devins-guérisseurs*

Sainte, en tant que possédée *tromba*, se perçoit comme l'antithèse des *ombiasa*. Elle estime que le rapport direct des esprits aux malades exclu le charlatanisme : « *ny tromba miresaka direct* » (« les *tromba* parlent *direct* »)<sup>484</sup>. Elle poursuit en créant, à l'instar de Daniel et des *mpiandry*, une concordance entre les devins-guérisseurs et les sorciers. Selon Sainte, sa possession est un « don », un héritage (*lova*) à la différence de certains devins-guérisseurs qui, dit-elle, font un *tso-drano* (« aspersion d'eau » ; « bénédiction ») sur un tombeau ancestral (*fasana*). Le rapprochement avec le tombeau renvoie à la sorcellerie et à la proximité des sorcières avec les tombeaux, véhiculée par les récits populaires. Les devins-guérisseurs sont des intermédiaires entre les esprits et les malades et pourraient donc, mentir sur les diagnostics, les frais de soins, etc.<sup>485</sup>. Ainsi, « les institutions du 'culte de possession' (*tromba*) et des 'devins-guérisseurs' [...], sont la plupart du temps opposés à Madagascar comme ailleurs. Ces deux activités, en concurrence pour le traitement de l'infortune, s'opposent en effet par leurs dispositifs et leurs acteurs » (Mouzard et Gueunier, 2009 : 297).

Bien qu'extérieur aux tranches de possession, Donné tient également un discours radical à l'encontre des *ombiasa*. Il joue la naïveté et la méconnaissance des pratiques des devins-guérisseurs. Il évite soigneusement de mentionner son grand-père paternel Randriana Joseph, lui-même devin-guérisseur. Voyons la construction du procédé mis en place par Donné pour éviter les amalgames et se défaire de l'image de devin-guérisseur ou de sorcier que certaines rumeurs urbaines (fréquemment entendues à Fianarantsoa) lui attribuent :

---

<sup>484</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 29 mai 2013 à Ambodirano.

<sup>485</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 29 mai 2013 à Ambodirano.

« je n'étais pas encore allé chez un *ombiasa*... mais maintenant je regarde la réalité [*zavamisy*]. C'est-à-dire, je vais te raconter ce qui m'a intéressé dans tout ce que j'ai pu entendre. Il y avait un homme qui a dit qu'il y avait un certain Ramaria qui sait [*mahay, sous-entendu « devin-guérisseur » ou « sorcier »*]. Et on est allé là-bas. Quand je suis allé là-bas, c'était à Sahambavy [*village entre Fianarantsoa et Alakamisy Ambohimaha*], c'était ça mon but. Et j'ai demandé à *dadabe* la permission d'y aller. Et là, j'ai vu que c'était vraiment différent pour les *ombiasa* ! Ce sont des bois qu'on râpe. Et ils appellent quelqu'un et ils prononcent tous les noms des gens ! Peut-être que ce sont les noms des morts qu'ils prononcent, ou alors, ce sont des êtres humains [*Donné prend ici un ton ingénu*] ?! Je n'ai pas bien compris ce qu'il prononçait... Après qu'il ait fait ça, il met les sortes de poudre dans un papier et les gens le boivent. Mais pour *dadabe*, quand il y a des malades qui passent l'entrée de la grotte, il prie directement. Mais pour lui [*l'ombiasa*], il ne prie pas comme ça [*les mains paume contre paume*], mais il prie comme ça [*les mains superposées paume contre le revers de la main, parallèles au corps*]. *Dadabe* répond à ce que les gens disent et en même temps, il regarde ce qui défile sur la machine [*sous-entendu « l'ordinateur »*]. Il répond aux gens et il dit : 'tu as mal à ceci, tu as mal à cela', c'est comme ça pour nous. Avant de donner les médicaments, il prie d'abord. C'est comme ça. Pour lui, il n'y a pas de *tapakazo* [*« morceau de bois »*] qu'on gratte, ou il ne va pas appeler 'ho ! ha ! he !'. C'est ça qui différencie des *ombiasa*. Mais il y a des *ombiasa* qui peuvent soigner avec ça ! Ils sont puissants vraiment puissants [*mahery*] »<sup>486</sup>.

Donné tempère ses propos en valorisant finalement le don des *ombiasa*, qu'il concède comme étant assez proche du sien, mais regrette :

« on ne peut pas les critiquer parce qu'ils sont tous *masina*. Mais les choses qui ne rendent pas *masina*, les *ombiasa*, ils aiment trop ça [*il mime avec ses doigts l'argent*]. Par exemple, toi tu viens chez moi et je dis : 'donnes moi 250 000 fmg<sup>487</sup> !' et je pourrais te soigner, même s'il sait qu'il ne pourra pas faire ça ! [...]. Il mélange avec l'argent, le don que Dieu lui a donné, c'est ça qui les rend *tsy zary* [*« pas convenable »*]. Mais ça n'est pas le choix de Dieu. Il n'y a que ça qui différencie les *mpivavaka* [*« fidèles, assidus au culte », sous-entendu « dont lui et les dadabe »*] des *ombiasa*. C'est le seul défaut que je vois chez les *ombiasa*, ils aiment l'argent »<sup>488</sup>.

Il poursuit sur le même thème : « c'est ça l'erreur des *ombiasa* par rapport à Andriananahary [*« Dieu »*], c'est qu'ils aiment l'argent. Il n'y a personne qui n'aime pas l'argent, mais il faut une certaine limite : 'ha, vous pouvez me donner tout ce que vous voulez !' ou 'ha, donne ce que tu veux'. Il peut demander, mais par rapport au travail qu'il a fait, par exemple, si la personne est guérie »<sup>489</sup>.

Raveloñandro, quant à lui, évoque une attaque sorcellaire dont il a été la cible de la part d'un devin-guérisseur jaloux de sa puissance et de sa réussite (sociale et magico-religieuse). Le guérisseur me montre son bracelet protecteur en argent pourvu de deux perles de verres :

<sup>486</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010 à Igaga.

<sup>487</sup> 50 000 ariary, environ 15 euros.

<sup>488</sup> *Idem.*

<sup>489</sup> *Idem.*

« ils m'ont eu ! Ça [*les perles du bracelet*], avant elles étaient trois ! Mais, ils ont enlevé celle du milieu ! Ça a été automatique ! [*il claque des mains*] C'est quelque chose [*zavatra*] qui l'a pris. Il a quelqu'un qui m'avait fait un *mosavy* [« acte sorcellaire »]. Il a voulu me tuer, mais il n'a pas pu me tuer ce jeudi-là ! Il a enlevé celle qui était au milieu. Et je ne l'ai plus vue [*la perle*]. *Tay be* [« merde »] ! C'était des gars d'Andoharanomaintso<sup>490</sup> ! C'est le travail des *maizina* [« sombres », « ceux des ténèbres », « sorciers »]. Mais nous, on a un talent [*talenta*] ! »<sup>491</sup>.

Un an plus tard, Raveloñandro et moi discutons de son beau-frère et confrère, RaGilles. D'ordinaire conciliants lorsqu'ils évoquent RaGilles, le guérisseur et Ravao, son épouse, ont ce jour-là, joué avec une logique concurrentielle. Raveloñandro relate l'épisode de la maladie d'une femme, de son beau-père et de son beau-frère, soignés dans un premier temps, à l'hôpital de Fianarantsoa, puis par RaGilles avant d'arriver chez lui. Ravao le coupe : « lui, il ne sait pas faire ! »<sup>492</sup>. Le parcours de la malade aurait commencé par des conseils prodigués à son mari, selon Raveloñandro : « des gens lui ont dit : 'là-bas, il y a quelqu'un [*RaGilles*]' . Il a amené sa femme qui n'avait pas mangé depuis deux semaines. Mais c'est en sortant de chez moi, qu'elle a été *niafaña* [« soigné », *terme betsileo*] et en arrivant chez elle, elle a tout de suite cherché à manger du riz ! »<sup>493</sup>.

La concurrence entre les deux hommes, est forte, leurs patients connaissent leur relation de parenté et poursuivent facilement leur soin de l'un à l'autre, selon leurs maux et leurs motivations relationnelles. Raveloñandro conclue la discussion sur un ton ironique : « mais moi, je ne sais pas soigner [*ton ironique. rires*], hein ! Mais non ! Ce sont vraiment des *adidy* [« responsabilités » ; « obligations »] : Raveloñandro soigne ! [*Rires*] »<sup>494</sup>.

Ces conflits ou oppositions entre devins-guérisseurs ne s'observent pas chez les *mpiandry*, car ces derniers ne sont pas rétribués pour les soins qu'ils prodiguent ; excepté, dans de rares cas, par des cadeaux après que la guérison soit survenue.

---

<sup>490</sup> Commune rurale à une dizaine de kilomètres à l'Ouest de Fianarantsoa.

<sup>491</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 26 avril 2010 à Ambalatambiña Mahazangy.

<sup>492</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 29 avril 2011 à Ambalatambiña Mahazangy.

<sup>493</sup> *Idem.*

<sup>494</sup> *Idem.*

## 7.2. Relation de l'exorcisé au mouvement de Réveil

### *a. Dynamique de conversion post-exorcisme*

#### *a.1. Du zèle missionnaire à la conversion : but ou conséquence ?*

« Guérir avec les activités des *mpiandry*, ce n'est pas facile, mais c'est facile ! » dit Daniel. Pour lui, l'attitude est complexe : il faut être solide, garder une posture fixe, et d'autre part, « il suffit de dire, lire et prier la liturgie »<sup>495</sup>.

Daniel me rapporte sa réflexion sur la notion de guérison : « guérison, c'est un terme aléatoire, utilisé seulement par des prétentieux ! Plus ça va, plus je sais que les médecins soignent mais que Dieu guérit. C'est dans la Bible ! Nous [*les mpiandry*], on ne guérit pas, les gens guérissent tout seul »<sup>496</sup>. Daniel remet ainsi la puissance de guérison dans les mains de Jésus Christ et insiste sur l'importance de la foi dans la guérison : sans Dieu pas guérison, véhiculant ainsi un message, une pression à la conversion pour les malades comme une condition à leur guérison.

« Entre le début du XIX<sup>ème</sup> siècle et la première guerre franco-merina (1883-1885) », les récits des missionnaires « se concentrent en général sur la démarche de conversion aux dépens d'une réflexion plus générale sur un territoire plus vaste, plus neutre, qui serait celui de l'acculturation » (Raison-Jourde, 1991 : 4). Aujourd'hui, les conversions issues de soins par le recours au mouvement de Réveil et à l'exorcisme, se basent en général sur les confessions, qui diffèrent alors de la recherche perpétuelle d'une causalité extérieure aux maux, caractéristique obligée des diagnostics des devins-guérisseurs. La conversion a été une des nouveautés incluses aux soins proposées par le *fifohazana*. Le péché, les fautes et/ou le mal-être individuel dus à la présence des démons sont les causes du mal, bien que pour les malades, les discours sur les maux sont les mêmes dans tous les secteurs des guérisons religieuses. Les malades n'envisagent alors pas nécessairement une conversion. Pour Seth Rasolondraibe, l'emploi du terme de « conversion » n'est pas adapté au mouvement de Réveil.

« Rainisoalambo et les autres revivalistes n'emploient pas le terme 'converti' ou 'born again' pour désigner ceux qui ont adopté le christianisme en abandonnant le système cosmogonique malgache. Rainisoalambo lui-même a promu les termes '*mifoha*' (réveillé), '*mpifoha*' (celui qui est réveillé ou revivaliste) et l'expression '*mpianatry ny Tompo*' (disciples du Seigneur). Ce qui implique que pour les revivalistes malgache, d'après un passage de l'Épître aux

---

<sup>495</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 11 février 2010 à Bateravola.

<sup>496</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 15 mai 2010 à Bateravola.

Ephésiens, les ‘non convertis’ sont plutôt des ‘morts spirituels’ ou des ‘non réveillés’ » (Rasolondraibe, 2010 : 277).

En pratique, la conversion et/ou le réveil sont, pour les exorcistes, la finalité recherchée après une guérison. Les deux termes sont indifféremment employés par mes interlocuteurs urbains, qui utilisent le terme « conversion » ou « convertir » en français. Lors d’une discussion avec Félicienne, une pensionnaire du *toby* de Soanierana, elle me dit avoir été catholique puis fidèle de l’Église Rhema (Église évangélique d’importation) ; mais Christine, une *mpiandry* du *toby* chez qui réside des malades, lui coupe brutalement la parole : « elle est au *toby*, elle est luthérienne maintenant ! »<sup>497</sup>. Le discours des *mpiandry* assimilera toujours la présence au *toby* soit comme une volonté de conversion déjà en cours, soit, comme une conversion avérée.

Nous pouvons par ailleurs observer, comme l’a proposé le prêtre catholique de Soanierana, que des nombreux paroissiens des églises protestantes recourent à la chasse les démons et/ou à l’imposition des mains régulièrement sans nécessairement présenter de symptômes physiques ou psychiques, évoquant alors une présence latente des démons<sup>498</sup>. En ce sens, ces observations rejoignent l’analyse des religions de guérison faite par Régis Dericquebourg. Ces Églises proposent « deux types de salut : l’un qui concerne la délivrance au-delà de la mort (salut ontologique) les rapproche des représentations classiques de la religion ; l’autre qui vise les bienfaits immédiats (salut de manipulation) les rapproche des buts de la magie » (2002 : 46). L’auteur poursuit, « ces deux saluts peuvent entrer en tension puisque beaucoup de sollicitants demandent uniquement les bienfaits immédiats » (*Ibid.*). Ce propos est particulièrement applicable au mouvement de Réveil et à ses centres d’accueil où de nombreux malades sollicitant un exorcisme, ne sont pas protestants.

Les « réveils temporaires » sont courants dans les Hautes Terres, contrairement aux conversions radicales mises en œuvre par les *mpiandry* officiant sur les côtés Nord et Ouest de l’île, où ils combattent farouchement les possédés *tromba*, comme l’ont souligné les travaux de Lesley Sharp à Ambanja :

« une analyse des exorcistes de Madagascar révèle la pertinence de leurs approches et modèle épistémologique à la thérapeutique. Un aspect clé ici est que les exorcistes utilisent des tactiques de conversion envahissantes qui nécessitent la participation active du patient et, si possible, son parent. À travers ce processus, le sens de la souffrance est transformé et souvent, à son tour, la définition du patient de soi est également modifiée. Patient et guérisseur peuvent

---

<sup>497</sup> Propos recueillis le 23 avril 2010 à Soanierana.

<sup>498</sup> Propos recueillis le 11 avril 2010 à Soanierana.

avoir des perceptions radicalement différentes de la maladie et des désordres personnels »<sup>499</sup> (1993 : 269).

Dans le Betsileo, les exorcistes sont aussi radicaux, mais moins pressants. Selon les *mpiandry*, dont Daniel, « il faut continuer à prier après la guérison, sinon, ce n'est pas définitif. Il y a des récurrences. Ce ne sont pas les *mpiandry* ou Dieu qui guérissent mais la foi du malade ou de ceux qui l'accompagnent et qui ont la foi en son nom »<sup>500</sup>. Daniel illustre son propos de deux exemples : « il avait un jeune garçon de 10 ou 12 ans qui est devenu aveugle. Il a prié et il a guéri puis il a oublié Dieu, il a dit des injures et il est redevenu aveugle ! »<sup>501</sup>. Christian, un *mpiandry* du *toby* du quartier de Soanierana à Fianarantsoa, raconte son séjour au centre de soin du mouvement de Réveil comme malade, avant d'y devenir lui-même exorciste et responsable administratif :

« je ne savais pas si c'était une maladie ou un appel de Dieu. Mon fils aîné était encore petit et il a 16 ans maintenant. On dirait qu'une sorte d'arc-en-ciel m'a frappé et tout de suite je me suis évanoui ! Et c'était ça, mon vrai appel ! Mais je l'ai su après que des gens se soient occupés de moi. À ce moment-là, je ne priais pas encore, et les gens ont dit que quelqu'un a envoyé quelque chose, un *fanafody gasy* [« remède malgache », « attaque sorcellaire »]. Quelqu'un voulait me tuer à ce moment-là. Je suis allé chez le docteur, puis au *gasy* [« malgache », sous-entendu « devin-guérisseur »]. Et j'avais encore des palpitations et en plus de ça, j'avais peur. Et quelqu'un m'a dit qu'il faut qu'on m'amène ici [au *toby* de Soanierana] pour prier pour ma maladie, parce que Jésus va me soigner. Et lorsque je suis arrivé ici, j'ai été vraiment convaincu. Et la maladie et la peur ne sont plus revenues. C'est la maladie qui m'a fait entrer dans le *fifohazana* ! »<sup>502</sup>.

Lesley Sharp souligne également que « les exorcistes aident le patient en redéfinissant sa conception de la réalité (et, en fin de compte, son identité). Le patient, en retour, doit embrasser le système de croyance protestante pour être pleinement guéri »<sup>503</sup> (1993 : 270).

Retenons que dans le premier cas, la foi protestante du malade n'est pas une obligation à la réception des soins ni à la guérison, alors que la conversion est le salut de la guérison dans les autres. Autrement dit, et de manière générale dans les mouvements de Réveil ou les nouvelles Églises, « la conversion n'est pas seulement (peut-être pas du tout) la conclusion d'un débat intellectuel, d'une délibération réfléchie et argumentée, c'est aussi un acte social d'engagement dans une communauté, marqué par un itinéraire 'initiatique' et des gestes rituels appropriés » (Mary, 1998 : 19).

---

<sup>499</sup> Traduction personnelle.

<sup>500</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 27 avril 2010 à Ambalavao.

<sup>501</sup> *Idem*.

<sup>502</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 avril 2010 à Soanierana.

<sup>503</sup> Traduction personnelle.

### a.2. Maintien des croyances initiales après la guérison

« Je suis arrivé ici en mars 2009. Mais mon Église, que je fréquente encore, est catholique »<sup>504</sup>, dit Ralahy, un malade pensionnaire du *toby* de Soatsihadino. Son cas correspond à peu près à la moitié des pensionnaires rencontrés dans les deux *toby* de Fianarantsoa. Ces éléments démontrent une juxtaposition des croyances, par conséquent il s'agit bien pour les malades, de négocier une temporalité extraordinaire qui ne remet aucunement en question leur religiosité ordinaire (Piette, 2003). En effet, de nombreux malades se déclarent luthériens en présence des *mpiandry* (qui sont, par ailleurs, quasiment toujours présents) ou durant le temps que durera leur traitement. La conversion temporaire au protestantisme durant le temps des soins n'est généralement pas suivie d'une conversion totale pour les malades, qui retournent une fois guéris, dans leurs Églises ou délaissent le christianisme. Nous pouvons alors considérer cette logique comme une conversion thérapeutique ; en somme, lorsque l'aspect thérapeutique des prières n'a plus lieu d'être, les soignés reviennent à leurs croyances initiales.

Autrement dit, les soins impliquent « d'embrasser, au moins partiellement, le protestantisme comme une nouvelle foi »<sup>505</sup> (Sharp, 1993 : 268) lors des séjours passés dans les *toby* auprès des exorcistes du mouvement de Réveil. De plus, en élargissant le propos, nous signalons à la suite d'André Mary qu'il est utile de « développer une vision plus complexe, plus dialectique ou plus syncrétique de ce procès de 'conversion', plus sensible aux ambiguïtés, aux cohabitations paradoxales, aux oscillations en tout genre des sujets » (1998 : 16-17). Pour les *mpiandry*, il n'est pas évident que la guérison soit inévitable si le malade reporte sa foi sur Jésus Christ (Austnaberg, 2008a : 356-357), leurs préoccupations englobent d'autres paramètres, dont des mises à l'épreuve pratique lors des prières, de l'assiduité au culte, etc.

Lesley Sharp note que le travail des *mpiandry* tend à être œcuménique par nature (1993 : 261-262), historiquement le *fifohazana* s'est reposé sur les missions norvégiennes et anglaises ; depuis les membres des deux Églises protestantes malgaches (luthérienne, FLM et réformée, FJKM) et les quatre grands centres (*tobilehibe*) du Réveil sont représentés sans distinction dans les *toby* de Fianarantsoa, bien que chacun est une affiliation. Le *toby* de Soatsihadino dépend du *tobilehibe* de Soatanàna, et celui de Soanierana, d'Ankaramalaza.

« Pour les adeptes du mouvement du 'réveil' - les *mpifoha* -, la conversion n'est pas un travail de la conscience nourri par le temps et la réflexion. Telle qu'ils la décrivent, c'est la

---

<sup>504</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 14 mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>505</sup> Traduction personnelle.



‘révélation de Jésus’, donnée par le rêve ou la vision, soudaine, située et datée, qui saisit le sujet et le change » (Jacquier-Dubourdieu, 1996a : 597). Nous voyons ici la différence entre le discours des *mpiandry* et celui des malades convaincus qu’une conversion peut être temporaire. La révélation est le fait d’une soudaineté chez les premiers (*Ibid.*) alors que pour les seconds, la conversion relève du processus de guérison, voire d’un séjour dans un centre d’accueil (*toby*).

Christian est *mpiandry* et responsable administratif du *toby* Soanierana. Il vit à proximité de l’église luthérienne et accueille à son domicile des malades masculins pris en charge par le mouvement de Réveil. Il revient sur les conséquences d’un maintien des croyances par les malades qui ont opté pour une conversion thérapeutique :

« il y a des malades guéris et quand ils partent, la maladie revient. Lorsqu’ils sont *manolo-tena* [*s’offrir comme volontaire* », sous-entendu « être concentré sur la religion »], la maladie ne revient pas. Mais si sa famille ne veut pas être dans la religion, *tsa mety* [*ça n’est pas convenable* »]. Mais s’il apprend les *soratra masina* [*Saintes Écritures* »] et qu’il entre dans la religion, ce n’est pas un problème de s’occuper des malades, même s’il n’est pas encore guéri »<sup>506</sup>.

Christine, avec qui il s’occupe du *toby*, remarque qu’en une dizaine d’années d’accueil à domicile, « plus de dix malades dont je me suis occupée qui sont devenus *mpiandry* ! »<sup>507</sup>.

Pour Daniel, « il ne faut pas se faire d’illusions : être *mpiandry* ne distingue pas des autres. Ce n’est pas l’habit qui fait le moine. Moi, je refuse d’apporter des Bibles à droite, à gauche »<sup>508</sup>, il laisse les malades libres de faire leur choix de le contacter et de recourir à l’exorcisme comme cure thérapeutique. Cette liberté peut aussi être le fait des exorcistes, Daniel confirme : « c’est possible d’être *mpiandry* et catholique ! Ça ne nécessite pas la conversion, il y a même des prêtres ! »<sup>509</sup>. Ce discours d’attrait des pratiques de soins du *fifohazana* est tenu par de nombreux *mpiandry*, dont Christine, exorciste au *toby* de Soanierana, elle-même catholique convertie : « tout ce que j’avais entendu, j’y ai cru quand j’étais Ankaramalaza, il y avait un père catholique qui a été ordonné. Et maintenant, il peut faire l’imposition des mains dans l’endroit où il se trouve. J’ai déjà entendu dire que deux sœurs avaient fait ça aussi. Et ils sont encore catholiques ! »<sup>510</sup>. Elle poursuit : « la guérison passe plus par le rejet des ancêtres

---

<sup>506</sup> Traduction d’un extrait d’entretien réalisé le 23 avril 2010 à Soanierana.

<sup>507</sup> Traduction d’un extrait d’entretien réalisé le 28 avril 2010 à Soanierana.

<sup>508</sup> Traduction d’un extrait d’entretien réalisé le 13 février 2010 à BATERAVOLA.

<sup>509</sup> Traduction d’un extrait d’entretien réalisé le 9 mars 2010 à BATERAVOLA.

<sup>510</sup> Traduction d’un extrait d’entretien réalisé le 23 avril 2010 à Soanierana.

et des *sampy* [« *palladiums* »] que par l'acceptation de la chrétienté »<sup>511</sup>. Ainsi, les laïcs, que sont les exorcistes du mouvement de Réveil, assoient leur légitimité et leurs compétences face aux pasteurs protestants mais aussi aux curés catholiques.

## ***b. Principes d'adhésion au fifohazana***

### *b.1. Rôle de la parole et de l'écriture*

Le recours aux Saintes Écritures, associées aux cantiques, est à la base de la pratique de l'exorcisme. Selon Daniel, les guérisons ne peuvent être avérées qu'après trois « grandes étapes »<sup>512</sup> : l'usage des chants, soit les *zafindraony* (chants *betsileo*<sup>513</sup>) soit les « cantiques officiels FLM ou FJKM »<sup>514</sup> ; les prières des *mpiandry* et des malades, alors, « les guérisseurs risquent de pleurer, de jeter des larmes pour inviter Dieu à guérir, il faut prier jusqu'à pleurer » ; et enfin, « prêcher la Bible, parler, informer, éduquer ; la chasse des démons, c'est prêcher la Bible ! »<sup>515</sup>. Daniel résume : « ces trois grandes parties peuvent être confondues en un seul bloc : prêcher, pleurer, chanter. En tant que *mpiandry*, tout ce que je te dis risque d'être vrai. Tout le monde va le croire, même les Catholiques, même ceux qui prient les ancêtres »<sup>516</sup>.

Les cantiques chrétiens et les *zafindraony* *betsileo* sont donc, de l'avis de tous mes interlocuteurs *mpiandry* sans exception, une arme redoutable pour évincer le diable. Cet élément est également observable dans le contexte de l'évangélisme suisse où « l'hymnologie est un lieu éminent pour observer les conceptions démonologiques en vigueur au sein de l'évangélisme, quelle que soit sa tendance » (Gonzalez, 2008 : 50). Lors des séances de chasses des démons collectives, l'assemblée présente accompagne les exorcistes par les chants. Ces chants s'adressent à Dieu, aux démons et aux « exécutants de l'hymne eux-mêmes », et unifie les membres du mouvement de Réveil, les malades, leurs accompagnateurs et les paroissiens dans une même action (*Ibid.* : 51).

Pour les Catholiques comme pour les Protestants, « le livre saint est devenu à Madagascar une représentation de la nation christianisée et attachée à cette identité » (Blanchy, 2010 : 146).

---

<sup>511</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 28 avril 2010 à Soanierana.

<sup>512</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 13 février 2010 à BATERAVOLA.

<sup>513</sup> Pour plus de précisions sur ce point, je renvoie aux travaux de François Noiret « Chants de lutte, chants de vie à Madagascar. Les *zafindraony* du pays *Betsileo* », 1995.

<sup>514</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 13 février 2010 à BATERAVOLA.

<sup>515</sup> *Idem.*

<sup>516</sup> *Idem.*

La manière d'utiliser les Saintes Écritures dans les apparitions mariales, comme à Anosivolakely, ou dans les visions christiques rapportées par Rainisoalambo et les réveillés, « est bien malgache : elle consiste à reprendre une parole d'autorité venue d'avant, celle des ancêtres ou de la Bible, en combinant déférence et citation comme dans tous les rituels » (*Ibid.* : 148).

Lucile Jacquier-Dubourdieu rapporte le récit de vie de Rainisoalambo collecté par un évangéliste et publié dans une revue missionnaire en 1905, où il est stipulé que l'écrit joue un rôle dans la création du *fifohazana*. Rainisoalambo aurait dit :

« un enseignant viendra, ce sera l'Esprit Saint. Il vous enseignera ce qui est écrit. Lorsque votre instruction sera terminée, nous édifierons une église et cette église sera puissante à Madagascar ; et toutes les autres églises se prosterneront devant elle, car l'Esprit Saint sera sur elle ; et toutes les églises qui ne se joindront pas à elles ne feront pas partie du Royaume de Dieu. [...] Soatanàna constitue non seulement la base principale de tous les Disciples du Seigneur mais c'est en quelque sorte la Jérusalem d'aujourd'hui » (2000 : 99).

Ce passage nous éclaire à la fois sur les intentions concurrentielles de Rainisoalambo, au sein même du christianisme, sur l'importance de saisir la situation dans laquelle l'archive a été produite (Naepels, 2008), mais surtout pour ce qui nous intéresse ici, la primeur à l'éducation livresque des membres du mouvement de Réveil. Le fondateur Rainisoalambo évoque des « personnes sacrées » parmi les auteurs des évangiles dont le plus important est Jean, « Jean est l'écrivain. C'est lui qui m'a annoncé que l'Esprit Saint vous instruirait » (Jacquier-Dubourdieu, 2000 : 99) ; l'apprentissage de la lecture « pour lire la Bible » est d'ailleurs le premier des sept commandements énoncés par Rainisoalambo. Ce modèle est emprunté aux techniques utilisées par les missionnaires. De plus, les rares clichés photographiques de Rainisoalambo, le représente toujours saisi d'une Bible ; la mise en scène du Livre Saint est permanente. Le pasteur James Rabehatonina mentionne, dans son ouvrage sur l'histoire du mouvement de Réveil de Soatanàna, la présence de paroles, de lettres et de livres diffusés par les missionnaires européens (*misionera*) et par les missionnaires du *fifohazana* (*iraka*) qui ont été utilisés en 1954, lors de la constitution du comité du mouvement et de la fixation de la date des festivités au 17 septembre (2000 : 38). Le missionnaire Élisée Escande notait également que l'enseignement des membres du mouvement de Réveil était « foncièrement biblique et scripturaire au plus haut point » (1926 : 72).

Aujourd'hui, la lecture de la Bible (personnelle et publique) fait partie des attributions des *mpiandry*. Les membres du mouvement de Réveil sont pour la plupart des lecteurs assidus des ouvrages édités par le *fifohazana* mais aussi par l'Église luthérienne en général. Il existe trois

librairies protestantes à Fianarantsoa fréquentées par les pasteurs et les *mpiandry*. L'institution du mouvement de Réveil édite de nombreux ouvrages concernant l'histoire du *fifohazana* et de ses grandes figures, les ouvrages de cantiques, etc., aux éditions TPFLM (*Trano Printy Fiangonana Loterana Malagasy*), la « maison d'imprimerie de l'Église luthérienne malgache ».

Les guérisseurs pentecôtistes suisses, quant à eux, alternent entre des « énoncés de salut (ex : il est là), des directives aux participants (ex : fermez vos yeux) et des énoncés théoriques (ex. il y a différentes façons de recevoir la guérison) » (Stolz, 2007 : 73). La conversion et la Bible sont ici encore présentées comme des outils indispensables à la guérison. « Les actions guérissantes correspondent à des « énoncés performatifs », c'est-à-dire des énoncés à travers lesquels on effectue en même temps une action » (*Ibid.* : 75).

Les *mpiandry* sont divisés sur la question du dialogue à instaurer ou imposer aux démons lors de l'exorcisme. Tous les somment de partir lors du rituel, mais certains, nous l'avons vu avec Tarsule et sa belle-mère possédée, questionnent, négocient et/ou obtiennent des réponses de la part des démons. Si j'ai souvent entendu des possédés invectiver les exorcistes (chapitre 6.2.), mais je n'ai jamais observé de dialogue visant à connaître l'identité du démon en présence (ce qui fut aussi le cas d'Hans Austnaberg, 2008a : 126). Lesley Sharp, en revanche dans une recherche menée sur les possessions *tromba* à Ambanja (1993 : 260), remarque que des dialogues du type de celui que Florence a mis en place face à Lova sont fréquents : « qui es-tu ? Quel est ton nom ? » ; et la réponse : « on est beaucoup ! »<sup>517</sup>. Le dialogue avec les démons est contesté par mes interlocuteurs. Nous pouvons y voir plusieurs raisons, dont celle mentionnée par les *mpiandry* eux-mêmes : cela apparaît dans la Bible une seule fois, dans la bouche de Jésus Christ et pas de ses disciples (Marc 5 ; 1-20)<sup>518</sup>. L'autre raison est la proximité non-évoquée par les exorcistes, avec les cultes de possession *tromba*, ou encore, les dialogues avec les esprits à travers le miroir divinatoire. Les *mpiandry* des régions côtières ont pour cheval de bataille les possédés ; du fait de leur rareté dans la région betsileo, la pratique des exorcistes diffère et ils ne systématisent pas le recours au dialogue avec les démons. Si je n'ai pas observé de demande nominative, en revanche certains exorcistes les questionnent sur leur choix de posséder telle ou telle personne. Cette pratique n'est pas jugée

---

<sup>517</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 13 septembre 2011 à Antamponjina, Fianarantsoa.

<sup>518</sup> Particulièrement dans Marc 5 ; 8-9, et dans le cas de Florence et Lova : « *Satria Jesosy efa nanao taminy hoe: Mivoaha amin'ity lehilahy ity, ry fanahy maloto. Dia nanontany azy Jesosy hoe: Iza moa no anaranao ? Ary izy namaly hoe: Legiona no anarako, satria maro izahay* » ; « Car Jésus lui disait: Sors de cet homme, esprit impur ! Et, il lui demanda: Quel est ton nom ? Légion est mon nom, lui répondit-il, car nous sommes plusieurs ».

utile pour tous les *mpiandry*, ceux-là sont plutôt des exorcistes formés à Ankaramalaza, plus démonstratifs, théâtraux, lors des chasses des démons<sup>519</sup>. En somme, la puissance de la communication est centrale dans le travail (*asa*) des exorcistes du mouvement de Réveil (Sharp, 1993 : 271).

Avec la progression de l'exorcisme, le langage devient plus puissant et le volume sonore de la voix augmente à mesure que les exorcistes crient leurs commandes et que les paroissiens chantent plus fort et plus intensément (Sharp, 1993 : 259) ; la parole a bien une place centrale dans la guérison. Lucile Jacquier-Dubourdieu voit un parallèle entre la « parole efficace, la parole-guide, modelante et protectrice, la parole de salut » des prédicateurs et celle des devins-guérisseurs (1996b : 189).

Le mouvement de Réveil apporte une nouveauté dans le rapport des croyants à leur officiant : la confession. La parole n'est plus seulement celle des exorcistes basée sur la Bible, mais aussi celle des malades. L'arrivée de la confession dans le champ religieux malgache et non plus uniquement dans la sphère missionnaire se juxtapose à l'usage d'une terminologie liée à l'oralité : le péché (*ota*), terme désormais très présent dans les discours des devins-guérisseurs et des malades en lieu et place de *tsiny* (« blâme », « punition ancestrale »), ce qui est parfois aussi le cas chez les devins-guérisseurs christianisés. La faute est entendue ici au sens biblique ; ce qui diffère de la recherche perpétuelle d'une causalité de maux attribuée à un évènement extérieur, par le biais de sorciers, par exemple.

Daniel évoque la parole et l'écriture comme les fondements du mouvement et la base de supériorité de la Bible sur la figure, pourtant centrale, du fondateur du *fifohazana* : « le *fifohazana* n'a pas besoin d'être rénové. Aucune rénovation n'est utile, ce sont toujours les mêmes approches que Rainisoalambo. Bon, des fois, c'est bien aussi, ou pas... ça dépend de ce que dit la Bible. La chose la plus importante, c'est d'être du côté de la Bible. C'est la Bible qui commande, pas Rainisoalambo ! »<sup>520</sup>.

## b.2. Absence de cumulation religieuse

L'absence de cumul religio-thérapeutique, par les malades présents dans les *toby* de Fianarantsoa, est motivée par le risque d'être exclusif face à des maux complexes, pouvant

---

<sup>519</sup> D'après mes observations lors des cultes dominicaux, dans les *toby* et lors de visites à domicile mais aussi selon les dires de la plupart de mes interlocuteurs membres du mouvement de Réveil.

<sup>520</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 9 mars 2010 à Bateravola.

nécessiter un traitement multiple. Au près de la famille, le cumul est généralement autorisé alors qu'il est répréhensible par la société en général et par la société religieuse en particulier. L'exclusion des prérogatives sociales a alors des répercussions familiale et sociale.

Hans Austnaberg postule le principe d'exclusion dans le mouvement de Réveil. Il l'appelle le « *'either-or'-principle* » (2008a : 336-338). Selon l'auteur, le mal démoniaque et la maladie ne sont pas à différencier, la causalité du mal est unique, puisque les maux proviennent du Diable, seule la solution de l'exorcisme s'impose en guise de traitement pour endiguer la possession démoniaque.

Thomas Mouzard et Noël Gueunier ont également vu ce principe d'exclusion du mouvement de Réveil dans sa relation aux représentations et aux usages du monde, « le Réveil identifie par un principe d'unicité (« ceci est unique et véritable »), catégorise selon un principe de dualité (« ceci s'oppose à cela, et y est supérieur »), et entre en relation selon un principe d'exclusion (« ceci exclut cela ») » (2009 : 300). Ces confrontations discursives concernent les pratiques des devins-guérisseurs, les rituels ancestraux et/ou destinés aux esprits royaux et de la nature, mais aussi l'usage des plantes modifiées ou des remèdes par les simples.

En effet, depuis sa création le mouvement du *fifohazana* est « censeur des doubles pratiques » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 16). Les membres du Réveil excluent et combattent autant les cultes rendus aux esprits que le protestantisme des missionnaires, jugé « superficiel » (*Ibid.*). Le missionnaire Élisée Escande consent à avouer « des résultats appréciables » dans les conversions entreprises par les membres du mouvement de Réveil (1926 : 87).

Tous mes interlocuteurs exorcistes, ainsi que le Docteur Lala du dispensaire luthérien d'Ivory, assurent que si un malade fait une rechute, c'est qu'il a cumulé les traitements et/ou tourné le dos aux prières chrétiennes. De plus s'il retourne consulter un devin-guérisseur, la médecin confirme que « les démons reviendront, et ils seront plus nombreux et plus puissants que la fois précédente »<sup>521</sup>.

---

<sup>521</sup> Propos recueillis le 19 avril 2010 à Ivory, Fianarantsoa.

## *Conclusion*

Les réseaux, comme les frontières strictes, imposés dans le discours des *mpiandry* du mouvement de Réveil mobilisent des stratégies visant à stigmatisées les concurrences religio-thérapeutiques en présence. Cependant, ces créations de correspondance entre les démons bibliques et les esprits ancestraux, royaux et de la nature par la diabolisation des entités, n'affectent pas les choix opérés lors des itinéraires thérapeutiques des malades, ni même les pratiques de certains exorcistes. La problématique de la conversion ne concerne pas les devins-guérisseurs qui mobilisent, quant à eux, des oppositions concurrentielles. L'économie religieuse joue un rôle ici. Par ailleurs, « un rite procède toujours peu ou prou d'une économie –d'une organisation rationnelle d'actes efficaces visant à produire et à distribuer du sacré ou du symbolique » et revêt des fonctions sociales : « l'économie crée du lien, de l'alliance et de la réciprocité » (Obadia, 2013 : 45-46).

Un procédé identique est apparu dans les dynamiques de conversions proposées aux malades par les membres du Réveil, durant les soins et après la guérison ; comme une obligation morale aisée à contourner. Les exorcistes utilisent leurs armes : les paroles divines et les homélies, associées à des extraits de la Bible.

## Chapitre 8. À la recherche d'une singularité betsileo

### *Introduction*

La sphère des guérisseurs betsileo est révélatrice de processus passifs indiqués par les discours des dirigeants religieux et/ou politiques. À l'inverse, les acteurs utilisant le champ religio-thérapeutique engagent des réactions et des résistances aux frontières discursives placées par les spécialistes des soins. Les malades et leurs proches sont actifs par le biais des cumulations et des logiques créées entre les diverses branches de ce champ. Ces processus réactifs et sélectifs impulsent les mutations du religio-thérapeutique.

Ces (c)réactions sont-elles des sites des mutations ou des résistances ? Cette question ouvre une réflexion sur les marqueurs identitaires du mouvement de Réveil, ainsi que ses prises de distances et ses résonances avec les cultes aux esprits ancestraux. Des revendications et/ou une ethnicisation des pratiques rituelles betsileo sont liées à une situation concurrentielle. Un mouvement d'ethnicisation se donne alors à voir chez les guérisseurs (dans les discours et dans les faits) et dans les choix des itinéraires thérapeutiques.

### **8.1. Mobilisation des marqueurs identitaires**

#### *a. Le riz et le tombeau*

L'accession aux biens fonciers et symboliques d'un défunt, qui entre dans le processus d'ancestralisation, se fait suivant le mode de l'oralité. Les répartitions de l'héritage sont exposées en présence de la famille sous forme testamentaire et suivant le modèle édicté par les ancêtres. Dans le Betsileo, les biens fonciers sont un héritage que les parents partagent entre toute la fratrie sans différenciation de rang ou de genre. Il est possible de bénéficier des terres lors du mariage ou au décès des parents. Le problème majeur de l'exploitation de ces terres est que les parcelles sont de plus en plus exigües avec le temps et permettent de produire seulement de petites quantités de riz. Les ménages de la région de Fianarantsoa ont en moyenne 0,85 hectares (Omrane, 2008 : 143). En 2003, 63% des ménages malgaches ont cultivé du riz, et 73% en milieu rural<sup>522</sup>, ce qui montre l'importance de la parcelle familiale, particulièrement chez ceux ayant une autre profession que riziculteur. Même si certains vendent leurs terres (si de grandes dépenses sont nécessaires, comme dans le cas de Thérèse,

---

<sup>522</sup> Données du service des statistiques agricoles, extraites du site du ministère de l'agriculture, <http://www.agriculture.gov.mg/>.



pour les funérailles de son oncle, chapitre 3.1.b.2), elles ne doivent pas être cédées à des étrangers (s'entend comme issus d'ancêtres non-locaux, non-familiaux) sous peine de sanctions des ancêtres, comme l'exemple de Régine nous l'a démontré (chapitre 5.3.a.4). Un proverbe dit : « *lova tsy mifindra* », « l'héritage [*sous-entendu les rizières*] ne change pas de mains », en effet la transmission des terres s'accompagne de la transmission de valeurs et de modes de fonctionnement socio-économique (Omrane, 2008 : 244). La transmission des terres aux descendants permet d'assurer la continuité du lignage familiale à travers la rizière et l'emplacement du tombeau ; le riz étant l'« aliment céleste » de Dieu et des ancêtres (Beaujard, 1985 et 2015, à paraître ; Rakotomalala *et al.*, 2001 : 269 ; entre autres). Le fait que les enfants possèdent les terres de leurs parents est un accord tacite qui stipule que les enfants devront s'occuper de leurs parents âgés avec les bénéfices issus de la rizière. Cet accord vaut particulièrement pour les rituels funéraires, ancestraux et agraires (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 249). Ceci sous-entend de prendre en compte les représentations associées à la terre ancestrale (*tanindrazana*). Elle est la terre où les ancêtres ont vécu (le village), celle qu'ils ont travaillée (les rizières) et celle où ils « vivent » désormais (le tombeau). Françoise Raison-Jourde évoque l'aspect capital de « la liaison ancêtres-tombeau-terre » (1991 : 81). Ces trois espaces sont souvent très proches spatialement les uns des autres, et sont, logiquement, chargés des symboles.

D'après le contexte de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, dans « une société mouvante, le tombeau joue un rôle de fixation [...]. Pour la suite, certains ont des ancêtres parce qu'ils ont rizières et tombeaux, d'autres simplement des morts » (Raison-Jourde, 1991 : 81). En effet, tout le monde a une terre ancestrale, mais y être attaché, y vivre ou y revenir souvent afin de remplir ses obligations rituelles et sociales demande une implication majeure. L'idée de terre des ancêtres (*tanindrazana*) fait consensus autour de la terre et des *fototra* (les « racines » familiales). Cet enracinement culturel et identitaire se situe essentiellement dans la possession et le juste usage des rizières et du tombeau familial. Il donne une signification et une justification aux pratiques ancestrales.

Selon Paul Ottino, « les ancêtres s'identifient à la terre et se confondent avec elle dans les notions de tombeau et de terre ancestrale » (1998 : 235). La survivance des ancêtres réside par conséquent, tant dans le tombeau que dans les terres. Il est le « monument et emplacement, qui concrétise le mieux la réalité et la présence des ancêtres divinisés » (Blanchy, 2010 : 139). Le tombeau est l'élément architectural incontournable du pays Betsileo dont il orne les versants. Il peut prendre deux apparences dépendant de son époque de construction. Les

modèles plus anciens sont faits d'un empilement de pierres plates (cf. fig.36) et les plus récents sont en béton et peints en blanc (cf. fig.37). Les dimensions restent identiques : environ 1,80 mètre de hauteur, 4 mètres de longueur et 2,50 mètres de largeur. Ils sont la représentation par excellence des ancêtres familiaux, ce qui n'empêche pas la majorité des *fasana* (« tombeau ») d'être surmontés d'une croix chrétienne. La diversité du champ religieux malgache est encore ici démontrée par l'alliance de ces deux représentations majeures du culte aux ancêtres (avec le tombeau familial) et du christianisme (avec la croix).



**Figures 36 et 37. Georges devant un ancien tombeau de sa famille abritant neuf défunts et le tombeau récent abritant sept défunts, Soanierana, mars 2009**

La rizière évoque la famille et par là, la cohésion sociale, puisque les querelles liées aux successions foncières sont fréquentes. Par exemple, un parent éloigné de Judicaël, un comptable fianarois d'une trentaine d'années, a acheté un lot de rizière et les descendants du propriétaire « ancestral » ont voulu les récupérer au nom de l'héritage des terres ancestrales<sup>523</sup>. Ayant été travaillées par leurs ancêtres, elles devaient leur revenir de droit. Le certificat de vente a fait valoir les droits des nouveaux propriétaires, mais la décision finale a dû être rendue par le tribunal de Fianarantsoa. Des incidents sont aussi à répertorier au sein même des familles. Ainsi, le 10 février 2009, l'ancien président du *fokontany* (ce terme désigne l'autorité administrative de la plus petite circonscription territoriale, dans les contextes urbains, il désigne les quartiers) d'Anjaninoro, a été la victime d'un litige l'opposant à son frère à propos d'une rizière<sup>524</sup>. L'homme d'une cinquantaine d'années est appelé à partir du nom de sa fille, Dadan'iJeanne-Odette (« papa-de-Jeanne-Odette »), il travaille une rizière jouxtant sa maison à Anjaninoro (qu'il considère comme un de ses legs fonciers) depuis des années, jusqu'au jour où son frère aîné est venu à son domicile pour revendiquer la rizière en question. Ce dernier l'a blessé au tibia et au flanc à coup de bêche

<sup>523</sup> Propos recueillis le 12 février 2009 à Antamponjina.

<sup>524</sup> Propos recueillis le 15 février 2009 à Anjaninoro.

(*angady*). Il a dû être transporté d'urgence à l'hôpital de Fianarantsoa pour être soigné, il y est resté alité durant huit jours, ce qui a engendré des frais élevés pour la famille. Une semaine plus tard<sup>525</sup>, aucune solution n'avait été trouvée, ni de dialogue engagé par crainte de répercussion par un recours sorcellaire qui réglerait radicalement le conflit. À la manière forte humaine, succède la peur d'une manière magico-sorcellaire encore plus forte. Dans ce type de situations, un devin-guérisseur peut jouer le rôle de conseiller, médiateur par le biais des ancêtres. Dadan'iJeanne-Odette a alors consulté un *ombiasa* qui a pratiqué le *tangena*, il s'agit de l'« ordalie du tanguin » (Raison, 1978 : 537). Le devin-guérisseur place une pièce d'or dans une assiette remplie d'eau froide sacralisée, puis en boit, suivi par les personnes en conflit. Cela permet d'appeler les ancêtres comme témoins lors du règlement du conflit. Une fois face aux esprits ancestraux, les opposants sont *a priori* dans l'impossibilité de mentir.

Les terres héritées et les terres achetées n'ont au départ pas la même valeur symbolique, puisque les unes ont été travaillées par les ancêtres familiaux et les autres, non. François a une soixantaine d'années, il réside dans une grande maison à étage dans le quartier de Soanierana et cultive ses rizières pour la consommation de sa famille, il n'en tire aucun revenu. François possède un magasin de vins des cépages du Sud Betsileo et de spiritueux, cette activité professionnelle lui permet de s'assurer des revenus confortables et de ne pas avoir à vendre sa production rizicole, ni ses rizières. Il détient huit hectares de rizières, dont trois hérités et cinq achetés, et remarque que le statut des rizières achetées peut très vite évoluer<sup>526</sup>. Il les travaille selon le mode ancestral que lui a transmis son grand-père, qu'il qualifie d'ancêtre, lui a dit : « tu dois faire comme moi »<sup>527</sup> ; elles acquièrent ainsi une valeur de rizière ancestrale. François utilise les techniques de ses ancêtres et sera lui-même dans le processus d'ancestralisation quand ses enfants hériteront. Ses huit enfants se partageront alors huit hectares de « terres ancestrales » et non trois hectares de terres ancestrales et cinq hectares de rizières achetées. La transmission des terres aux enfants permet d'assurer la continuité du lignage familiale à travers la rizière et l'emplacement du tombeau. Les biens fonciers doivent restés dans la famille et ne jamais être acquis par des personnes issues d'ancêtres non-locaux.

Les propriétaires de terres arables, n'habitant pas à proximité des terres ancestrales ou ayant un emploi autre que celui de riziculteur, comme François, ont quand même une parcelle. Soit il la conserve précieusement et la travaille dès qu'ils en ont la possibilité, soit ils en confient

---

<sup>525</sup> Propos recueillis le 18 février 2009 à Anjaninoro.

<sup>526</sup> Propos recueillis le 23 février 2009 à Soanierana.

<sup>527</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 20 mars 2009 à Soanierana.

l'entretien à un membre de la famille proche. Tanala est professeur de chimie à l'université de Fianarantsoa, il considère sa toute petite parcelle comme primordiale : « je suis fonctionnaire, je gagne ma vie, mais je garde ma parcelle, c'est MA tradition ! J'y suis très attaché, faut pas y toucher ! Cette parcelle c'est ma racine avec mes ancêtres »<sup>528</sup>. Justin, a une trentaine d'années, originaire de Fianarantsoa, il est parti vivre à Tananarive, où il est chauffeur de taxi. Il est donc trop loin (plus de 400 kilomètres) de la région Betsileo pour s'occuper de sa parcelle. Il a cédé sa petite rizière à un de ses frères et lui envoie de l'argent dès que possible. Il regrette de ne pas avoir plus d'argent pour acheter un zébu qui pourrait fournir de l'engrais. Son souhait est de pouvoir acheter des rizières pour sa famille restée dans la région betsileo<sup>529</sup>.

La croissance des plants de la rizière est tout aussi importante que celle d'un enfant, c'est pourquoi les rites suivent l'évolution de la rizière familiale, comme ils suivent celle d'une personne. Le vocabulaire qui s'applique à l'évolution du plant de riz est le même que celui qui s'applique à la maternité et à la naissance. Plusieurs mes interlocuteurs riziculteurs, dont François, remarque que l'on dit des tiges de riz qu'elles sont enceintes (*bevohoka*) lors de la montaison, ou encore, qu'elles accouchent (*mampivelona*)<sup>530</sup> au moment de la floraison (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 249). Judicaël, un résidant d'Antamponjina, utilise cette comparaison pour évoquer le rétrécissement des parcelles héritage après héritage : « maintenant, les enfants grandissent mais pas la terre... »<sup>531</sup>.

Le fait que les rizières soient héritées des parents confère donc, une symbolique ancestrale à cette propriété foncière. Mustapha Omrane parle de « plate-forme ancestro-spatiale » (2008 : 101). Il y a une grande proximité, et même une familiarité entre les riziculteurs et le riz. La rizière est un bien matériel et symbolique évoquant l'*anarandray* (« nom-du-père »). Avec les terres, est donc transmis le patrimoine symbolique familial, l'estime portée au riz et à la rizière qui sont à la fois : *anarandray* et un don de dieu puisque ces terres nourrissent la famille. D'après l'absence de référent patronymique à Madagascar et le fait qu'il faille localiser une personne géographiquement pour connaître son ascendance, *foko* (« groupe d'appartenance »), nous pouvons définir la rizière comme le patronyme d'un individu (Legrip, 2009 : 64-72). Chez les Zafimaniry (voisins des Betsileo), Maurice Bloch remarque que « les généalogies des êtres humains sont rapidement remplacées par celles des villages » (1995 :

---

<sup>528</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 11 mars 2007 à Ambonifahindrano, Fianarantsoa.

<sup>529</sup> Propos recueillis le 4 février 2009 à Tananarive.

<sup>530</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 20 mars 2009 à Soanierana.

<sup>531</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 12 février 2009 à Antamponjina, Fianarantsoa.

98). À Madagascar, quand un enfant naît, il ne lui est transmis ni le nom paternel ni le nom maternel, mais les parents choisissent un prénom et un nom porteur de significations, en général de ce qu'ils espèrent pour leur enfant ou lié au contexte de la naissance. « La notion de propriété privée disparaît momentanément : c'est la notion de territorialité qui entre en jeu ; on ne parle plus des rizières ou des champs d'untel mais du territoire de tel ou tel village » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 259). Donc, la localité de naissance est le moyen pour situer une personne par rapport à sa famille. Lucile Dubourdieu remarque que :

« la terre n'est pas seulement un moyen de production, un 'élément neutre', mais au contraire un élément fondamental de la symbolique à l'intérieur de laquelle se décrivent les rapports sociaux. Tout individu est affilié à une 'terre-mère', celle de ses ancêtres, identifiés par leur tombeau » (1989 : 461).

Les rizières sont héritées des défunts, mais ne doivent pas être en contact direct avec la mort, puisqu'elles sont la source de nourriture et donc de la vie des hommes. Un des *fady* (« interdit ») les plus respectés est celui de ne pas traverser une rizière lors du transport d'un cadavre. Les environs de Fianarantsoa et la campagne betsileo sont parsemés de rizières qu'il faut franchir pour rejoindre un village ou un tombeau. Le cortège mortuaire est souvent contraint de faire des détours de plusieurs kilomètres, sous peine que la malchance s'abatte sur la rizière souillée, et que la récolte soit détruite par la grêle. La sanction sera encore plus violente si le riz est déjà poussé. Clarisse Rasoamampionona postule un « triangle de vie qui relie les vivants, ancêtres et la Terre, surtout pour les rizières ancestrales qui constituent une des preuves visibles de l'appartenance, ainsi que les éléments nécessaires à la vie et à sa reproduction » (2004 : 210). Le lien avec les esprits réside dans les techniques rizicoles mais aussi dans le *nosy* (« île »), un espace non-cultivé de la rizière (ou de n'importe quelle terre arable) réservé aux esprits de la nature, les premiers propriétaires de la terre. Cette zone en friche est laissée à la liberté des esprits.

Cependant, la gestion foncière postcoloniale s'est inscrite dans la continuité des programmes coloniaux, c'est-à-dire, un combat contre les pratiques rizicoles ancestrales et la mise en place de législation et de techniques dites modernes. Ceci entraîne à la fois, des peurs symboliques et des enjeux économiques. Le refus d'apports étrangers réside à la fois dans le manque de confiance accordé aux personnes issues d'ancêtres non-locaux, à la nécessité de respecter les ancêtres, mais également à la crainte de leurs réactions en cas de non-respect (Legrip, 2009 : 96).

### ***b. Instrumentalisation des zafindraony***<sup>532</sup>

Les *zafindraony* (« métissés ») sont des chants paysans betsileo, récupérés et adaptés comme des « chants d'église métissés » (Raison-Jourde, 1991 : 728) par Rainisoalambo et qui rythment les grands événements du mouvement de Réveil de Soatanàna, comme les travaux communautaires (*asa-piraisana*), dont les activités rizicoles, mais aussi, les veillées funéraires (Razaka, 2006 : 33) ou lors de l'arrivée de visiteurs<sup>533</sup>, des ordinations du 17 septembre, ou encore des déplacements lors des missions d'exorcisme au domicile des malades. Pour Daniel, « la particularité de Soatanàna est qu'ils ont la bonne habitude d'utiliser la chanson comme remède », selon lui, « ces chants [*hira*] sont typiquement betsileo, ce sont des chants religieux, des cantiques quoi ! Ils datent d'environ 70 ans et ce sont les *iraka* [« missionnaires errants »] qui les ont créés à Soatanàna »<sup>534</sup>. En réalité, la présence des *zafindraony* dans le contexte chrétien remonte au XIX<sup>ème</sup> siècle. Les chants sont une forme de « propagation autochtone du christianisme » où les *zafindraony* deviennent des cantiques et dont certains « sont parfois non plus chantés mais joués sur la *valiha* [« *luth* »] pour les mêmes raisons. » (Raison-Jourde, 1991 : 547 ; 188).

Rainisoalambo a donc ajouté aux cantiques des mélodies betsileo : les *zafindraony*. Cette intégration implique un détachement du mouvement du *fifohazana* des pratiques introduites par les missionnaires norvégiens à Soatanàna. En effet, « la désignation générique de 'chants protestants' risque de masquer un trait spécifique de certains chants protestants betsileo » ; il faut alors ajouter au protestantisme luthérien majoritaire en zone rurale, le mouvement de Réveil et ses *zafindraony* (Noiret, 1995 : 116).

Le procédé d'intégration des *zafindraony* est remarquable dans le contexte catholique missionnaire :

« l'établissement d'un champ commun entre airs de prière et airs de chants populaires, la faculté de composer des airs et de jouer des motifs pris dans le bagage oral, ces éléments sont plutôt considérés du côté catholique comme des possibilités ouvertes à la catéchèse du peuple par le peuple » (Raison-Jourde, 1991 : 553-554).

Françoise Raison-Jourde relève que c'est en région betsileo que la mission catholique « donne la plus grande latitude au métissage des chants, car elle se méfie de la pente mondaine et ostentatoire du chant en Imerina » (*Ibid.* : 554). C'est cette idée, absente de la catéchèse

---

<sup>532</sup> Pour plus de précisions sur ce point, je renvoie à François Noiret, 1995, « Chants de lutte, chants de vie à Madagascar : les *zafindraony* du pays Betsileo ».

<sup>533</sup> Le rituel consistant à laver les pieds des nouveaux arrivants et des visiteurs se fait tandis que les membres du mouvement de Réveil entonnent des *zafindraony*, nous y reviendrons (chapitre 10.1.a).

<sup>534</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 13 février 2010 à BATERAVOLA.

protestante que Rainisoalambo a utilisé en incluant les *zafindraony* aux pratiques du mouvement de Réveil à Soatanàna, puis à l'échelle de toute l'île. La maison d'édition luthérienne de Tananarive (*Trano printy loterana*) édite régulièrement des livres de cantiques, dont des chants *zafindraony* pour le mouvement du *fifohazana* de Soatanàna, comme le *Fihirana-Fifohazana* en 1985, utilisé par les *mpiandry*. Ce livret comporte 366 chants (Noiret, 1995 : 114-117) et le *fifohazana* produit également de nombreux disques orchestrés par la chorale de Soatanàna ou par d'autres groupes de paroisses luthériennes de toute l'île.

L'autochtonie se donne alors à voir et à entendre dans les discours tenus par le fondateur du mouvement de Réveil, Rainisoalambo, et dans l'instauration qu'il a fait des cantiques entonnés à partir de mélodies *zafindraony*. François Noiret remarque que les

« *zafindraony*, quoique véhiculant des représentations entièrement nouvelle, étrangères même, reste fondamentalement ancré dans la culture ancienne et dans ses mécanismes. Le sujet est chrétien, mais il est reçu à la malgache. L'apparence est trompeuse pour l'étranger qui se croit en terrain connu : la thématique chrétienne nouvelle n'est reçue que sur un fond mental traditionnel » (*Ibid.* : 262).

Ces chants ancrés dans le Betsileo rural semblaient être une transgression, ou du moins, une déviation du message chrétien que cherchaient à délivrer les missionnaires protestants.

Désormais, les *zafindraony* trouvent leur place en dehors des lieux de culte et des séances d'exorcismes ; ils sont aussi mis en scène et folklorisés lors des festivités de la semaine du 17 septembre. Chaque année, des concerts de ces chants sont performés par des membres du mouvement de Réveil. La chorale de Soatanàna a également organisé un concert à Tananarive, le 23 mai 2004 au théâtre d'Antsahamanitra lors des célébrations du 110<sup>ème</sup> anniversaire du réveil de Rainisoalambo (Razaka, 2006 : 33). D'autre part, les ventes de disques de chants *zafindraony* sont élevées chez les Betsileo et chez les adeptes du mouvement de Réveil. Hormis les taxi-brousses opérant la liaison Fianarantsoa-Soatanàna qui les diffusent systématiquement, il m'est fréquemment arrivé d'emprunter des bus municipaux à Fianarantsoa et à Tananarive, où les chauffeurs (des Betsileo pour la grande majorité) font leurs trajets au son des cantiques du *fifohazana*, sans pour autant être *mpiandry* ni même familier du mouvement, la référence localisée dans la région betsileo prime pour ceux qui les écoutent.

Pour Lucile Jacquier-Dubourdieu, les *zafindraony* sont « l'un des rares domaines qui accueille le christianisme et les ancêtres » (2000 : 100) donnant ainsi à chaque situation plusieurs niveaux de sens, dans un jeu de bascule. L'auteure remarque que le mouvement de Réveil de

Soatanàna est une « expérimentation culturelle [...] à la fois chrétienne et autochtone » qui revêt la même nature que celle qui qualifie les *zafindraony* (*Ibid.* : 101). Les textes des *zafindraony* présentent une « rupture totale avec l'histoire ancienne » sans pour autant renier le passé betsileo (Noiret, 1995 : 283). Ces éléments interstitiels jouent avec une image modernisée des codes sociaux ancestraux et de l'histoire locale.

## 8.2. Les figures ancestrales betsileo et leurs discours

### a. Des rois au fondateur du *fifohazana*

La relecture des chants *zafindraony* est comparable à la réinterprétation des figures historiques et ancestrales betsileo dans les discours des guérisseurs. Nous savons déjà que certaines devins-guérisseuses gagent de leur qualité religio-thérapeutiques par leur filiation avec la reine Rabolobolo, ou d'autres figures royales du Betsileo, et que les *mpiandry* du mouvement de Réveil mobilisent la figure historique de Rainisoalambo.

Un parallèle peut être proposé entre le recours aux rois et reines betsileo par les devins-guérisseurs et le récit de vie de Rainisoalambo et de son père, et leur proximité avec le roi de l'Isandra, Rajaokarivony II. Les relations entre le fondateur du mouvement et le roi de l'Isandra sont centrales dans l'histoire du *fifohazana* (Thunem et Rasamoela, 2001, 1<sup>ère</sup> édition 1934 : 16 ; Campbell, 1992 : 434 ; Rabehatonina, 2000 : 26 ; Rafanomezantsoa, 2008 : 14, entres autres). Rainisoalambo était au service du roi, pour s'en détacher et instrumentaliser le rejet de la fonction de devin-guérisseur et gardien de *sampy* (« palladium »), il a élaboré des préceptes stricts basés sur son expérience de païen (*jentilisa*). Cependant, un retour aux codes sociaux de la royauté betsileo est prégnant, à la fois en filigrane de son récit et dans le mouvement de Réveil. De plus, la hiérarchie du *fifohazana* établie par Daniel (chapitre 6.1.a), fait écho à la hiérarchie sociale de l'ancienne société betsileo<sup>535</sup>, comme l'avait déjà noté Adolphe Rahamefy (2007 : 145).

Pour Lucile Jacquier-Dubourdiu, ses récupérations et la création du village de Soatanàna comme une « nouvelle Jérusalem », relève d'un « modèle d'une nouvelle ancestralité » (2000 : 101). André Mary parle, dans le contexte des Églises chrétiennes africaines, de « vernacularisation du christianisme » (2008 : 23). Le discours des bergers du *fifohazana* ordonnés à Soatanàna mentionne effectivement le village de Rainisoalambo comme leur

---

<sup>535</sup> *Hova* (« noble »), *ondevo* (« esclave-noble »), *olompotsy* (« homme libre »), *mpitaia* (« nourricier-devin »), *olompady* (« gens d'interdit »), *andevo* (« esclave ») (Rahamefy, 2007 : 145).



*tanindrazana* (« terre-des-ancêtres ») habituellement réservé au village ancestral des ascendants, en région betsileo.

Alors que les *mpiandry* et les adeptes du mouvement de Réveil se réfèrent officiellement aux figures historiques betsileo, Rainisoalambo, *l'ancêtre du fifohazana* en tête ; des devins-guérisseurs, quant à eux, en appellent aux figures chrétiennes. Ces échanges interreligieux restent équivoques du point de vue discursif : les membres du mouvement de Réveil ne confirment pas un procédé d'ancestralisation des figures et des codes du *fifohazana*, et les devins-guérisseurs proposent un ajout de figures chrétiennes, souvent uniquement aux malades le demandant.

Ces deux mouvements cumulatifs démontrent, à la fois, un ancrage régional et une référence à une institution chrétienne globale. Le contexte rural de l'apparition du *fifohazana* nécessitait pour les nouveaux convertis de retrouver dans le discours de Rainisoalambo des aspects betsileoisés, et parallèlement, des devins-guérisseurs en contexte urbain, plus fortement christianisé, ont accolé des codes chrétiens à leurs pratiques. André Mary postulait un bricolage africain des héros chrétiens (2000b), poursuivons, avec l'exemple du mouvement du *fifohazana*, un bricolage chrétien des héros malgaches (les ancêtres réputés, dont Rainisoalambo, et/ou les rois betsileo).

### ***b. « Betsileoité » du Réveil et autochtonie ancestrale***

Le mouvement du Réveil est incontestablement très malgache, et même betsileo, sous plusieurs de ses aspects, tant historique que contemporain, bien qu'il postule officiellement une rupture radicale. En somme, « Rainisoalambo fit donc l'expérience d'une conversion-rupture. Cette rupture est aussi double : rupture avec la religiosité traditionnelle malgache ; rupture et filiation avec le protestantisme historique » (Rasolondraibe, 2010 : 275). Les observateurs missionnaires du début du XX<sup>ème</sup> siècle, dont Élisée Escande, relatent après avoir assisté pour la première fois à une séance de culte à l'Église luthérienne de Masombahoaka<sup>536</sup> à Fianarantsoa, de ceux que l'auteur appelle alors les Disciples du Seigneur, l'initiative des membres du mouvement de Réveil : « allions-nous, nous, vieux chrétiens d'Europe, nous laisser devancer par ces néophytes de couleurs ? », puis il poursuit,

« car il n'y a pas à le nier, les Disciples du Seigneur ont été entre les mains de Dieu un instrument de conversion et de réveil dans le passé. Aujourd'hui, depuis 1917 surtout, ils sont

---

<sup>536</sup> Il s'agit de la paroisse de Daniel, notre interlocuteur *mpiandry* privilégié.

le moyen dont Dieu se sert pour provoquer un mouvement vers l'Évangile dont on ne saurait soupçonner l'ampleur et dont on ne peut prévoir toutes les heureuses conséquences » (1926 : 17).

Le missionnaire reconnaît la prise de distance et la gestion malgache du mouvement de Réveil. Ainsi, ce jeu de va-et-vient forme le mouvement de Réveil en dehors des institutions missionnaires, s'autonomise et s'autochtonise en créant une rupture discursive avec le contact bénéfique qu'ont les devins-guérisseurs avec les esprits.

« Le réveil, en permettant une prise en main du christianisme par les Malgaches, a également ouvert à l'indigénisation et a un certain syncrétisme. Ainsi, le combat des 'bergers' expulsant les esprits malgaches par des manipulations physiques renvoie plus aux manières des guérisseurs qu'à celles des pasteurs formés au maniement de la parole biblique » (Blanchy, 2010 : 147).

Désormais, avec les pratiques du mouvement de Réveil, « l'autochtonie n'est plus l'apanage des cultes ancestraux » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 123), et de fait, « le Réveil est ainsi une force réactive, comme son nom l'indique, et en tant que tel, il est une négation de ce que la religiosité malgache affirme » (Mouzard et Gueunier, 2009 : 303). Pour les membres du *fifohazana*, leur mouvement propose « une pratique du christianisme enracinée dans la malgachitude, même s'il exige d'emblée la rupture » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 123). Les traits communs entre les cultes rendus aux divers esprits malgaches et le mouvement de Réveil sont saillants, mais ne paraissent pas dans les récits hagiographiques (Jacquier-Dubourdieu, 2000 : 98).

Nous savons que les caractéristiques du mouvement de Réveil répondent à la définition des mouvements charismatiques et des pentecôtismes, cependant le mouvement de Réveil est toujours intégré à l'Église luthérienne protestante et reconnu par cette dernière. Or, « dans le contexte malgache où la foi et la requête de guérison vont de pair, il s'agit d'un mouvement plus complexe que l'affirmation religieuse que pratiquent les charismatiques » (Rahamefy, 2007 : 141-142). Dès lors, les pratiques rituelles des exorcistes protestants et celles des devins-guérisseurs s'(entre)croisent et se répondent sur les questions de l'ancrage historique et symbolique *betsileo*. En effet, opposés d'emblée, ces deux systèmes se retrouvent sur le terrain identitaire et sont « néanmoins parents, construits dans la symétrie » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 133). En somme, « l'un où domine la culture biblique comme vecteur de réinterprétation de l'autochtone, l'autre où domine l'héritage autochtone dans la lecture et la sélection des pratiques chrétiennes » (*Ibid.* : 132) permettent de saisir la complexité et la flexibilité d'un champ religieux où des logiques propres et corroborées avec des marqueurs identitaires saillants expriment l'importance d'« être » *Betsileo*. En ce sens, les

représentations et les performances rituelles des membres du mouvement de Réveil et des devins-guérisseurs, amènent à contester une diversité religio-thérapeutique où toutefois, chacun des pans répond aux autres dans un ancrage local *a priori*, et un aspect figé et universel des religions transnationales. Sous l'angle de la discursivité, nous pouvons percevoir la porosité et la complexité de ces modèles *a priori* figés.

« Là où les religions locales (« ethniques », « nationales », « traditionnelles » pour référer à d'autres catégories conceptuelles) apparaissent souvent plurielles et polyglottes (capables de parler plusieurs idiomes religieux), les religions universelles d'exportation internationale affirment leur unilinguisme. Mais cet unilinguisme a été depuis contesté sur de multiples plans » (Obadia, 2009b : 96).

Le *fifohazana* comme d'autres Églises indépendantes malgaches ou divers cultes, est entendu par ses adeptes comme par ceux qui l'ont analysé comme autochtone, en effet, bien que ces dirigeants rejettent les codes dits traditionnels, ils se réclament d'une autochtonie betsileo. Lesley Sharp remarque que les missionnaires malgaches présents dans le Nord de l'île à Ambanja, sont majoritairement betsileo et merina (1993 : 255). Malgré le double détachement des missions norvégienne et américaine (bien que ces missions aient encore une grande implication religieuse et financière dans le *fifohazana*) et des pratiques des cultes aux esprits, le mouvement de Réveil prône une singularité locale. Ralaimavo Jean Séraphin, le pasteur de la paroisse luthérienne de Soatsihadino de laquelle dépend le *toby*, remarque une confusion entre les salles de soins des devins-guérisseurs et les *toby* : « d'habitude les endroits où les *ombiasa* [« devins-guérisseurs »] soignent, ils les appellent *toerana masina* [« lieu sacré »]. C'est l'*ombiasa* qui fait les pratiques. Et c'est facile parce qu'au départ, il y a un parallélisme. Il y a un petit parallélisme parce que les gens disent que le *toby* est *masina* [« sacré »], comme c'est un endroit où on soigne »<sup>537</sup>. Ainsi, les pratiques des *mpiandry* résonnent fortement avec celles du culte aux esprits ancestraux.

### ***c. Résonance avec ses pratiques***

« Tout d'abord maintenons bien haut le *caractère indigène*, absolument malgache, de ce mouvement » notait le missionnaire protestant Élisée Escande, au début du XX<sup>ème</sup> siècle (1926 : 83). Ajouté au partage du même paysage d'entités avec les devins-guérisseurs et les adeptes des cultes rendus aux esprits, le mouvement de Réveil est donc *très* malgache dans l'ancrage territorial et l'usage des figures historiques betsileo mais aussi dans les pratiques du toucher. En effet, les manipulations physiques des *mpiandry* sont identiques à celles des

---

<sup>537</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 1<sup>er</sup> mai 2010 à Soatsihadino.

devins-guérisseurs : le placement des paumes de mains sur la tête d'un malade (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 299), les annonces à un esprit maléfique de partir (Blanchy et Andriamampianina, 2006 : 219), les chuchotements à l'oreille, etc. De plus, rappelons que Donné a longuement fréquenté les pasteurs et *rayamandreny* du centre d'accueil des malades de Soatanàna, et que lorsqu'il a développé la grotte, il a induit l'appellation des travailleurs qui l'assistent : les *apostoly*, les « apôtres » membres du mouvement de Réveil.

Ce rapprochement de ces deux systèmes religio-thérapeutiques betsileo a facilité l'adaptation du *fifohazana* au paysage religieux local, malgré un discours radical de rejet des cultes aux esprits. Lucile Jacquier-Dubourdieu remarque qu'au sein de l'organisation et des pratiques cultuelles du mouvement de Réveil, « le monde ancestral, pour 'diabolisé' qu'il soit, reste présent et gouverne les conduites » (1996a : 608). Les rituels de guérison conservent une transposition des gestes (le toucher est primordial dans les rituels de soin ancestraux comme dans ceux du mouvement de Réveil) perpétués par les devins-guérisseurs, et donc par Rainisoalambo dans son activité précédente de devin-guérisseur au service du roi, avant même qu'il ne définisse les codes du mouvement du *fifohazana*, en 1894.

Quelques années plus tard, le missionnaire Élisée Escande s'est trouvé confronté à l'imposition des mains, pratique rituelle étrangère à sa formation pastorale. Il compare les guérisons obtenues par le mouvement de Réveil à celles obtenues par « les eaux de Lourdes » (1926 : 90). Un jour qu'il résidait à Tamatave, la femme d'un de ses domestiques est tombée malade. Le missionnaire suppose une possession *tromba*, son employé confirme et Élisée Escande ajoute « aucun chrétien ne peut être atteint de cette maladie et que, quoique elle soit païenne, le Tromba ne peut pas entrer dans son corps puisqu'elle habite la maison d'un missionnaire » (*Ibid.*), déjà ici, le discours d'un protestant français diverge de celui d'un protestant malgache qui considère les esprits *tromba* comme causalité de maux physiques.

Intéressons-nous à un exemple narré par Christian, un *mpiandry* de *toby* de Soanierana. En 2002, Christian résidait déjà dans ce quartier à proximité de l'église luthérienne, mais ne fréquentait pas encore le mouvement de Réveil. À ce moment, un malade qui logeait chez le pasteur, s'est échappé. Aucun des *mpiandry* présents ne retrouvait le malade lorsque le pasteur en a appelé à l'aide des riverains, dont Christian. Le quartier de Soanierana est traversé par une rivière dans laquelle Christian a vu le malade plongé. Il raconte :

« je l'ai suivi dans l'eau. Et lorsque je suis sorti de l'eau, j'avais un *testamenta* [un livret du nouveau testament] qui n'était pas mouillé ! C'est ça qui a augmenté ma croyance. C'est ce

*testamenta* qui n'était pas mouillé qui est vraiment la cause ! Après les gens m'ont choisi pour faire le travail d'Andriamanitra ici : prendre [*recevoir*] les malades »<sup>538</sup>.

À travers cet exemple, les codes des voyages initiatiques subaquatiques faits par de nombreux devins-guérisseurs apparaissent dans le contexte protestant. Les entités et les éléments divinatoires ont disparu au profit des objets chrétiens nécessaires au travail des *mpiandry*.

De plus, la dimension territorialisée du culte aux ancêtres ne s'oppose pas à la légitimité d'une approche spatiale des faits religieux par la chrétienté (tout aussi localisée) du mouvement de Réveil. Dans le cas betsileo, l'ancestralisation du territoire reste sans équivoque bien qu'étant associée au protestantisme tel que l'entend le mouvement de Réveil. L'inclusion ou l'exclusion d'éléments religieux nouveaux n'est possible que par un mécanisme qui se donne à voir dans un rapport du religieux à l'espace sacré betsileo. Un réajustement se produit après l'appréhension de faits nouveaux dans un processus de reterritorialisation où les négociations avec les esprits permettent de « 'réancrer' ce qui a été 'déterritorialisé' dans de nouveaux espaces, réels ou symboliques », comme le souligne Stefania Capone dans le cas d'Églises transnationales (2004 : 11). Dans ce sens, André Mary remarque que « la 'conversion africaine' est aux antipodes de toute idée de rupture radicale ; à vrai dire elle n'est pas une conversion mais une reconversion parfaitement fidèle à une matrice de pensée originelle » (1998 : 15).

Honoré vit dans le quartier de Croisement Parc à Fianarantsoa, il est exorciste de Soatanàna et a siégé au conseil municipal de Fianarantsoa avant de se consacrer à son entreprise de voirie. Il exprime son souhait d'une singularité locale qui s'inscrit néanmoins dans le contexte global du protestantisme : « on refuse de suivre les grandes Églises fondées par les Européens, on veut vivre notre foi en Malgaches »<sup>539</sup>. Les propos d'Honoré renvoient clairement à ce qu'a imposé Rainisoalambo avec la malgachisation du protestantisme qu'il a mis en place. Seth Rasolondraibe expose aussi la résonance du *fifohazana* avec les cultes aux esprits :

« tout en adoptant le protestantisme, tout en étant baptisé et tout en pratiquant le ministère de '*mpitandrina*', 'pasteur', Rainisoalambo n'a pas renié ni abandonné le système cosmogonique malgache. Celui-ci restait toujours sa référence en matière de religion et de société » (2010 : 274).

Mais cela renvoie aussi, aux conduites des Malgaches convertis au protestantisme dès le XIX<sup>ème</sup> siècle, car, « en accord avec les fondements universalistes du christianisme, l'histoire ainsi organisé a longtemps permis aux protestants malgaches d'assumer à la fois une identité

---

<sup>538</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 avril 2010 à Soanierana, Fianarantsoa.

<sup>539</sup> Propos recueillis en mars 2009 à Croisement Parc, Fianarantsoa.

nationale et une croyance venue de l'étranger » (Huyghues-Belrose, 2001 : 11). L'historien conclue,

« le mythe fondateur du protestantisme à Madagascar, s'il est contredit par l'événement, s'ancre, au-delà, dans une autre réalité historique vécue en profondeur. Si les missionnaires ont apporté les pierres et les matériaux, ce sont bien les Malgaches qui ont bâti l'église » (*Ibid.*, 2001 : 394).

Cette malgachisation du christianisme adapte le message missionnaire protestant, malgré sa création en contexte de résistance coloniale. Le discours des dirigeants du mouvement du *fifohazana* contre ouvertement les pratiques du culte des esprits et celles des devins-guérisseurs (dont Rainisoalambo est lui-même, le premier exemple de repentance), et ce, bien que des codes malgaches et betsileo, soient partie prenante des références centrales du mouvement de Réveil, tels que les chants betsileo : les *zafindraony* ou le port du *lamba*<sup>540</sup>. L'ambivalence de la singularité betsileo et du rejet des pratiques ancestrales par le mouvement de Réveil représente un intérêt dans la juxtaposition des référents locaux et religieux convoqués par les adeptes.

« La révélation de Rainisoalambo inaugure un discours du salut qui articule, paradoxalement, les valeurs de l'autochtonie à celles de la modernité ; à terme, en imposant une croyance et une morale communes, il construit la trame d'une sociabilité qui transcende les identités locales et celle d'un tissu national, que ni l'histoire des rois, les *Tantaran ny andriana*, ni l'histoire coloniale et, moins encore, le 'développement' ne sont parvenus à constituer » (Jacquier-Dubourdieu, 1996a : 609).

« Ainsi les Malgaches ont assimilé les missionnaires, les pasteurs et les prêtres, à leurs *Raiamandreny* » (Rasolondraibe, 2010 : 129), ce procédé n'est pas envisageable pour « les Malgaches », ni même pour les protestants luthériens, mais plutôt pour les *mpiandry* et pour les malades, quoi qu'uniquement pour ceux qui résident dans les *toby*, au plus près des dirigeants du mouvement de Réveil et des *rayamandreny* des centres d'accueil.

Le message chrétien apporté par les missionnaires norvégiens a été modifié au fil du temps et n'est plus réceptionné par les protestants malgaches aujourd'hui de la même façon, que par les nouveaux convertis au XIX<sup>ème</sup> siècle. Lucile Jacquier-Dubourdieu note qu'

« il peut alors faire l'objet d'une croyance et d'une appropriation sur le mode de l'autochtonie, hors de la sphère de domination politique, et supporter une identification, qui échappe enfin à la symbolique de l'esclavage, car, désormais, le culte chrétien n'est plus celui des ancêtres des Européens » (1996a : 606-607).

Les devins-guérisseurs évoquent, bien plus rarement, des références (non-avouées) au mouvement de Réveil. Ce qui fût le cas de Julienne, un matin à mon arrivée chez elle. La

---

<sup>540</sup> Tissu porté par les hommes et les femmes.

devin-guérisseuse me raconte un rêve fait la nuit précédente dont nous étions toutes deux les actrices. Elle nous a donc vues en promenade, puis tournant autour d'une grande croix alors qu'une grande lumière surgit. Elle s'est alors perçue, vêtue de blanc et m'imposant les mains au-dessus de la tête<sup>541</sup>. Malgré l'illustration des pratiques des *mpiandry*, elle réfute toutes concordances avec le mouvement du *fifohazana*, mais en revanche, assure avoir fait un rêve anticipatoire de notre collaboration et validant l'accord de ses esprits privilégiés à me fournir les données dont j'ai besoin.

Des principes du mouvement de Réveil sont donc parfois « repris et réinterprétés » (Mouzard et Gueunier, 2009 : 304) par certains guérisseurs en les distillant dans les codes de leur pratique divinatoire ancestrale. De plus, l'utilisation du tissu blanc évoque également (dans la perception populaire et non pas dans le discours des membres du Réveil) une grande figure historique de la royauté malgache : Andrianampoinimerina, roi merina qui régna entre 1787 et 1810. Le souverain est représenté portant une étole blanche tout comme le font les devins-guérisseurs possédés par son esprit. Le port de l'habit blanc n'est alors pas une surprise lors de l'apparition du mouvement du *fifohazana*. D'autre part, le ministère de guérison instauré par Rainisoalambo, est mis en parallèle dans l'imaginaire collectif avec les services de santé coloniaux dont les administrateurs et personnels portaient une longue blouse blanche<sup>542</sup>. Hilde Nielssen et Thomas Mouzard relatent également l'emprunt de la robe pastorale blanche des exorcistes du mouvement du *fifohazana*, par les possédés (*tromba*) de la région Betsimisaraka sur la côte Est malgache pour l'une (2012 : 268), et par le guérisseur Dofotera dans la région Nord-Est, pour l'autre (2011 : 186). L'habit liturgique des exorcistes est à la fois un marqueur visuel mais aussi le marqueur du caractère sacré qui lui est conféré (Legrip-Randriambelo, 2015a, à paraître).

### **8.3. Exclusivité des exorcismes : complexité des juxtapositions thérapeutiques**

Ces emprunts à double sens mettent en lumière les relations entre le mouvement de Réveil et les cultes aux esprits, entre « symétrie et opposition de deux structures » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 130). Entre emprunt et opposition, le mouvement du *fifohazana* crée comme dans le cas de l'Église pentecôtiste brésilienne de l'IURD, un

---

<sup>541</sup> Propos recueillis le 7 mars 2010 à Ambodirano, Fianarantsoa.

<sup>542</sup> Certaines grandes figures de devin-guérisseur christianisé, comme Dadajao et ses collègues, revêtaient une tenue similaire (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 66 ; 208).

« syncretisme inversée [...] parce que la synthèse élaborée a pris un pôle négatif dans la religiosité chrétienne –le diable- l'élément équivalent des entités. Au moyen de cette synthèse inversée, l'IURD peut soutenir un discours de prosélytisme et une exigence d'exclusivité caractéristique typiquement évangéliques » (De Almeida, 2003 : 207)

Autrement dit, en malgachisant le protestantisme des missionnaires et en y intégrant des codes locaux, particulièrement dans le contexte de maladies, le mouvement de Réveil, comme les nouvelles Églises, justifient leurs pratiques et le recours exclusif à leur traitement, qui agrémenté du paysage magico-religieux et des nosographies malgaches seraient pleinement satisfaisantes pour les malades. Plus largement,

« en Afrique comme au Brésil, les pentecôtismes s'affichent d'abord dans la rupture avec toutes les formes de paganisme, et dans cette catégorie se trouvent stigmatisés aussi bien les cultes traditionnels des ancêtres que les Églises catholiques et leurs cultes des saints, mais aussi toutes les Églises syncretiques ou prophétiques nationales » (Mary, 2008 : 14).

Nous l'avons vu avec le mouvement de Réveil, les nouvelles Églises malgaches ou d'importation, souvent nord-américaine, prônent l'exclusivité religio-thérapeutique de leurs adeptes. Dès leur apparition sur la Grande Île à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle (Rahamefy, 2007 : 135), les *sekta* (« sectes ») ont mis en avant leurs compétences en matière de guérison en réaction aux thérapeutes malgaches : les devins-guérisseurs et les *mpiandry*. Les caractéristiques du protestantisme évangélique présentées par le *fifohazana* depuis 1894 ont permis l'arrivée des nouvelles Églises. Face à cette concurrence et aux « réseaux transnationaux », le mouvement de Réveil « va désormais se développer en compétition avec le pentecôtisme qui se déploie depuis l'Indépendance selon un mode opératoire caractéristique de la modernité religieuse, marqué par le choix individuel, la défiance vis-à-vis de la religion institué et ses dispositifs hiérarchiques » (Jacquier-Dubourdiou, 2009 : 353 ; 355-356). Parallèlement, ces Églises attaquent le mouvement de Réveil et sa lecture de la Bible en rappelant que tous les réveillés sont d'anciens devins-guérisseurs conservant « une proximité suspecte avec la sorcellerie » (*Ibid.* : 369).

André Mary relève que le succès de ces Églises pentecôtistes transnationales est dû à leur « rôle de matrice d'accueil des identités indigènes » (2008 : 14). La reconnaissance du paysage d'esprits et des nosographies médicales malgaches est au centre des recours au *fifohazana* mais aussi aux nouvelles Églises. L'impossibilité de l'inclusion d'autres thérapies religieuses par ces branches protestantes et pentecôtistes vaut également les unes pour les autres. Les *mpiandry* du mouvement de Réveil raillent régulièrement les exorcismes spectaculaires organisés dans les nouvelles Églises, les *sekta* (« sectes »). Les guérisons proposées par les Églises pentecôtistes malgaches et suisses estiment que « la guérison n'est



possible qu'à travers l'intervention de Dieu et du Saint-Esprit. C'est pour cela qu'une personne ne pourra ni guérir une autre personne ni se guérir soi-même » (Stolz, 2007 : 73). Ce point les différencie des guérisons du mouvement de Réveil, où les *mpiandry* sont bien des outils de guérison christiques et ne se considèrent pas non plus comme compétents pour guérir eux-mêmes, cependant, les prières et les actions individuelles sont possibles pour des cas particuliers, dans le contexte familial. Le pentecôtisme, à Madagascar comme au Guatemala, « réclame une séparation totale et immédiate de toute autre forme religieuse » (Pédrón-Colombani, 2001) ce qui forge son caractère exclusif et l'impossibilité de toute négociation synchrétique, observable chez de nombreux acteurs de la sphère chrétienne.

Les réactions hostiles mobilisées par le mouvement de Réveil « s'opposent à ce qu'ils ne sont pas » (Mouzard et Gueunier, 2009 : 303-304 ; voir aussi Rakotomalala *et al.*, 2001 : 130), comprenant donc : les devins-guérisseurs, les pentecôtistes, les évangélistes, les charismatiques, et pour certains, les biomédecins. Le mouvement de Réveil se trouve pris dans un « défi intra-ecclésial » (Jacquier-Dubourdieu, 2002 : 74). En somme, discursivement, « ils représentent une radicalisation des tendances chrétiennes à la réaction (principe de dualité), au monisme (unicité) et à la transcendance (disjonction) » (Mouzard et Gueunier, 2009 : 304). Le chef de district d'Ambalavao (à une cinquantaine de kilomètres au Sud de Fianarantsoa), Rabearison est un ami proche de Daniel, et comme ce dernier, paroissien de l'église luthérienne de Masombahoaka à Fianarantsoa. En plus de ses fonctions politiques, il est très impliqué dans le mouvement de Réveil<sup>543</sup>. Rabearison vit donc à proximité du deuxième grand centre de Réveil de Manoloatry (le réveil de Ravelonjanahary date de 1927), il se rend chaque année aux festivités annuelles du mouvement du *fifohazana* à Soatanàna, et depuis trois ans à celles du *tobilehibe* (« grand-camp ») d'Ankaramalaza. Sa famille a fait construire des maisons secondaires à Soatanàna et Ankaramalaza afin d'accéder aux festivités. La belle-sœur par alliance de Rabearison est tombée malade et il commente : « elle a vu n'importe qui ! Des *ombiasa* et des docteurs, parce que c'était avant qu'elle soit chrétienne. Des scientifiques disent que sans médecin, on ne peut pas guérir mais c'est faux ! C'est sans prière qu'on ne peut pas guérir ! Mais après, elle s'est jetée dans la prière et elle a guéri ». Daniel le questionne alors « mais est-ce que tu es borné au *fifohazana* ? Parce que les sectes aussi guérissent ? »<sup>544</sup>. La discussion entre les deux hommes finira par se concentrer sur le mouvement de Réveil et ses compétences de guérison, bien supérieures aux autres.

---

<sup>543</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 27 avril 2010 à Ambalavao.

<sup>544</sup> *Idem.*

Les *mpiandry*, dont Daniel, nie l'existence de toutes concurrences entre les exorcistes du mouvement de Réveil et les *ombiasa* ou les médecins : « il n'y a pas de concurrence parce que ce n'est pas nous qui travaillons, mais c'est celui d'en haut qui travaille. Mais les *ombiasa*, ils font des défis ; il y a des concurrences même entre les médecins »<sup>545</sup>. Cependant, l'exclusivité thérapeutique imposée par le mouvement de Réveil, les devins-guérisseurs et les nouvelles Églises provient des diverses propositions de la définition de la maladie, de ces causalités et des techniques de soin à mobiliser. Cette exclusivité expose également les concurrences présentes entre ces « religions de guérison ».

### **Conclusion**

Les marqueurs identitaires que sont les rizières, qui constituent le paysage betsileo et les chants agricoles *zafindraony*, ont été récupérées par les membres du mouvement de Réveil, aux dépens de leurs caractéristiques religio-symboliques pour en faire une relecture biblique et/ou les appliquer aux pratiques quotidiennes du *fifohazana*, dont les travaux agricoles de la communauté religieuse (de Soatanàna ou des *toby* de Fianarantsoa qui possèdent des parcelles de cultures) et des travaux de guérison. Les tombeaux familiaux, également traits permanents du paysage de la région, en revanche, sont tout aussi fondamentaux mais trop associés aux ancêtres pour être adaptés par les dirigeants du mouvement. Ces impulsions et circulations de références font un socle commun aux diverses branches du champ religieux betsileo. Ainsi, l'autochtonie ancestrale et l'ancrage betsileo du *fifohazana* sont autant en rupture qu'en résonance.

Les discours et les conceptions du religieux mobilisés par les guérisseurs comme par les malades témoignent la possibilité d'une cohabitation entre plusieurs logiques voyant les esprits bénéfiques, maléfiques ou démoniaques, tout en les combattant, voire en les excluant comme dans la dimension thérapeutique du mouvement de Réveil et surtout des pentecôtismes, qui extrait le malade de son histoire régionale et familiale pour lui imposer des nouveaux codes (Blanchy, 2006a : 57). Le but suivant la guérison est la conversion pour les nouvelles Églises, ce qui n'est pas évident pour le mouvement de Réveil. Comme au Guatemala, « ces communautés permettent aux convertis de rompre avec leur passé, avec leurs anciennes appartenances, d'entrer dans le monde moderne en s'affirmant une identité

---

<sup>545</sup> *Idem.*

nouvelle qui dépasse tout héritage culturel » (Pédron-Colombani, 2001). L'auteure conclut que

« la globalisation et le pluralisme religieux venus avec l'arrivée massive de groupes extérieurs comme les pentecôtistes ne semblent donc pas signifier la fin des traditions locales mais les transforment et les refunctionalisent, les adaptant sans cesse à un monde moderne en rapide évolution » (*Ibid.*).

Cependant, aux regards des itinéraires des croyants et des malades, l'exclusivité postulée est contournable, tant que les chemins sinueux sont pris discrètement et/ou consentis par les guérisseurs proposant des collaborations silencieuses générant des logiques pratiques et des modifications du champ religio-thérapeutique.

## Chapitre 9. Conflits théâtralisés et collaboration silencieuse

### Introduction

Ce chapitre débutera sur les liens entre la sorcellerie et le protestantisme du mouvement de Réveil qui se tissent dans la grotte gérée par Donné. Il se trouve pris en étau entre l'adhésion de sa famille maternelle au mouvement du *fifohazana* et les accusations que portent les *mpiandry* du *toby* voisin sur ses activités. Mais d'autres attaques, sorcellaires cette fois, selon Donné, proviennent aussi de devins-guérisseurs des villages de la vallée.

Certains médecins nient fréquenter les devins-guérisseurs, à l'instar d'un médecin généraliste de l'hôpital d'Antambohobe dans le centre-ville de Fianarantsoa. Je suis allée à sa rencontre sur recommandations de RaGodel, un professeur du secondaire également *ombiasa* d'une soixantaine d'années, résidant dans le centre-ville de Fianarantsoa dans le quartier d'Andavallée. Deux médecins, en pause sur le perron d'entrée des urgences, disent avoir déjà entendu parler de RaGodel et m'indiquent de me diriger vers le bureau d'un de leurs collègues travaillant avec lui. Une fois face au médecin, il feint de ne pas connaître le guérisseur dont je n'avais pourtant pas mentionné le nom : « je ne travaille jamais avec les *ombiasa* ! Jamais ! Je suis très catholique ! Je ne travaille pas avec RaGody, RaGoda ou je ne sais pas qui ! Je ne travaille pas avec les guérisseurs et leurs plantes ! »<sup>546</sup>. Le médecin ajoute que si des guérisseurs le mentionnent, c'est parce qu'il a fait ses études de médecine en France, à la faculté de Lyon et que beaucoup connaissent sa réputation. Nous le voyons, le verbe de certains acteurs du thérapeutique envers d'autres peut être particulièrement virulent ; cependant, de tels propos ne signifient pas pour autant une absence de contact, voire même, une présence de collaboration silencieuse et hors du contexte institutionnel. Ces rapprochements se portent essentiellement sur l'usage de la phytothérapie. Certains remèdes par les simples prescrits par les devins-guérisseurs sont cautionnés ou recommandés par certains médecins. Beaucoup de ces derniers se rejoignent aussi sur les compétences des *reninjaza* (« mère-des-enfants »), spécialistes des soins pré- et postnatals.

À ces remarques et agissements liés à la concurrence et au clientélisme, d'un guérisseur vers l'autre, s'ajoutent les rumeurs populaires et les éclairages médiatiques. Ces éléments sont utilisés par les guérisseurs : des malades *vazaha* (« étrangers »), des hommes politiques, ou encore, des touristes venant assister aux festivités de l'*isantaona* à Soatanàna, par ailleurs, filmées et photographiées par de nombreux journalistes régionaux et nationaux. Nous verrons

---

<sup>546</sup> Propos recueillis le 10 mai 2010 à l'hôpital d'Antambohobe.

enfin quels usages sont faits des encarts télévisuels laissés à certaines Églises par la chaîne de télévision fianaroise, TV Soafia.

### **9.1. Ethnographie de la grotte : entre sorcellerie et protestantisme**

#### ***a. De la filiation à l'arrivée de l'« armée sainte »***

L'exemple de la grotte de soins d'Alakamisy Ambohimaha est en dehors des codes des lieux de culte (*doany*, *tatao*, salle de soin à domicile) habituellement rencontrés sur le terrain. Elle présente une proximité entre les diverses branches de la sphère religio-thérapeutique et éclaire la réflexion sur leurs agencements.

Donné, d'une part, et de nombreux *mpiandry* de Fianarantsoa d'autre part, m'ont raconté à mon retour sur le terrain en 2011, que quelques mois auparavant un groupe d'exorcistes du mouvement de Réveil et une partie du groupe des jeunes de la chorale de la paroisse luthérienne d'Alakamisy Ambohimaha et du *toby* d'un hameau voisin, situé à environ cinq kilomètres au Nord de la commune rurale au bord de la Route Nationale 7, sont intervenus à la grotte. Arrivés de bon matin en chantant des cantiques et chants *zafindraony*, le groupe constitue ce que le mouvement de Réveil nomme l'armée sainte (*tafika masina*) pour chasser les démons présents dans la grotte et chez les malades en consultation et/ou en pension.

Les ministères du mouvement de Réveil ont constitué des groupes d'exorcistes dont le rôle est de rendre des visites aux familles, aux malades de la paroisse ou de la structure d'accueil pour des séances de prières et/ou de chasses des démons. Ils se déplacent si leur présence est demandée, mais ils peuvent également intervenir pour contrer les démons représentés par les protections et remèdes des devins-guérisseurs, comme nous l'avons vu, ou directement chez ces derniers. Ces groupes prennent alors le nom de *tafika masina* (« armée sainte », ou « expéditions sacrées », « guerres saintes » pour Lala Raharinjanahary et Noël Gueunier, 2010 : 152) dans laquelle le mouvement du *fifohazana* déploie ses armes : la prière, les cantiques, la Bible, l'imposition des mains, la chasse des démons, etc. Pour reprendre l'illustration du processus de diabolisation avec l'exemple des grottes comme espace voué aux démons, notons qu'en plus de la grotte d'Alakamisy Ambohimaha, beaucoup de ces lieux sacrés de guérison sont la cible des « croisades » de l'armée sainte du mouvement du *fifohazana*. Ils arrivent alors en chantant à tue-tête car les démons et le diable ne peuvent pas supporter les cantiques, puis les groupes débutent une longue chasse des démons.

Découvrant cette mission opérée par les membres du mouvement de Réveil du *toby* d'Alakamisy Ambohimaha, j'en ai été étonnée connaissant la proximité de la famille maternelle de Donné avec le *fifohazana*, et ses relations avec le pasteur de sa paroisse du village voisin d'Androy. Donné tient à préciser : « oui, je vais encore à l' glise. Le pasteur, il accepte, parce qu'il a vu les soins et il a dit : ‘ a c'est vraiment du *herin'Andriamanitra* [« puissance de Dieu »] !’ »<sup>547</sup>. Il était donc adepte du mouvement de Réveil de Soatanàna avant de prendre ses fonctions à la grotte : « moi, je priais vraiment avant ! J'étais vraiment un croyant parce que mes *rayamandreny* [« père-et-mère » ; « patriarches »] étaient des croyants. Et les choses ont commencé là-bas, à Soatanàna avec les *mpiandry* ». Solo, son frère, le coupe : « nous, on est des *apostoly* [« apôtres », membre du *fifohazana*] ! », Donné surench rie : « *Apostoly* ! Notre grand-mère et notre mère sont des *apostoly*. Notre grand-mère Razalia est morte et avant de mourir elle a dit : ‘*Tsara antoka miaraka amin'ianao, Jesosy*’ [« On n'a pas de soucis quand on est avec toi, Jésus »] »<sup>548</sup>. Bien que ne se considérant plus comme un membre du mouvement de Réveil, Donné participe toujours assidument à la vie de sa paroisse luthérienne.

Razalia, la grand-mère maternelle de Donné a refusé sa position d'intermédiaire des entités sacrées de la grotte. Lorsque les premiers symptômes, signes de l'apparition du don de Donné, sont apparus dans son enfance, elle a tenté de s'y opposer :

« je n'avais pas encore eu  a [sous-entendu, la maladie et l'accession à ses fonctions], lorsque j'étais petit, quand il y avait des gens qui tapaient sur les percussions, je savais très bien danser et ma grand-mère disait : ‘ha ! Qu'est-ce qui est arrivé à mon fils ?!’ et elle priait. Elle appelait ‘*Jesosy ! Jesosy !* [« Jésus »]’ et elle m'a fait l'imposition des mains. Avant les gens disait que j'avais le *bilo* [« transe de possession »] ! Et on avait peur de  a avant... d'avoir le *bilo*. Parce qu'avant les *bilo*  taient des affabulateurs. Ma grand-mère disait : ‘ha ! *Jesosy ! Zanakano !* [« mon enfant »] *Jesosy ! Zanakano !*’ »<sup>549</sup>.

Théoriquement, Donné fait en sorte que les prêtres des  glises catholique et protestante ne soient pas en mesure de lui reprocher des pratiques de soins païennes, pour ce faire, il met en avant sa foi protestante, sa filiation au *fifohazana*, la foi catholique des *dadabe* et les soins phytothérapiques qu'ils prodiguent. Cependant, à la suite de la visite de l'armée sainte, Donné s'est rendu chez le pasteur de la paroisse d'Alakamisy Ambohimaha en compagnie du pasteur du temple qu'il fréquente : « j'ai été à l' glise pour voir la *tafika masina* [« armée sainte »], et quand je suis arrivé les pasteurs ont fait des réflexions sur moi. Mais j'avais vraiment une tête

<sup>547</sup> Traduction d'extraits d'un entretien réalisé de 23 juin 2011 sur la route entre la grotte et Alakamisy Ambohimaha.

<sup>548</sup> Traduction d'extraits d'un entretien réalisé de 19 mai 2010 à la grotte.

<sup>549</sup> Traduction d'extraits d'un entretien réalisé de 19 mai 2010 à la grotte.

d'olona masina be [« personne très sacrée »] ! Et là, le pasteur [d'Androy] a dit 'ceux qui veulent traquer Donné, faites-le ! Mais moi, je ne le fais plus !' »<sup>550</sup>.

Le pasteur luthérien d'Alakamisy Ambohimaha est en charge des quatre autres paroisses des environs de la commune rurale, toutes possèdent un pasteur, dont celle du village d'Androy où Donné se rend régulièrement. Selon le pasteur d'Alakamisy Ambohimaha,

« ceux de Takobato [le hameau où se situe l'arrêt du taxi-brousse pour la grotte]... en vérité, je suis contre. Je suis contre parce que ça ne suit pas les enseignements du *fifohazana* [fampianaran'iFifohazana]. Je suis un *filoham-pifohazana* [« chef du mouvement de Réveil »] ici à Fianarantsoa. Je suis dans le synode de la région du centre, et donc, tout ça ne suit pas les *fanahraham-pifohazana* [« action de suivre ; obéissance au fifohazana]. Parce que le *fifohazana*, c'est la prière, les paroles de dieu, l'imposition des mains et la chasse des démons. [...] Je ne suis encore jamais allé voir leur façon de soigner là-bas mais d'après ce que j'ai entendu, ils font des temps de prières (*manao fitoapivavahana*). Et ils utilisent... en fait, là-haut, il y a de l'eau et souvent, ils utilisent l'eau pour soigner »<sup>551</sup>.

Cependant, les deux pasteurs (celui d'Androy et celui d'Alakamisy Ambohimaha) et le responsable du *toby* fréquentent Donné. Le premier pasteur a baptisé ces enfants, et le second tempère : « mais les gens qui sont là-bas, ce sont des chrétiens luthériens ! Alors parfois, on se parle, à un moment on a fait une visite là-bas [à Igaga, dans la maison de Donné]. Il reçoit bien les prières hein ! Et il parle et on discute »<sup>552</sup>. Benjamin, le responsable du *toby* tient des propos similaires : « quand on parle avec lui, il prend vraiment les apprentissages du *filazantsara* [« nouveau testament », « évangile »] pour qu'il parte de là-bas, pour qu'il ne fasse plus ça »<sup>553</sup>. Le pasteur d'Alakamisy Ambohimaha relaye également le récit de vie de Donné, en l'agrémentant du vocabulaire du mouvement de Réveil :

« c'est par une sorte de *zazavavindrano* [« fille-des-eaux »] qu'il a eu ça et on l'a sacralisé à Diego. Il est rentré dans l'océan, on lui a imposé les mains [fametrahan-tanana] et il s'est mis à genou devant un endroit en or [toerana volamena]. C'est ce qu'ils lui ont fait, et il n'y a pas que là-bas, il y a beaucoup de réseaux [terme utilisé en français]. Il y en a aussi à Manakara, à Mananjary et aussi à Diego, il y en a aussi. Mais il n'y en a qu'un seul, mais ils font des tournées [terme utilisé en français]. Ils vont même à l'étranger quelque fois »<sup>554</sup>.

Il ajoute que Donné est toujours présent aux fêtes paroissiales, durant lesquelles, il prie et chante. Benjamin, le responsable du *toby* du mouvement de Réveil implanté dans un hameau au Nord de la commune rurale, est natif de ce lieu et précise que la famille du grand-père

---

<sup>550</sup> Traduction d'extraits d'un entretien réalisé le 23 juin 2011 sur la route entre la grotte et Alakamisy Ambohimaha.

<sup>551</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 27 septembre 2011 à Alakamisy Ambohimaha.

<sup>552</sup> *Idem*.

<sup>553</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 27 septembre 2011 au *toby* d'Alakamisy Ambohimaha.

<sup>554</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 27 septembre 2011 à Alakamisy Ambohimaha.

paternel de Donné, Randriana (duquel il a hérité son don), est également issu du hameau<sup>555</sup>. Par la suite, il ajoute : « en fait, on peut dire que tous les gens d'ici sont de la famille »<sup>556</sup>, mais lorsqu'il rencontre Donné, Benjamin dit essayer de lui « imposer Andriamanitra pour qu'il quitte ses activités »<sup>557</sup>. Toutefois, reprenant sa position d'opposant, le pasteur d'Alakamisy Ambohimaha note : « il n'y a pas de problèmes avec lui, parce qu'il ne prend pas l'hostie »<sup>558</sup>.

Benjamin, deux *mpiandry* et une partie du groupe des jeunes de la paroisse sont venus dans un premier temps à Igaga dans la maison de Donné. Ce dernier, prévenu de leur présence, a quitté la grotte rapidement pour les accueillir, les a invités à entrer chez lui, puis leur a raconté l'histoire de la grotte et son récit de vie. Benjamin a été satisfait de la conclusion du discours : « d'après ce qu'il dit, il veut vraiment partir de là-bas, mais il y a encore des choses qui le retiennent là-bas. En fait, ce sont des faux apprentissages [*fapianarana diso*] qui sont en lui et qui le tiennent »<sup>559</sup>. Donné les a ensuite invité à le suivre dans la grotte.   leur arrivée, les membres de l'armée sainte étaient très enthousiastes et combatifs, cependant les images des cavernes démoniaques décrites dans la Bible les ont rapidement rattrapés à l'approche de la grotte (cf. chapitre 4.2). Certains *mpiandry* ont reculé et refusé d'entrer dans la cavité, en revanche la majorité des jeunes membres de la chorale se sont engouffrés dans le couloir en chantant. Benjamin raconte :

« il nous a invités pour rentrer là-dedans. Il y avait deux *mpiandry* avec moi, ils ne voulaient pas rentrer. Mais les jeunes étudiants ont voulu. Ils espéraient voir des choses, connaître des choses ! Et ils ont dit : 'si c'est possible on veut rentrer !' et il les a fait rentrer. [...] Je ne suis pas rentré là-bas, mais, j'ai envoyé ma fille, elle est rentrée là-bas dedans. Je lui ai dit de bien regarder là-bas et aussi aux autres jeunes. Ils ont bien regard , et moi, j'étais à l'extérieur pour bien inspecter les *gestes* [*terme utilisé en français*] qui se passe à l'extérieur »<sup>560</sup>.

Des « croisades » comme celle qui a eu lieu à la grotte sont assez fréquentes partout à Madagascar et sont régulièrement relatées ; par les attaqués qui y voit une jalousie de leur réussite et de leurs compétences ; par les attaquants qui montrent ainsi leur foi et leur puissance divine ; mais aussi par médias (Raharinjanahary et Gueunier, 2010 : 155) qui raffolent de ces récits agressifs et teintés de religion. D'autre part, les chercheurs les étudient

---

<sup>555</sup> Propos recueillis le 27 septembre 2011 au *toby* d'Alakamisy Ambohimaha.

<sup>556</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 27 septembre 2011 au *toby* d'Alakamisy Ambohimaha.

<sup>557</sup> *Idem*.

<sup>558</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 27 septembre 2011 à Alakamisy Ambohimaha.

<sup>559</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 27 septembre 2011 au *toby* d'Alakamisy Ambohimaha.

<sup>560</sup> *Idem*.



(Blanchy, 2006b : 313 ; Raharinjanahary et Gueunier, 2010 ; entre autres) et les dirigeants du mouvement du *fifohazana* éditent des DVD de ces destructions.

Suite à cette *tafika masina*, Benjamin a élaboré une réflexion sur la grotte. Le point de vue du responsable du *toby*, est souvent entendu à Fianarantsoa et relayé par de nombreuses rumeurs.

Benjamin atteste que :

« ce jeune homme-là [*Benjamin ne nomme jamais Donné par son nom*], il y a vraiment un esprit qui travaille en lui. Il l'appelle *raha* [« esprit » ; « chose »], cet esprit. Mais si on réfléchit bien, c'est ce jeune-là [*Donné*] qui *se démasque* [terme utilisé en français] derrière ces choses-là. Parce qu'il y a trois portes pour entrer là-dedans, et les gens rentrent là, et derrière il y a un autre trou, puis encore un autre trou. [...] Et c'est là que j'ai vu les gens rentrer d'un côté, et lui, il sort de l'autre côté<sup>561</sup>. Quelque fois, il rentre aussi par un autre côté. Et dans ce côté-là, il y a des genres de *baffles* [terme utilisé en français] et de l'eau qui coule. D'après ce que je pense, les personnes [*les malades*] de ce côté, ils entendent ce qu'ils disent de ce côté et ça fait un écho ; le son vient d'ici. Tu comprends ? C'est un genre de cinéma. D'après les gens, ils soupçonnent que c'est le même gars. Parce qu'il ne se montre pas, il y a un rideau qui le cache. Il n'y a que sa main qui apparaît, c'est une personne qui *se démasque* [terme utilisé en français]. C'est ce que pensent les gens qui sont rentrés. Nous, on n'est pas rentré mais ce sont les jeunes que l'on a fait rentrer »<sup>562</sup>.

Les suspicions sur l'existence même des *dadabe* et la possible manipulation de multiples subterfuges techniques mis en place par Donné, alimentent à la fois sa puissance magico-religieuse et sa puissance sociale (autant d'attaques chrétiennes et de doutes sont considérées comme de la jalousie face à ses compétences). Mais cela renvoie aussi aux méfiances quant aux nombreuses zones d'ombres entourant la grotte et ses occupants. En effet, Donné met un point d'orgue à jouer avec ces méfiances et défiances, frôlant ainsi avec le charlatanisme, voire la sorcellerie aux regards de ses détracteurs.

### ***b. Sorcellerie : suspicion et attaque***

« C'est un *ombiasa*. Il fait tout pour me piéger ! »<sup>563</sup>, voilà comment Donné perçoit le malheur qui s'est abattu sur la grotte la semaine précédente. Au mois de juin 2011, la foudre a frappé la forêt qui cerne la grotte, entraînant un incendie et la destruction de plusieurs variétés de plantes médicinales et d'une partie de la maison de Donné. Pour lui, si la foudre fait souvent l'objet des consultations pour des charmes de protection lors de consultations chez les devins-

---

<sup>561</sup> Sur ce point, l'observation de Benjamin est guidée par ses doutes. Il est d'usage à la grotte que les malades entrent par un tunnel dans la roche, puis ressortent par un second tunnel.

<sup>562</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 27 septembre 2011 au *toby* d'Alakamisy Ambohimaha.

<sup>563</sup> Traduction d'extraits d'un entretien réalisé de 23 juin 2011 sur la route entre la grotte et Alakamisy Ambohimaha.

guérisseurs, c'est essentiellement en termes de protections des terres ou des maisons contre la foudre. Cependant, la foudre peut parfois être commandée sous la forme d'une attaque sorcellaire, comme il se souligne Étienne de Flacourt qui a relevé des *ody* (« charmes ») dont un, nommé *fangery varatra* : « qui produit le tonnerre » (2007, 1<sup>ère</sup> édition 1658 : 565). Les attaques sorcellaires ou de protections de lieux de culte par les esprits qui les peuplent et qui envoient la foudre pour ce faire, sont régulièrement mentionnés par mes interlocuteurs et dans les ouvrages scientifiques (entre autres, Dubois, 1917 : 133 ; Beaujard, 1995a : 581 ; Rakotomalala *et al.*, 2001 : 198 ; 393). Philippe Beaujard répertorie et distingue les différents « charmes qui s'attaquent à l'état vital d'une personne » dont ceux « destinés à tuer [qui] emploient la foudre [...] (*basy-tondro*, « doigt-fusil » ; *kialo varatra* « « charme de défense » [avec] la foudre » ; *varatoka*, « foudre unique ») » (1995a : 581).

Donné explique la rancœur à son égard d'un devin-guérisseur résidant en contre-bas de la vallée, là où se termine la forêt qui cerne la grotte et le hameau où il vit et loge des malades :

« depuis que je suis petit, il le sait [*sous-entendu que Donné héritera de la gestion de la grotte*]. Parce que ça lui empêche de faire entrer de l'argent [*sous-entendu le travail de la grotte*], mais la vie ce n'est pas pour faire de l'argent, mais pour sauver les gens ! Et il déteste ça ! Parce que plus personne ne vient chez lui, ils viennent tous chez moi »<sup>564</sup>.

L'*ombiasa* a donc envoyé la foudre à la grotte, pour ce faire, selon Donné, il a été aidé par un autre devin-guérisseur. Donné n'a pas d'information sur le second, mais il démontre ainsi que sa puissance est telle que deux sorciers (*mpamosavy*) ne peuvent en venir à bout. Il raconte : « la *varatra* [« foudre »] est entrée chez moi, mais elle ne m'a pas eu ! À ce moment, je portais mon bébé dans mes bras, la *varatra* a éjecté mon bébé, et j'ai lutté avec la *varatra*. C'était une sorte de petit morceau d'étain [*il montre la taille de la phalange de son auriculaire*] et je l'ai attrapé ». Si le nourrisson a été projeté loin des bras de son père, cela signifie qu'il n'était pas la cible de l'attaque sorcellaire. Lors des envois de foudre, seule la victime est percutée. Marina évoque également ces attaques sorcellaires par la foudre, qu'elle appelle *vita* (« accompli » ; « mort »). Selon Marina, ces lancements de foudre sont courants : « le *vita*, c'est un genre de foudre mais sans la pluie »<sup>565</sup>. Elle décrit ces attaques en précisant que sa grand-mère paternelle, Christine, et un de ses cousins éloignés, Freddy, en ont été victimes : « c'est une foudre téléguidée, télécommandée par des gens ! C'est un *fanafody ratsy* [« mauvais remède »], hein ! C'est une attaque ! »<sup>566</sup>. Comme pour le nourrisson de Donné,

<sup>564</sup> Traduction d'extraits d'un entretien réalisé de 23 juin 2011 sur la route entre la grotte et Alakamisy Ambohimaha.

<sup>565</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 2 avril 2010 à Mangarivotra.

<sup>566</sup> *Idem*.

Marina remarque que « par exemple, il va t'attaquer, s'il y a trois personnes dans ta chambre, peut-être une seule parmi vous sera attaquée »<sup>567</sup>.

Refermons cette parenthèse sur les charmes sorcellaires pour revenir àonné qui poursuit son récit en justifiant sa position et en l'opposant à toutes pratiques sorcellaires :

« j'ai jeté l'étain. Mais je n'ai pas fait de vengeance, parce que d'après les *Soratra Masina* [*« Sainte Écritures »*], il ne faut pas combattre le mal par le mal. Si on te frappe la main droite, tu dois donner la main gauche. Je n'ai pas même fait de vengeance... et il continue quand même à faire du mal... Il rampe vraiment pour faire du mal [*sous-entendu qu'il agit discrètement*] »<sup>568</sup>.

Les devins-guérisseurs comme celui-ci viennent parfois dans la grotte se faisant passer pour les malades et tentent d'approcher les *dadabe*. Pouronné, « il y a des *ombiasa* qui viennent là-bas [*il pointe la grotte*]. Les *dadabe* savent tout de suite pourquoi ils sont venus. Mais nous, on ne savait pas pourquoi ils venaient, mais c'était affiché là [*sous-entendu sur l'ordinateur présent dans la cavité*] »<sup>569</sup>.

La conclusion de cette aventure de violence dans le champ religio-thérapeutique a été tournée à son avantage paronné, qui ajoute tout de même : « c'est ça qui se passe toujours entre les *ombiasa* »<sup>570</sup>. Bien qu'il ait toujours catégoriquement refusé d'être considéré comme tel, et malgré le fait qu'il est hérité son don de son grand-père paternel devin-guérisseur, ce récit le place dans le rapport de concurrence qu'il réfute. De plus, dire qu'il a renoncé à fomenter une vengeance, revient à avouer qu'il sait, soit préparer des réponses sorcellaires, soit qui consulter pour cela.

onné évoque une seconde attaque, sans savoir précisément qui en est à l'origine. En 2009, avant mes premiers temps de terrain à la grotte, elle aurait fait l'objet d'un *attentat*.onné raconte : « il y a une femme qui a amené une bombe ! Elle voulait faire exploser la grotte. *Bomba, tena bomba* [*« une bombe, une véritable bombe »*] »<sup>571</sup> ; Christian, le chauffeur du taxi-brousse, grossit le récit :

« il y avait des disputes et ils ont fait exploser une bombe. Mes propres yeux ont vu tout ça. Et non, ça ne peut pas exploser, quoi ! [...] Même s'il y a des grenades, ça n'a pas sauté là-bas !

---

<sup>567</sup> *Idem*.

<sup>568</sup> Traduction d'extraits d'un entretien réalisé de 23 juin 2011 sur la route entre la grotte et Alakamisy Ambohimaha.

<sup>569</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 mai 2010 à Antsahamasina.

<sup>570</sup> *Idem*.

<sup>571</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 mai 2010 à Antsahamasina.

[...] On l'a vraiment vu ! Quand ils ont déclenché la bombe, ça n'a pas marché. Et ils l'ont laissée là, et on voyait que ça : c'était une bombe ! »<sup>572</sup>.

Enfin, le Colonel et sa fille Hasina corroborent le récit à la demande de Donné. Ce dernier poursuit sa narration en mentionnant les qualités divinatoires des *dadabe* : « elle voulait la [sous-entendu la bombe] rentrer dans la grotte, et elle l'a fait entrer mais les *dadabe* l'ont tout de suite su ! Elle faisait des va-et-vient »<sup>573</sup>. Cette femme aurait été missionnée par un homme résidant à Tananarive, qui d'après Donné :

« voulait me tuer. Il lui a dit : 'fais exploser !'. On était des milliers, on a montré à tous les gens que c'était la bombe qu'il voulait faire exploser, mais que ça n'a pas explosé. La femme était partie pour faire exploser le truc à distance mais ça n'a pas marché, parce que *dadabe* l'a su. Il a montré la bombe au Colonel »<sup>574</sup>.

Sa position de gradé militaire à Fianarantsoa, fait du Colonel une des personnes les plus sollicitées par Donné. Des malades présents ce jour-là, des *mpiasa* (« travailleurs ») et Christian ont rattrapé la fautive, mais les *dadabe* ont choisi de la laisser partir libre. Christian conclue en remarquant qu'il n'a jamais entendu parler d'une suite à cette histoire<sup>575</sup>.

Après avoir ciblé des individus plus ou moins reconnus, Donné élargie son propos à des attaques, non plus sorcellaires mais politiques. D'après des rumeurs entendues à Fianarantsoa que Donné confirme : « des hommes d'État nous poursuivent vraiment ! ». Plus les anecdotes d'attaques menées contre la grotte se font nombreuses, moins Donné fournit de détails. Si la concurrence entre lui et les devins-guérisseurs des hameaux environnants est certaine, les menaces à l'échelle nationale lui permettent de jauger les rumeurs courant sur son lieu de culte et de cure, et ainsi de gérer leur diffusion. À la question de savoir pourquoi ces hommes d'État lui en veulent, il répond :

« ha, c'est parce qu'on guérit... mais on ne sait pas, on ne sait pas... tu sais, les gens n'aiment pas les choses bien. Quand tu es bien, il y a toujours des gens contre toi. Si tu portes des haillons, que tu es fou, personne ne va te poursuivre. Mais si tu es vraiment bien, les gens disent : 'ha ! Cette personne est vraiment bien' et ils te poursuivent. Combien de fois des gens m'ont attendu pour me faire du mal ! ».

Il interpelle RaSolo, son frère, afin qu'il atteste ses propos, puis poursuit son récit :

« combien ? Plus de dix fois ! Plus de dix fois des *dahalo* m'ont attaqué. Mais nous, on ne tue pas, mais on se bat seulement avec les poings. Mais nous, on n'ose pas tuer. Parce que les *dadabe* nous l'ont interdit : 'si ce sont des êtres humains comme toi, ne les tuent pas ! C'est

---

<sup>572</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 mai 2010 à l'arrêt du taxi-brousse, à Takobato.

<sup>573</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 mai 2010 à Antsahamasina.

<sup>574</sup> *Idem*.

<sup>575</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 19 mai 2010 à l'arrêt du taxi-brousse, à Takobato.

interdit, tout simplement. Et priez !'. On (*Donné et RaSolo*) n'a pas vraiment la foi dans les prières. Mais s'il y a quelque chose qui nous amène dehors, on se bat. C'est comme ça »<sup>576</sup>.

Cependant, là où les systèmes semblent en tensions et en conflits violents de manière permanente, nous allons voir que sur fond de rivalités, les guérisseurs peuvent aussi cohabiter, entre officialité et discrétion.

## 9.2. Un processus ambigu : du médecin au guérisseur et vice-versa

### *a. Des recommandations spécifiques et transversales*

Ce qui est une séparation conceptuelle radicale du point de vue discursif, l'est moins du point de vue empirique, y compris chez les docteurs de biomédecine. Étant donné que le religieux persiste et s'intègre aux soins de la biomédecine, l'espace privé de soins des devins-guérisseurs prend place dans l'espace public des cabinets de consultations, tant par un discours officiel de rejet que par un discours officieux de redirection de certains malades vers les soins des devins-guérisseurs. Ceci apparaît en particulier dans le cas des *aretina gasy*, ces maladies malgaches incompréhensibles par les docteurs en médecine selon leur propre avis. La demande des malades est faite de cette tension entre les diverses pratiques de soins. Ces va-et-vient fluctuent selon le contexte familial, incluant des points de vue sociaux, religieux et économiques. Comme le souligne Lesley Sharp : « le pluralisme médical est un élément essentiel de la vie à Madagascar, où une large variété de guérisseurs et de pratiques de guérisons se donnent à voir. [...] les domaines des pratiques locales et de la biomédecine ne peuvent pas être décrits comme distincts ou complémentaires »<sup>577</sup> (1993 : 203). La multitude de propositions et les contradictions entre les représentations qui cohabitent dans le champ thérapeutique sont un moyen de saisir une réalité sociale désordonnée par la maladie et difficilement palpable.

L'envoi mutuel de patients n'est pas un phénomène isolé, il arrive que les médecins des dispensaires ou des hôpitaux conseillent à certains de leurs patients de consulter tel ou tel devin-guérisseur, selon le mal dont ils souffrent. La sorcellerie n'est pas du ressort de la biomédecine, mais de celui des soins de maladies malgaches (*aretina gasy*). Cependant, dans ce cas, le conseil reste empreint de la base du discours de la biomédecine, puisque le médecin orientera le malade vers un guérisseur de sa connaissance et ne lui proposera pas plusieurs

---

<sup>576</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 mai 2010 à Antsahamasina.

<sup>577</sup> Traduction personnelle.

options, ni un choix libre dans son itinéraire thérapeutique. Les médecins des dispensaires ou des hôpitaux rencontrés à Fianarantsoa (hôpital d'Antambohobe, centres de santé de base d'Antamponjina et de Manaotsara) ont toujours fait part de leur méfiance quant à certaines de ces collaborations<sup>578</sup>. Ils n'abordent la thématique des guérisseurs qu'à l'abri de leur cabinet, porte fermée et jamais dans un couloir ou à l'extérieur de la structure. Leurs inquiétudes portent sur la réaction de leurs supérieurs, tenus par le discours officiel, mais aussi sur la réaction du commanditaire de l'acte sorcellaire qui pourrait par répercussion, s'en prendre à eux.

Le docteur Solange est médecin au dispensaire catholique d'Antamponjina, auparavant elle exerçait dans un centre de santé catholique à Ambatomena, en centre-ville de Fianarantsoa, parallèlement, elle tient une permanence au lycée français. Elle remarque ne pas rencontrer beaucoup de patients précédemment pris en charge par un devin-guérisseur, car la majorité de ses patients l'ont suivie à Antamponjina, mais résident en centre-ville, contrairement aux malades fréquentant le dispensaire qui, venant de la campagne ou des zones périurbaines (comme Antamponjina), « voient plus les *ombiasa* »<sup>579</sup>. Cette idée est mise en avant par de nombreux médecins de Fianarantsoa, par les *mpiandry* et les responsables chrétiens en général, mais aussi par beaucoup de malades qui souhaitent garder cette étape de leur cheminement thérapeutique secret. Cependant, mes données de terrain ne vont pas dans ce sens. Le nombre de devins-guérisseurs ni celui des consultants de ces derniers ne semblent reculer<sup>580</sup>.

La médecin me confie que sa cousine a été soignée à la grotte, « chez un guérisseur à Alakamisy Ambohimaha. Il travaille dans une grotte où il soigne des gens : des Malgaches (qu'ils soient chrétiens ou non) et des *karana* [*les Indo-Pakistanaïses de Madagascar*] »<sup>581</sup>. Son discours sur la grotte de Donné diffère de celui qu'elle porte sur les *ombiasa*, elle n'est pas catégorique, ne parle pas de charlatanisme comme précédemment, et me demande même de lui raconter mes observations menées là-bas<sup>582</sup>. Quelques temps plus tard, le docteur Solange

---

<sup>578</sup> Le docteur Liva du dispensaire d'Antamponjina collabore avec Thérèse ; le docteur Éléonore du CSB II de Manaotsara, avec Julien et plusieurs docteurs de l'hôpital d'Antambohobe avec Berthine, et très occasionnellement avec RaGodel.

<sup>579</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 8 février 2010 à Antamponjina.

<sup>580</sup> Philippe Beaujard a noté, entre la fin des années 1970 et les années 1990, une augmentation du nombre d'*ombiasa* « de façon spectaculaire » dans la région Tañala (1995a : 576). Si à Fianarantsoa aucune augmentation n'est constatée, il n'est pas question non plus de repérer de régression.

<sup>581</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 8 février 2010 à Antamponjina.

<sup>582</sup> Deux semaines plus tard, elle me conseillera même de prétendre une maladie fictive pour approcher les guérisseurs de la grotte (propos recueillis le 20 février 2010 à Antamponjina).

aborde de nouveau le sujet de la grotte avec moi pour me dire que certains de ses patients étaient revenus de la grotte extrêmement déçus pour mieux revenir vers elle<sup>583</sup>. Tout comme Donné, les médecins s'accaparent les rumeurs populaires pour se positionner dans l'échiquier des guérisseurs de la région.

Le jour de ma rencontre avec le médecin de l'hôpital d'Antambohobe, dont RaGodel m'avait dit être le collaborateur, j'ai, dans un premier temps, rencontré deux autres médecins en pause devant l'entrée des urgences. À ma première question sur RaGodel, qu'ils disent connaître de nom, un des deux me demande si le devin-guérisseur m'a soignée, il continue en supposant que je souhaite donc, vérifier ce qu'il m'a dit<sup>584</sup>. Je leur explique la raison de ma venue, le second médecin, rétorque immédiatement : « ha ! Tu connais Alakamisy Ambohimaha alors ! »<sup>585</sup>. Il ajoute, tandis que son collègue acquiesce : « on n'y est encore jamais allé, du moins pas encore, mais la réputation du matériel dont ils disposent là-bas, fait qu'on conseille aux malades qui n'ont pas les moyens de payer les soins hospitaliers d'aller à Alakamisy »<sup>586</sup>.

D'après Thérèse, elle a des compétences que les médecins du dispensaire ne possèdent pas, particulièrement en matière de sorcellerie : « les docteurs ne peuvent pas soigner ça, parce qu'ils ne savent pas. Ils ne savent pas soigner les actes sorcellaires [*mosavy*] ou même certaines autre maladies, là-bas [*au dispensaire*]. Mais moi, je sais »<sup>587</sup>. La malade présente dans la salle de soin de la devin-guérisseuse à ce moment, renchérit : « ils ne savent pas soigner comme elle ! ».

Cette constatation d'une distinction entre maux sorcellaires et maux biologiques est validée par plusieurs médecins, dont ceux recommandant de consulter à la grotte de Donné, mais aussi par le docteur Liva du dispensaire d'Antamponjina qui sollicite parfois Thérèse. La devin-guérisseuse confie que son nombre de consultations n'a pas baissé depuis l'ouverture du dispensaire, en 2008. Elle dit des médecins : « je les accepte, parce que je fais quand même mon travail »<sup>588</sup>. Thérèse justifie cela par le fait qu'elle possède un don, là où les docteurs en médecine doivent acquérir leur savoir : « apprendre, ce n'est pas fiable ! »<sup>589</sup>, dit-elle. Thérèse reçoit des malades qui sortent du dispensaire et lui remettent l'ordonnance rédigée quelques

---

<sup>583</sup> Propos recueillis le 20 février 2010 à Antamponjina.

<sup>584</sup> Propos recueillis le 8 mai 2010 à Antambohobe.

<sup>585</sup> Propos recueillis le 8 mai 2010 à Antambohobe.

<sup>586</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 8 mai 2010 à Antambohobe.

<sup>587</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 2 mars 2009 à Anjaninoro.

<sup>588</sup> *Idem.*

<sup>589</sup> *Idem.*

instants auparavant par le médecin de permanence au dispensaire. Thérèse l'inspecte puis la transpose en termes phytothérapeutiques, elle traduit la pharmacopée chimique en pharmacopée malgache. Elle crée une correspondance « avec les plantes à partir du nom du médicament étranger [*fanafody vazaha*] seulement. C'est bien moins cher qu'à la pharmacie »<sup>590</sup>.

Thérèse et le docteur Liva illustrent bien les va-et-vient qui s'opèrent entre les branches de la sphère thérapeutique. Elle reçoit des malades venus après leur passage au dispensaire ou sur conseils du docteur Liva, mais elle prescrit aussi à certains de ses malades des médicaments étrangers. Elle ne s'autorise cet écart que pour les vitamines et le calcium. La devin-guérisseuse envoie également auprès du docteur Liva, tous ses patients présentant encore des symptômes, ou du moins aucune amélioration, après quatre jours de traitement phytothérapeutique et de massages<sup>591</sup>. Suivant la même logique, RaJean-Pierre prend la décision de réorienter ses malades bien plus rapidement, dès leur arrivée dans la salle de soin. Le devin-guérisseur est uniquement spécialisé dans la guérison des maux sorcellaires, et dès lors qu'il fait face à un autre type de maux, il leur annonce : « tout de suite, je sais qu'il n'y a pas de *mosavy* [*« attaque sorcellaire »*]. Moi, je ne peux soigner que des *mosavy*. Mais si des malades viennent, je le sais et je leur dis : 'allez chez le docteur, parce que je ne sais pas soigner ça' »<sup>592</sup>. Berthine opère de la même façon et envoie à l'hôpital d'Antambohobe les malades qu'elle ne peut pas traiter : « je le sais à l'avance. Quand il entre pour se faire soigner, je dis tout de suite que je ne le soignerai pas et qu'il doit aller à l'hôpital directement »<sup>593</sup>.

Les personnels hospitaliers et les médecins (ainsi que leur famille) prennent une position de personne intermédiaire dans les itinéraires de soins. La complexité et les logiques d'agencement des traitements prennent sens pour eux, car ils font également partie du monde socio-religieux malgache, partie intégrante du système social, malgré un enseignement et une pratique biomédicale. Gabriel Lefèvre souligne l'ambivalence entre les professionnels de la biomédecine et l'étiologie religio-thérapeutique malgache : « une formation d'infirmiers hospitaliers est impossible à mettre en œuvre pour des personnes qui souvent ne sont pas allées à l'école, et d'autre part, comment des individus, qui par leur parcours spirituel se sont définis en opposition ou, dans le meilleur des cas, en marge du système de santé officiel, pourraient-ils finalement s'en rapprocher ? » (2008a : 56). Un même monde social et une

---

<sup>590</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 2 mars 2009 à Anjaninoro.

<sup>591</sup> Propos recueillis le 2 mars 2009 à Anjaninoro.

<sup>592</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 8 juin 2011 à Ambalavato, Fianarantsoa.

<sup>593</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 15 février 2009 à Ampasambazaha.



même interaction sociale se donnent à voir entre le milieu biomédical et le monde social ; il en est de même pour les représentations religio-symboliques des maux. En somme, « par cette opération d'hybridation, le système biomédical tente, semble-t-il, de récupérer la position sociale reconnue des guérisseurs et de l'utiliser à son profit » (Lefèvre, 2008a : 56).

Malgré cela, l'envoi de patients chez certains médecins est plutôt un renvoi. Ainsi, Sœur Valérie, un médecin français membre de la congrégation catholique des franciscaines missionnaires de Marie, travaillent depuis une dizaine d'années dans un dispensaire de brousse à Ambohinaorina (au Sud de Fianarantsoa), et vient très régulièrement au dispensaire catholique d'Antamponjina, dont dépend sa mission, pour se ravitailler en matériel médical. Elle assure que quasiment la totalité des patients venus au dispensaire de campagne ont vu des devins-guérisseurs en amont, et elle commente : « parfois, je leur dis : 'mais retournez-y !'. Il a commencé à soigner le malade et sa famille me l'amène alors qu'il est mourant ou déjà presque mort ! Mais qu'il finisse son travail ! »<sup>594</sup>.

Pour le docteur Solange, « les *mpiandry* surtout, se vantent de travailler avec des médecins »<sup>595</sup>, à la différence des *ombiasa*, qui garde la collaboration discrète. Les dirigeants des *toby* du mouvement de Réveil, quant à eux, se voient envoyer de patients souffrant de troubles mentaux, ou de formes d'addictions diverses (alcool, drogues, jeux vidéo, etc.), qu'ils traiteront comme autant de manifestations d'une présence démoniaque. Les traitements de ces maux sont reconnus comme leur cure les plus efficaces. Dans le contexte népalais, il est postulé que la coopération entre les systèmes est également occasionnellement visible dans les cas incurables pour un des systèmes thérapeutiques (Obadia, 2006b : 132). Si le transfert de patients s'opèrent pour des cas graves au Népal, à Madagascar c'est également en fonction des catégorisations locales de l'étiologie des maladies que les thérapeutes dirigent les malades vers un autre système de soin, et par conséquent vers une autre représentation des maux et une autre interprétation des symptômes.

Dans certains cas, comme chez Thérèse, Berthine et RaGodel parmi mes interlocuteurs, « les *mpitaiza* trouvent dans les médecins des alliés conjoncturels face à leurs adversaires communs : les *mpiandry* protestants, pasteurs des mouvements de Réveil » (2006 : 376). Sophie Blanchy *et al.* remarquent également que, au Nord des Hautes Terres, « des rencontres sont organisées entre *mpitaiza*, médecins, commissaires de police et gendarmes » (*Ibid.*).

---

<sup>594</sup> Propos recueillis le 12 mars 2010 à Antamponjina.

<sup>595</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 8 février 2010 à Antamponjina.

Selon le docteur Solange, que les malades aillent au *toby* ou au dispensaire, la plupart ont consulté en premier lieu un devin-guérisseur, « surtout pour les accouchements »<sup>596</sup>. Thérèse est elle aussi recommandée par des médecins pour ses compétences obstétriques. Elle réside à quelques minutes du dispensaire d'Antamponjina, nous savons aux vues de son discours que le docteur Solange ne collabore pas avec elle, en revanche, son collègue, le docteur Liva, la sollicite lorsqu'il fait face à certains cas, bien précis : les accouchements difficiles.

### ***b. Statut et reconnaissance des accoucheuses***

Les *reninjaza* (« mère-des-enfants ») sont des femmes souvent appelées accoucheuses (Ramamonjisoa, 2009) ou matrones (Lefèvre, 2007 : 119 ; Mestre, 2014 : 123). Certaines d'entre elles cumulent cette fonction de spécialistes des maux et suivis des soins prénatals, natals et postnatals, avec des pratiques de *mpisikidy* (« devin utilisant le *sikidy* »), *ombiasa* (« devin-guérisseur »), etc. Julienne (mais aussi Thérèse ou Berthine) se qualifie de *reninjaza*<sup>597</sup>. Cependant, ce terme ne comprend qu'une partie de ses activités, loin d'être majoritaire ; elle mentionne ce vocable afin d'éloigner les soupçons de sa position de femme possédée (cf. chapitre 3.1.c et chapitre 11.1.b). Mais, lorsqu'elle évoque l'héritage qu'elle a reçu de ses grands-parents maternels, elle parle d'eux comme des *ombiasa*. Son discours sur les soins qu'elle prodigue aux jeunes enfants est extrêmement précis ; elle liste les accouchements, les massages des parturientes, de la fontanelle, ou encore le traitement des convulsions (*fanintona*) infantiles, la préparation de tisanes (*tambavy*) vermifuges, digestives, etc.<sup>598</sup>. Ces soins sont toujours évoqués lors de la présentation de ses pratiques. Après ceci, elle rappelle ses spécialités dans les soins de l'utérus puis finit par présenter ses compétences générales de guérison<sup>599</sup>. Les personnes, dont Marina (cf. chapitre 5.3.a.3 et chapitre 13.1.a.2) qu'elle soigne régulièrement, la définissent comme *mpitsabo*, *mpanajary* (« devin-guérisseur »), *ombiasa* ou *reny* (« mère »).

Julienne porte un collier fait de perles de verres (une alternance de perles noires et blanches pour moitié, intercalées avec des perles allongées d'un orange vif, puis une série de grosses perles de couleurs variées) et de pièces en argent percées. Ce collier et son bracelet de perles associé représentent sa fonction de *reninjaza*. Lorsqu'elle accouche une femme, elle se pare

---

<sup>596</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 8 février 2010 à Antamponjina.

<sup>597</sup> Propos recueillis le 1<sup>er</sup> mars 2010 à Ambodirano.

<sup>598</sup> *Idem.*

<sup>599</sup> *Idem.*

de deux colliers supplémentaires qu'elle passera aux cous de la jeune mère et de son nouveau-né, avant de leurs prescrire des *tambavy* (« infusions »)<sup>600</sup>.

Autrement dit, les devins-guérisseuses utilisent la réputation positive des accoucheuses pour englober leurs autres compétences comme minimales et les masquer au profit de leur qualité (thérapeutique et sociale) de *mère-des-enfants*. Gabriel Lefèvre remarque à Tuléar, comme nous le faisons à Fianarantsoa, que

« les gens disent que les *ombiasa* sont des *mpivola vandy*, 'des diseurs de mensonges', contrairement aux femmes accoucheuses *reninjaza*, on peut dire qu'ils sont bel et bien considérés comme des trompeurs. La mise en exergue de ce caractère est accentuée d'autant plus par la comparaison avec les *reninjaza*, la figure féminine de la matrone, en qui en revanche on peut avoir confiance » (2007 : 195-196).

Les pratiques des accoucheuses revêtent une transversalité entre les modèles thérapeutiques, à l'instar des maux dus à une attaque sorcellaire qui ne peuvent pas, selon les dires des médecins, être traités par la pharmacopée chimique. Les accoucheuses sont fréquemment sollicitées par les médecins des dispensaires ruraux pour leur savoir-faire lors d'accouchements difficiles souvent impraticables à la campagne, faute de matériels hospitaliers adéquats. Elles pratiquent les massages prodigués aux femmes dont il faut repositionner le fœtus avant l'accouchement. Le recours aux accoucheuses est toléré et accepté par les acteurs des différentes branches du champ thérapeutique, bien que ces dernières cumulent souvent avec une fonction de devin-guérisseuse. Le docteur Liva du dispensaire catholique d'Antamponjina, envoie parfois des parturientes auprès de Thérèse lorsque l'accouchement s'annonce difficile et/ou lorsqu'il sera absent du dispensaire. Pour lui, Thérèse a plus de compétences obstétriques que certaines sages-femmes ou infirmières<sup>601</sup> :



**Figure 38. Soins postnatals chez Thérèse, Anjaninoro, mars 2009**

<sup>600</sup> Propos recueillis le 7 mars 2010 à Ambodirano.

<sup>601</sup> Propos recueillis le 12 mars 2009 à Antamponjina.

Liva, adepte des traitements phytothérapeutiques des laboratoires Homéopharma, remarque que « dans les consultations prénatales du troisième mois, 100% des femmes ont bu des *tambavy* [« infusion »] »<sup>602</sup>. S'il ne décèle aucune pathologie, il recommande l'arrêt immédiat des *tambavy*, « mais elles continuent les deux à la fois », dit-il. En somme, « les médecins de terrain sont confrontés régulièrement à des problèmes sanitaires causés par des pratiques de guérisseurs. On pense par exemple à l'utilisation par les femmes accoucheuses de certaines plantes amenant des complications graves » (Lefèvre, 2007 : 222). Dans le même dispensaire d'Antamponjina, le docteur Solange refuse toute collaboration avec les accoucheuses, qu'elle appelle péjorativement, *ombiasa* (« devin-guérisseur »). En février 2010, la médecin a reçu deux jeunes femmes d'une même fratrie ; la première souffrait de stérilité et la seconde de maux gynécologiques. Les deux sœurs sont allées consulter une accoucheuse qui a placé, dans le vagin de chacune, trois graines de *jatropha*<sup>603</sup> « parce que ça absorbe le maléfice »<sup>604</sup>, dit Solange. Après ce soin, les deux jeunes femmes « ont pris peur et sont venues ici pour je leur enlève »<sup>605</sup>. Le docteur Solange n'a pas revu les deux sœurs qui devaient poursuivre les examens médicaux. Elle ne sait pas si elles se sont estimées guéries, ou bien, si elles sont retournées auprès du devin-guérisseur<sup>606</sup>.

Le docteur Liva, quant à lui, précise les risques encourus lors des accouchements chez les *reninjaza* : « elles n'attendent pas la dilatation du col et souvent, on doit rattraper ça avec une césarienne »<sup>607</sup>. Cependant, il choisit toujours d'associer médecine chimique et phytothérapie : « c'est une médecine viable ! »<sup>608</sup>. Deux sages-femmes du dispensaire d'Antamponjina, ne mentionnent pas les accoucheuses mais consentent que « pour la vie, on peut tout faire ! »<sup>609</sup>.

Le dispensaire d'Antamponjina a ouvert en mai 2008 et le service de maternité, en août 2008. En 2009, le dispensaire comptabilisait encore très peu de naissances. Ainsi, Liva note un maximum de six accouchements par mois, mais en février 2009, il y en a eu seulement quatre. À titre comparatif, des *reninjaza* comme Thérèse facturent les *tambavy* entre 20 et 50 ariary,

---

<sup>602</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 12 mars 2009 à Antamponjina.

<sup>603</sup> Le *jatropha* peut être utilisé par les devins-guérisseurs pour les accouchées ou pour arrêter les écoulements de sang (Lefèvre, 2007 : 295 ; 301).

<sup>604</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 8 février 2010 à Antamponjina.

<sup>605</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 8 février 2010 à Antamponjina.

<sup>606</sup> Propos recueillis le 20 février 2010 à Antamponjina.

<sup>607</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 12 mars 2009 à Antamponjina.

<sup>608</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 12 mars 2009 à Antamponjina.

<sup>609</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 8 février 2010 à Antamponjina.

alors que la consultation au dispensaire en coûte 2000<sup>610</sup>. Pour les accouchements, il faut payer 15 000 ariary pour une hospitalisation de deux nuits, ce tarif est jugé trop cher par le docteur Liva qui ne demande désormais que 10 000 ariary<sup>611</sup>. Suite à ce constat, le docteur Liva a été approché par le ministère de la Santé pour une collaboration avec l'association officielle des *reninjaza*. Depuis 2006, il dispense des formations aux accoucheuses pour éviter la mortalité infantile, fréquente chez ces dernières<sup>612</sup>. En ce sens et à l'échelle nationale, « le président de l'Association des tradipraticiens présente ainsi cette collaboration : 'les accoucheuses traditionnelles, ou *reninjaza*, sont conseillées par l'Ordre des sages-femmes sur le respect de l'hygiène lors des accouchements' » (Lefèvre, 2007 : 223). Thérèse, quant à elle, n'est pas membre de l'association et n'a pas suivi de formation, mais elle a été recensé par ce biais.

Lors des accouchements, elle se déclare l'équivalent d'un médecin, et assure que « les infirmières et les sages-femmes ne savent pas faire »<sup>613</sup>. Elle décrit ses techniques de palpations pour mesurer la dilation du col de l'utérus, les massages qu'elle effectue pour tourner le fœtus, s'il « se présente par les pieds ou par un bras »<sup>614</sup>. Lors des accouchements difficiles, Thérèse dit accélérer le procédé en donnant à boire un mélange de graines de *vatolalaka* pilées, de la plante *anatarika* et d'eau froide. Elle conclut : « j'y arrive toujours, mais il faut du calme »<sup>615</sup>. La guérisseuse propose de m'expliquer ses connaissances d'accoucheuse en réalisant des croquis obstétriques annotés :



**Figure 39. Croquis réalisés par Thérèse, Anjaninoro, février 2009**

Thérèse se dit spécialiste du traitement de la stérilité et des accouchements difficiles. Elle mélange son savoir divinatoire à ses compétences de *reninjaza*, en organisant un rituel visant

<sup>610</sup> Entre 0.01 centime d'euro, contre 0.60 centimes d'euro.

<sup>611</sup> Il passe donc d'environ 4.50 euros à 3 euros.

<sup>612</sup> Propos recueillis le 12 mars 2009 à Antamponjina.

<sup>613</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 2 mars 2009 à Anjaninoro.

<sup>614</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 9 février 2009 à Anjaninoro.

<sup>615</sup> *Idem*.

à contrer le mauvais destin (*ratsy vintana*) d'un enfant né un jeudi (jour néfaste) et suite à un accouchement difficile. Ce rituel doit être pratiqué dès le vendredi : dans une petite marmite sont placés le sang d'un coq noir sacrifié, la tête du volatile, sept aiguilles et un bracelet en argent. Ensuite, Thérèse pointe trois fois du doigt, avec ce mélange, le côté gauche du visage du nouveau-né (front, tempe et pommette) et elle tourne avec la marmite sept fois autour de la tête du nourrisson. Enfin, la marmite et son contenu sont détruits et jetés dans les ordures, là où Thérèse se débarrasse également des éléments sorcellaires. Afin de maintenir le bon état retrouvé du nouveau-né, la guérisseuse prépare une infusion (*tambavy*) faite d'eau froide et des plantes *hazomanga*, *malainkisaraka* et *fanazava* qui servira à le laver<sup>616</sup>.

Berthine, tout comme Thérèse qui vit à proximité d'un dispensaire, réside près de l'hôpital d'Antambohobe. Sa position lui a permis de mettre en place une collaboration avec des médecins hospitaliers du service de maternité. Certains médecins dirigent des parturientes présentant les symptômes d'un accouchement à risque, nécessitant par exemple, un repositionnement du fœtus<sup>617</sup>.

### 9.3. Concurrence professionnelle et manipulation d'un vocabulaire commun

#### *a. Les plantes : phytothérapie, objet sacré ou création de Dieu*

« Les prières des *toby*, c'est comme les *fanafody gasy* des *ombiasa*, si on n'y croit pas, ça ne marche pas ! »<sup>618</sup>, remarque une protestante résidant dans le quartier d'Ankidona, au Sud de Fianarantsoa, où vivent de nombreux devins-guérisseurs fianarois réputés (dont Raveloñandro et RaCécile).

Pour la majorité des *mpiandry* et de nombreux adeptes du mouvement de Réveil, les plantes sont une création divine, de fait, ils reconnaissent l'efficacité de la phytothérapie. Cependant, cette reconnaissance vaut uniquement à la condition que la création divine soit préservée par la nature originelle des plantes. Autrement dit, selon les membres du mouvement de Réveil, lorsque les plantes sont utilisées par les devins-guérisseurs, elles sont manipulées par des esprits mauvais et deviennent donc, nocives et dépourvues de leur caractère divin.

Daniel est *mpiandry* mais aussi diplômé en physique et chimie ; une fois retraité, il s'est installé dans un bureau du quartier d'Anjoma, au centre de Fianarantsoa, où il fait des

<sup>616</sup> Propos recueillis le 9 février 2009 à Anjaninoro.

<sup>617</sup> Propos recueillis le 15 février 2009 à Ampasambazaha.

<sup>618</sup> Propos tenus en français par *Beben 'iAina* le 23 avril 2011, à Ankidona, Fianarantsoa.

expériences de transformations, conservations et promotions des fruits, légumes, plantes diverses et huiles essentielles. Dans le cadre de cette activité, il anime également une émission hebdomadaire sur une radio catholique locale. Daniel est un homme connu (il a été proviseur de lycée et est très actif dans l'Église protestante et le *fifohazana*) et respecté à Fianarantsoa, lorsque nous nous déplaçons dans le quartier d'Anjoma, le *mpiandry* est souvent interpellé : « *dokotera* [« docteur »] ! », ici entendu au sens biomédical. Ses connaissances des plantes font de lui une autre sorte de guérisseur ; en effet, des mères de famille lui rapportent les maux de leurs enfants, entre deux étals du marché quotidien, et il prodigue des conseils d'utilisation de telle ou telle plante infusée ou huile essentielle. Fin connaisseur des plantes, il opère une distinction entre les *ombiasa* qui utilisent les plantes et ceux qui « râpent des bois »<sup>619</sup>. Selon lui, « les *ombiasa* sont sales ! Ils se baignent avec de l'eau, puis ils font boire cette eau ! »<sup>620</sup>, Daniel évoque la souillure que les devins-guérisseurs apportent aux plantes efficaces, telles qu'elles sont décrites dans la Bible. En effet, si la médecine par les simples est reconnue, l'assemblage de plantes de manière rituelle est associé à la sorcellerie (Lefèvre, 2007 : 216) et est donc proscrit. Noël Gueunier, dans une lecture des travaux d'Hans Austnaberg sur le mouvement de Réveil, poursuit les propos de l'auteur :

« l'usage des plantes médicinales est souvent repoussé : on le soupçonne d'être associé à des pratiques 'idolâtriques'. Dans la vie de Ravelonjanahary, la fondatrice de l'un des quatre mouvements de Réveil, on lit que 'Jésus lui a interdit l'emploi des tisanes et de tous les remèdes malgaches' *noraran'i Jesosy ny fampiasana ny tambavy mbamin'ny fanafody gasy rehetra*, et qu'« en revanche l'emploi des remèdes venant des médecins n'est pas interdit, mais il lui a bien expliqué que la foi en Jésus de Nazareth suffit à obtenir le salut » *tsy mba voarara kosa ny fampiasana fanafody avy amin'ny dokotera, kanefa dia nambarany tsara fa ampy hahazoana ny famonjena ny finoana an'i Jesosy avy any Nazareta (Jesosy Rano Velona 1988, p. 5)* » (2009).

Casimir est le mari d'une malade prise en charge au toby de Soatsihadino ; il y réside avec sa femme et ses enfants et remarque avoir précédemment consulté des devins-guérisseurs. Lui et sa famille consommaient donc des plantes, cependant, la proximité des *mpiandry* lui intime de se justifier : « il y a les *tambavy mangidy* au marché, avant on en achetait. On les boit au nom de Jésus »<sup>621</sup>.

---

<sup>619</sup> Un résident du hameau de Takobato, à l'arrêt de taxi-brousse menant à la grotte tient le même discours que Daniel, adapté aux pratiques de Donné : « Il utilise seulement des *ravin-kazo* [« feuilles vertes »], mais pas les *hazo kikisana* [« les bois qu'on gratte »], on ne boit pas le bois gratté. Il ne fait pas ça ! Ce sont seulement des *ravin-kazo*, pour faire les *fanafody* [« remèdes »] » ; traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 15 avril 2010 à Takobato.

<sup>620</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 27 avril 2010 à Anjoma.

<sup>621</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 18 mai 2010 à Soatsihadino.

Parallèlement, Suzy Ramamonjisoa relate le portrait d'un *mpiandry* qui devint, suite à une prise de contact avec les esprits, un devin-guérisseur qui impose les mains, masse et manipule des plantes médicinales (1997 : 69-72), ce cas de guérisseur ambivalent, renvoie à celui de Julien, précédemment mentionné.

Thérèse, qui fréquente occasionnellement l'église catholique d'Antamponjina, assure, elle aussi, que les plantes médicinales sont bénies. Elle ajoute qu'elles le sont à la fois par Dieu et par les ancêtres (*razana*)<sup>622</sup>. Elle administre souvent à ses malades en plus des remèdes par les simples et les massages d'huile de balsam (*balsama*), des prières chrétiennes<sup>623</sup> et des protections comme une médaille de la Vierge ou de l'eau bénite. Dans ce sens et à propos des représentations des plantes utilisées par les guérisseurs malgaches, Noël Gueunier et Solo Raharinjanahary remarquent que

« découvrant dans la Bible que le *balsama* est le remède par excellence de la médecine biblique, [*le*] guérisseur doit donc identifier quelle est la plante à utiliser. Il [...] cherche parmi les arbres résineux proches du *balsama* biblique, et présents à Madagascar, celui qu'il peut récolter pour l'ordonner à ses malade » (2009).

Tout comme les devins-guérisseurs chrétiens, à leur étal du marché d'Anjoma, Tina et Jean-Kely insistent sur l'importance de la prière, en se détachant parallèlement de la cueillette rituelle. Jean-Kely parle de don d'Andriamanitra (« Dieu ») et Tina complète son propos en ajoutant : « tu vois, ça, ce n'est pas des *fanompoana sampy* [« au service des *palladiums* »]. Chaque matin avant de venir ici, on doit prier. On dépend de *Jesosy* [« Jésus »] »<sup>624</sup>. Les herboristes des marchés urbains et certains devins-guérisseurs en appellent au dieu chrétien lors des demandes et bénédictions des plantes médicinales.

La théologienne protestante Adrienne Robivelo a produit une thèse où elle défend que l'usage de plantes médicinales et les pratiques chrétiennes ne sont pas antinomiques. Gabriel Lefèvre remarque que l'auteure identifie « dans les versions malgaches de la Bible l'argument d'une erreur de traduction sur les termes hébreux et grecs signifiant *médicament* et *médecin*, erreur qui aurait conduit les chrétiens malgaches à rejeter plantes médicinales et guérisseurs » (2008b). La Bible permet en effet de rapprocher les remèdes phytothérapeutiques des pratiques de guérison bibliques, entre autres<sup>625</sup> dans Marc 2 ; 17 où Jésus Christ dit : « ce ne sont pas

---

<sup>622</sup> Propos recueillis le 9 mars 2009 à Anjaninoro.

<sup>623</sup> Lesquelles sont pratiquées par le prêtre ou un diacre de la paroisse de quartier, nous y reviendrons (chapitre 12).

<sup>624</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 22 août 2011 à Anjoma.

<sup>625</sup> Voir également les répétitions dans Luc 5 ; 31 : « Jésus, prenant la parole, leur dit: Ce ne sont pas ceux qui se portent bien qui ont besoin de médecin, mais les malades », « *Ary Jesosy namaly ka nanao taminy hoe: Tsy ny*



ceux qui se portent bien qui ont besoin de médecin, mais les malades. Je ne suis pas venu appeler des justes, mais des pécheurs »<sup>626</sup>. Ici le terme médecin est traduit en malgache par *mpanao fanafody* : « faiseur de remèdes ». La confusion entre les termes est opérante et permet une valorisation des guérisseurs spécialistes des plantes ; le glissement sémantique rappelle la récupération de terme vernaculaire par les traducteurs chrétiens, dont la désignation de Dieu par Andriamanitra, où, là encore, la notion de divinité devient poreuse, et porteuse d'une définition adaptable.

La concurrence professionnelle entre les thérapeutes, a pignon sur rue, cependant la manipulation d'un vocabulaire commun implique la possible mise en dialogue d'un savoir-faire. Nous savons déjà qu'un discours commun les fait se rejoindre sur le terrain du récit de vie, mais d'un point de vue plus technique, nous pouvons noter des convergences de vocabulaires, comme par exemple, ce qui a trait aux plantes à l'état brut (avant toute manipulation rituelle faite par un devin-guérisseur) comme objet rituel puissant par nature, comme création divine pouvant soigner, ou encore, dans son aspect phytothérapique pour la biomédecine. Ainsi à Madagascar, comme aux Comores, « l'expression 'faire un remède' recouvre aussi les actions de protection ou de prévention : il s'agit de 'remédier'. Cela concerne autant l'absorption ou l'application de produits naturels (plantes) ou chimiques (médicaments) que toutes les autres pratiques d'ordre magique et symbolique » (Blanchy *et al.*, 1993 : 781).

Chaque branche de la sphère thérapeutique prône l'usage strict des plantes, des prières ou de la pharmacopée chimique, pourtant les médecins collaborent avec les devins-guérisseurs et/ou les accoucheuses pour les uns et avec les exorcistes du mouvement de Réveil pour les autres ; et tous assurent de l'efficacité de la phytothérapie.

Raveloñandro propose une interprétation de l'alliance possible des devins-guérisseurs, des biomédecins et des exorcistes du mouvement de Réveil autour des plantes médicinales :

« ça dépend de ce qu'on veut savoir, ou de ce qu'on demande aux *razana* [« ancêtres »] et aux *zanahary* [« dieux »]. Ou alors, moi je pourrais *manompo* [« être au service »] des ancêtres<sup>627</sup> mais aussi l'Église. Mais il y a des gens qui ne veulent pas avoir deux dieux, mais il y a aussi

---

*finaritra no mila mpanao fanafody, fa ny marary* », Lioka 5 ; 31, ou encore, dans Matthieu 5 ; 12 : « Ce que Jésus ayant entendu, il dit : ce ne sont pas ceux qui se portent bien qui ont besoin de médecin, mais les malades », « *Ary raha nahare izany Jesosy, dia nanao hoe: Tsy ny finaritra no mila mpanao fanafody, fa ny marary* », Matio 5 ; 12.

<sup>626</sup> « *Tsy ny finaritra no mila mpanao fanafody, fa ny marary; tsy tonga hiantso ny marina Aho, fa ny mpanota* », Marka 2 ; 17.

<sup>627</sup> Ici, Raveloñandro dit être un *mpanompo razana* (« au service des ancêtres »), dans le sens de l'expression *mpanompo sampy* (« au service des palladiums »).

des croyants qui prient mais qui ne vont pas à l'église. Mais ces bois, ce n'est pas ça que tu pries, mais ceux qui ont fait pousser ce bois ! Et c'est *Andriamanitra* ! Et ces bois, on les utilise pour se soigner, même à la pharmacie ! Ce sont toujours les *hazo* [« bois »], la matière première. Tous les bois sont toujours des médicaments, mais certains, on ne sait pas encore à quoi ils servent. Même les feuilles de manioc et de patates douces sont des médicaments. C'est pour ça qu'on dit que les *hazo* sont *masina* [« sacrés »], les eaux sont *masina*, et les terres sont *masina*. Mais les eaux et les bois sont *tena masina* [« vraiment sacrés »] ! »<sup>628</sup>.

La phytothérapie est donc, bien qu'une inversion de sens soit produite par certains, une des passerelles reliant les diverses branches de la sphère religio-thérapeutique.

### ***b. Des passerelles inter-systèmes : mpitaiza, opération et sorcellerie***

Les *mpitaiza* s'occupent des malades, les prennent en charge face à leurs maux et tout au long de leurs traitements. Le terme de *mpitaiza* est utilisé par les devins-guérisseurs pour se définir (c'est le cas de RaJean-pierre), mais aussi par les *mpiandry* qui hébergent des malades à leur domicile. Ils se considèrent alors chargés d'une mission supplémentaire à leurs obligations d'exorcistes. Angèle, la *rayamandreny* du *toby* de Soatsihadino, me propose de rencontrer tous les malades hébergés en ce jour de mai 2010, pour ce faire, elle demande à celle qu'elle appelle une « *mpitaiza* » de me les présenter ; cette femme est la *mpiandry* responsable des logements<sup>629</sup>. Les *mpiandry* et les devins-guérisseurs (y compris ceux qui ne se caractérisent pas comme *mpitaiza*) disent que les malades dont ils s'occupent sont leurs *taiza* (« celui-dont-on-prend-soin »). Lors de séances d'observations chez Raveloñandro, il me présente ainsi certains malades à leur arrivée : « c'est mon *taiza* ! »<sup>630</sup>, ou encore, RaJean-Pierre et son épouse Jeanne annonce la venue de Georgelin : « lui, c'est notre *taiza* depuis longtemps ! »<sup>631</sup>. Christine, *mpiandry* au *toby* de Soanierana, dit être la *mpitaiza* des malades qu'elle héberge<sup>632</sup>, et Christian, son responsable, définit son activité avec le verbe *mitaiza* (« prendre soin », « nourrir », « élever »)<sup>633</sup>. Évoquer ses patients comme des *taiza* renvoie à une référence au médecin de famille. En effet, Raveloñandro prend par exemple en charge des familles depuis plusieurs générations, il remarque que lorsque qu'il prodigue des soins à un nouveau-né, il sera en charge de lui tout au long de sa vie<sup>634</sup>.

---

<sup>628</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 26 avril 2010 à Ambalatambiña Mahazengy.

<sup>629</sup> Propos recueillis le 6 mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>630</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 28 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazengy.

<sup>631</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 juin 2011 à Ambalavato.

<sup>632</sup> Propos recueillis le 23 avril 2010 à Soanierana.

<sup>633</sup> *Idem*.

<sup>634</sup> Propos recueillis le 29 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazengy.

Nous savons que la sorcellerie est reconnue et acceptée par les divers soignants, qu'ils la traitent ou non (comme les médecins). La reconnaissance des actes sorcellaires et de la réalité sociale de l'existence des *mpamosavy* (« sorcier »), fait des exorcistes du mouvement de Réveil, des agents contre-sorcellaires. Ce point a été relevé dans le cas brésilien de l'IURD où les organisateurs du « rite de libération assument structurellement le rôle de contre-ensorcellement » (De Almeida, 2003 : 265). Le pont, créé par la sorcellerie, relie les actes (et non les pratiques) de désorcellement des *mpiandry* et des devins-guérisseurs.

À la reconnaissance d'une causalité commune aux maux, nous pouvons postuler le caractère transversal des opérations entre la biomédecine et les soins en lien aux cultes aux esprits. Bien sûr, elles sont pratiquées en milieu hospitalier et dans certains dispensaires ou centre de santé de base de niveau II qui disposent des équipements médicaux nécessaires, mais des opérations se donnent également à voir, sous ce terme, dans la grotte des *dadabe*. Donnée, ses travailleurs et les malades argumentent ce fait par le biais d'un discours emprunté au vocabulaire biomédical français (opération, gant, perfusion, suture, etc.). Le rapprochement entre les actes chirurgicaux et la représentation des remèdes des devins-guérisseurs apparaît également aux Comores, sous une autre forme, proposant une comparaison intéressante : « 'Remède' désigne aussi les médicaments modernes ordonnés par le médecin, et même l'acte chirurgical, car on n'aime pas dire *apusulwa*, il a été opéré (« coupé ») mais plutôt : 'le remède a été fait' » (Blanchy *et al.*, 1993 : 781).

Par ailleurs, nous pouvons faire une comparaison entre ces opérations et l'extraction des *sisika* (« qu'on-insère », éléments sorcellaires introduits dans le corps d'un ensorcelé) par les devins-guérisseurs. La gestuelle de Raveloñandro ou de RaJean-Pierre rappelle celle d'un chirurgien, les deux hommes sacralisent une lame de rasoir en la trempant dans de l'eau sacrée, comme une stérilisation, puis ils l'utilisent tel un scalpel. La gageure magico-religieuse tient dans le fait que la peau du patient n'est pas ouverte lors du traitement des *sisika*, ou encore, à la grotte, lorsque la suture est instantanée. Les soins des devins-guérisseurs ne laissent donc aucune trace visible, contrairement à une opération chirurgicale marquée par une cicatrice.

## 9.4. Rumeurs populaires et médias : clientélisme et médias

### a. De la réputation orale aux articles de presses

#### a.1. Affluence et influence des malades

La réputation d'un guérisseur peut aussi se fonder sur ses patients, comme un élément essentiel à partir duquel se construit la relation de clientèle. Ainsi la diffusion de la réputation d'un guérisseur, de ses pratiques ou encore d'un lieu de culte ou de cure est primordiale dans son bon fonctionnement. Ce procédé a également été fondamental dans la construction du réseau présenté dans cette thèse.

J'ai eu connaissance de l'existence de cette grotte lors de cette recherche menée à Fianarantsoa. En effet, la réputation de ce lieu de cure n'est pas à faire et dès que la thématique du soin a été abordée, nombres de mes interlocuteurs devins-guérisseurs, malades ou docteurs en médecine l'ont mentionné. Cette évocation a été tantôt positive tantôt négative, suite à des échecs de guérison. En somme, la rumeur urbaine mise en place par le propriétaire de la grotte joue son rôle de diffusion de l'information et permet de relier la capitale régionale à cet espace rural, isolé, restreint et *a priori* confidentiel. La grotte est indiquée par les Fianarois comme étant située dans la commune rurale d'Alakamisy Ambohimaha qui compte plus de 20 000 habitants ; une fois sur place n'importe quel passant est à même de donner les informations nécessaires pour rallier à la colline.

Malgré les aspects hospitaliers, empruntés à la ville, les *fady* (« interdits ») liés aux localités sacrées de la nature sont à respecter impérativement dès l'orée de la forêt : interdiction d'uriner et de déféquer essentiellement, afin d'éviter toute souillure, mais aussi de prendre des images filmées ou photographiques avec de « mauvaises intentions »<sup>635</sup> d'après les *dadabe*, sans quoi les clichés seront flous, comme ce fût le cas de journalistes de la presse écrite nationale<sup>636</sup>. Près de l'arrêt du taxi-brousse, un résident du hameau de Takobato me met en garde alors que j'allais me rendre à la grotte :

« c'est bien de faire une étude comme ça, mais attention avec les enregistrements et les photos. Si par exemple, je te parle maintenant d'une chose et que toi, ensuite, tu vas en parler différemment. C'est ça qu'on n'aime pas là-bas. Il y a eu des journalistes là-bas, mais leurs photos étaient floues ! Les choses qu'ont écrites les *mpanao gazety* [« journalistes »] ont été interprétées et sont devenues une *baraka* [« réputation » négative ; « honneur »]. Les gens de Radio Madagasikara disent qu'ils *manompo sampy* [« agissent au service des palladiums »].

<sup>635</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 15 avril 2010 dans la grotte.

<sup>636</sup> En revanche, le recueil de mes données ethnographiques a été accepté par les *dadabe* comme provenant d'une démarche « du cœur », ce qui leur a permis d'affirmer que mes images allaient être nettes.

Mais les choses ne sont pas comme ça ! Il n'est pas *mpanompo sampy* ! Parce que les choses [*zavatra*] qui sont à l'origine, sont faites avec des *ravin-kazo* [« feuilles d'arbres »] ! »<sup>637</sup>.

Tout ceci a pour vocation la conservation du lieu, de son caractère naturel ; ces principes strictes permettent de protéger une localité sacrée foulée par près de 400 personnes, les jours de grande affluence. Selon Donné, ce sont « des dizaines, des centaines, des milliers, des dizaines de milliers »<sup>638</sup> de malades qui se rendent et qui ont été soigné à la grotte. Comme Donné, Jeanne, l'épouse de RaJean-Pierre, construit la réputation de son mari : « il en a soigné peut-être 3000 ! Non, c'est bien plus ! Ici, il y a plus de dix personnes qui viennent chaque jour ! Parce que les gens disent : 'j'ai été soigné Ambalabato !' et chaque jour, il n'y en a pas moins de dix qui sont assis en bas [*sous-entendu, dans la cour*] »<sup>639</sup>. RaJean-Pierre atteste : « depuis ce matin, il y en a eu plus de dix ! » ; et Jeanne poursuit « ha, oui, au moins dix »<sup>640</sup>.

Donné aime raconter les récits de guérison de malades venus de loin. Il explique par ce biais comment la réputation de la grotte s'est développée : « au début, il y a eu deux personnes guéries qui ont permis de faire connaître l'endroit »<sup>641</sup> ; puis :

« il y a aussi des malades d'Ambalavao [*à environ 70 kms au Sud d'Alakamisy Ambohimaha*] et aussi d'Andranomafana [*à une quarantaine de kilomètres à l'Est*]. De tous ceux-là, on disait qu'il allait mourir ! Et ils ont été guéris ! C'est ça qui a fait la réputation ! Et après quelques temps, c'est devenu très connu, parce qu'il y a des gens qui ont eu de la famille qui c'est soigné ici, ils étaient d'Ambohimasoana [*à une quarantaine de kilomètres au Nord*]. Elle était très malade, ils ont été à Tanà et ensuite *andafy* [« à l'étranger »]. Et là-bas *andafy*, ils ont dit : 'non, non arrête' [*sous-entendu, qu'il n'y a plus rien à faire*]. Sa fille habitait *andafy* et elle est partie de là-bas. Elle est allée chez sa mère qui était mourante. Ensuite quand elle a entendu parler d'ici, elle est venue. Quand elle est arrivée ici avec sa mère, *dadabe* lui a donné des *fanafody* [« remèdes »] et c'est ça qui a lancé la rumeur ! Parce que la dame a été soignée ! Et c'était vraiment comme ça ! Et tous les gens venaient ! »<sup>642</sup>.

Quelques années plus tard, en 2008, les malades se faisaient de plus en plus nombreux, et Donné a entrepris de mettre en place la liaison de taxi-brousse entre Fianarantsoa et Takobato<sup>643</sup>.

---

<sup>637</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 15 avril 2010 à Takobato.

<sup>638</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 15 avril 2010 à Antsahamasina.

<sup>639</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 juin 2011 à Ambalabato.

<sup>640</sup> *Idem*.

<sup>641</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 juin 2011, sur la route menant de chez Donné à Alakamisy Ambohimaha.

<sup>642</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 juin 2011, sur la route menant de chez Donné à Alakamisy Ambohimaha.

<sup>643</sup> Propos recueillis le 23 juin 2011, sur la route menant de chez Donné à Alakamisy Ambohimaha.

Ces processus de négociations entre les esprits et les vivants quant aux enjeux de l'usage et de la protection d'un territoire sacré, peuvent être éclairés par des travaux réalisés dans l'Ouest malgache, en région Sakalava : « le territoire n'est pas figé géographiquement dans une fonction particulière, révèle en fonction de la nature des relations qui s'établissent entre les individus sur le mode de la communication avec l'au-delà, organisé dans l'espace par le découpage du sacré et du profane » (Lombard, 1995 : 4). Autrement dit, il s'agit de préserver la sacralité de la nature tout en délimitant des espaces où une adaptation des codes hospitaliers urbains est voulue, et ainsi de maintenir la réputation du lieu et donc, l'affluence et l'influence des malades. Sur ce point, Jeannette, la gardienne de la source sacrée, emploie un vocabulaire bien éloigné du religieux ou du biomédical, comme le font *Donné*, les *mpiassa* (« travailleurs ») ou les malades, à propos des *dadabe* : « c'est lui [*Donné*] qui travaille avec eux, c'est comme si c'était *Donné* qui est le propriétaire de tout ça. Mais ce que je sais et ce que je connais, c'est qu'il est le *sponsor* des *dadabe* ! Ce lieu est vraiment sacré, mais c'est le *sponsor* des *Dadabe*. C'est pour ça qu'il met le *ravaka mpanjakana* [« collier des rois » ; « bijou des rois »] »<sup>644</sup>.

RaSon, le frère de *Donné*, assure la réputation de l'affluence majeure du lieu de par son emplacement même : il alimente la rumeur selon laquelle Jésus Christ a passé un séjour dans la forêt entourant la grotte<sup>645</sup>. Ce récit fait écho à une autre rumeur populaire bien connue à l'échelle nationale, rapportée par Adolphe Rahamefy. L'ancien président Didier Ratsiraka (de 1975 à 1993, puis, de 1997 à 2002) donnait ses propres interprétations des Saintes Écritures, il a ainsi prétendu le prophète Moïse serait inhumé dans les environs d'Ambohimahaso, soit à une quarantaine de kilomètres de la grotte. À cet emplacement, se trouvent des inscriptions taillées dans des roches que Didier Ratsiraka aurait été le seul à déchiffrer (Rahamefy, 2007 : 169).

La création d'une réputation favorable est aussi observable dans les *toby* du mouvement de Réveil. Christine, une *mpiandry*, explique l'affluence de malades au *toby* de Soanierana : « le *toby* est vraiment célèbre ! Par exemple, si toi, tu as un malade et que tu l'emmènes chez le docteur, les gens vont te dire : 'va chez le docteur untel, le docteur untel est vraiment un expert !' »<sup>646</sup>.

---

<sup>644</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 avril 2010 à proximité de la source.

<sup>645</sup> Propos recueillis le 19 mai 2010 à Antsahamasina.

<sup>646</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 avril 2010 à Soanierana.

## a.2. Des patients prestigieux

Thérèse et Donnée aiment rappeler que des *vazaha* («  trangers ») les consultent, et Berthine insiste sur les femmes de ministres qui viennent la consulter depuis Tananarive, depuis qu'elle a guéri la stérilité de l'une d'elles. Ils évoquent les guérisons, bien sûr, mais surtout le statut social de leurs patients, les distances parcourues pour parvenir à leur salle de soin ou encore les sommes d'argent versées et les cadeaux offerts en guise de remerciements.

Ainsi, Thérèse évoque un de ses patients, un Français, résident à Madagascar qui est venu la consulter suite à la perte de la somme d'environ 1 million d'euros<sup>647</sup>. Une séance de divination aurait suffi à retrouver le bien égaré. Afin de remercier la devin-gu rissante, l'homme aurait financé les trois maisons où vivent certains des enfants de Thérèse,   proximité de chez elle, ainsi que les meubles pour chacune d'elles<sup>648</sup>. Elle mentionne un second français, vivant à Tananarive avec son épouse malgache souffrant de stérilité, le couple s'est rendu chez Thérèse afin de suivre un traitement. Après la naissance de leur premier fils, la famille est partie s'installer en France, mais envoie régulièrement de l'argent à Thérèse<sup>649</sup>.

De nombreux *taiza* (« ceux-dont-on-prend-soin ») financ rement aisés, font de long déplacement pour consulter un devin-guérissant en particulier, plutôt que d'en chercher un près de chez eux ou de mobiliser leur réseau local. C'est le cas de François, résident de Soanierana qui quitte Fianarantsoa pour faire près de trente kilomètres afin de consulter un devin-guérissant réputé. Selon lui, il ne fait pas partie des « malins qui demandent beaucoup d'argent, là-bas, on est sûr que ce sont les *razana* [« ancêtres »] qui donnent le prix »<sup>650</sup>.

Le prix fixé par les devin-gu rissants est souvent bas ou libre, comme à la grotte. Cependant, la valeur de prestigieux patients se ressent dans les cadeaux offerts aux gu rissants par ces derniers. Dans le salon de la maison de Donnée, trône une statue de la Vierge Marie haute de plus d'un mètre. Quand je lui demande d'où provient cette représentation catholique dans une maisonnée protestante, il répond fièrement qu'il s'agit d'un présent d'une riche famille fianaroise dont un des membres a obtenu la guérison à la grotte : « l'homme a amené le cadeau, il a dit : 'nous, on est guéri et voilà un cadeau pour vous' »<sup>651</sup>. Ce jour-là, Donnée a mentionné de nombreux *vazaha* («  trangers ») parmi les guéris, et il a ouvert une boîte

---

<sup>647</sup> Thérèse dit 17 milliards de francs malgaches.

<sup>648</sup> Propos recueillis le 8 février 2009 à Anjaninoro.

<sup>649</sup> *Idem*.

<sup>650</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mars 2009 à Soanierana.

<sup>651</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010 à Igaga.

contenant de nombreuses photographies de malades guéris par les *dadabe*, dont celle d'une famille américaine qui a résidé quelques années à Fianarantsoa.

Ces exemples de patients prestigieux exceptionnels ou réguliers, nous apprennent comment ils participent de la réputation des devins-guérisseurs et de leur position sociale à l'échelle locale. Un patient prestigieux peut donc l'être de par sa situation financière, sa posture sociale (particulièrement politique), ou encore, sa nationalité extérieure à Madagascar. Chantal Radimilahy, Rahajesy Andriamampianina, Sophie Blanchy, Jean-Aimé Rakotoarisoa et Solofoniray Razafimahazo ont observé une situation identique, où un *vazaha* dubitatif des compétences de soin des exorcistes du mouvement de Réveil leur a donné la charge de son fils paralysé. Les auteurs ont pu dégager l'idée selon laquelle « les étrangers, aussi puissants soient-ils, doivent se soumettre à des puissances supérieures et viennent chercher la guérison Dieu, ou vers les *zanahary* » (2006 : 190) ; autrement dit, la proximité avec des *vazaha* est ici usité à des fins positives et valorisantes. La plupart de mes interlocuteurs jouaient d'ailleurs de ma présence dans leur salle de soin, non pas comme malade, mais néanmoins à titre gratifiant pour leur activité et concernant la visibilité qu'ils obtiendront par ce biais.

### a.3. Déferlante médiatique à Soatanàna

Une foule nombreuse se masse pour voir l'ordination des nouveaux bergers du mouvement de Réveil, durant la semaine de l'*isantaona* (« chaque-année », les festivités annuelles du mouvement de Réveil) à Soatanàna. Les responsables du *tobilehibe* de Soatanàna décomptent un nombre de participants pouvant atteindre jusqu'à 10 000 personnes durant la semaine. La liaison de taxi-brousse entre Fianarantsoa et Soatanàna fonctionne toute l'année, mais au moment des fêtes du 17 septembre, des véhicules prennent la route toutes les heures. En plus des coopératives privées, les deux structures religieuses de Soatanàna (celle de l'Église luthérienne et de l'Église indépendante de la FFSM<sup>652</sup>) prévoient des véhicules dont les bénéficiaires reviennent aux caisses des deux Églises. Les taxis-brousses sont remplis de voyageurs, des *mpiandry*, des futurs ordonnés, des croyants, des malades ou encore, des visiteurs, généralement au-delà de leur possibilité de places assises. Une fois sur la route montagneuse sinueuse qui relie les deux localités, les chauffeurs des véhicules des deux Églises participent de la concurrence, déjà bien prégnante, entre les *toby* du Nord et du Sud de la commune rurale. Les chauffeurs des taxis-brousses, dont la radio au volume très élevé,

---

<sup>652</sup> *Fiangonan'ny fifohazan'ny mpianatry ny Tompo Soatanàna eto Madagasikara* (« Église du Réveil des disciples du Seigneur »).



diffusent des chants *zafindraony*, se doublent, tout en signifiant leurs actes par des sons d'avertisseurs, des rires, des remarques et des gestes adressés aux conducteurs des véhicules de l'Église *concurrente*.

Dans le village, le culte est organisé en plein air sur un grand terrain jouxtant l'église et qui accueillera prochainement la future cathédrale luthérienne de Soatanàna, car la capacité du lieu de culte actuel ne peut pas contenir tous les participants. La totalité du rituel débute à 8 heures 30 pour s'achever à 14 heures. Outre les dirigeants du mouvement de Réveil, les adeptes et les membres de la famille et amis des nouveaux exorcistes, différentes catégories d'observateurs ou d'acteurs des festivités sont à dénombrer.

Bien que la commune rurale de Soatanàna soit difficile d'accès depuis Fianarantsoa, l'évènement de l'*isantaona* (« chaque-année », les festivités annuelles du mouvement de Réveil) est couvert par les médias nationaux (presses écrite, radiophonique ou télévisuelle). Le journal *Madagascar Tribune* envoie chaque année Razaka Oliva, qui est *mpiandry* de Soatanàna et journaliste de presse écrite à Tananarive. Sa position lui permet de participer aux festivités de l'*isantaona* et de couvrir l'évènement pour le journal<sup>653</sup>. La radio et la télévision nationales (RNM et TVM) mobilisent des envoyés spéciaux, ainsi que les journalistes des médias locaux venus depuis Fianarantsoa. La tribune officielle est composée des dirigeants du mouvement de Réveil, des *rayamandreny* (« père-et-mère », « responsables ») des *toby*, des pasteurs, des représentants de l'Église protestante et des politiciens (ministres d'État, chefs de régions, etc.)<sup>654</sup>. Les futurs bergers sont installés debout face à eux. Tous crépitent sous les flashes des photographes de presse et sont soumis à l'œil de plusieurs caméras. Les faiseurs d'images sont aussi des photographes professionnels venus de la ville de Fianarantsoa pour prendre des clichés qu'ils développent et vendent par la suite aux spectateurs et acteurs du rituel qui ont demandé leur service. Le mouvement de Réveil édite également des fascicules (cf. fig.40) avec le programme de la semaine, des prières, des informations pratiques ou encore l'itinéraire de Fianarantsoa à Soatanàna.

---

<sup>653</sup> En 2006, il publie quatre articles sur le mouvement de Réveil de Soatanàna paru le 24 juillet, le 13 septembre, le 21 septembre et le 27 décembre ; mais aussi les 17 et 25 septembre 2007 et 11 septembre 2008 (cf. annexe 14, pp.533-534). Je le remercie ici de m'avoir fourni ces données.

<sup>654</sup> Lors des festivités de 2011, étaient présents le ministre de la fonction publique Henri Rasamoelina, ce sociologue en originaire de Fianarantsoa et membre de l'Église protestante fianaroinse, c'est sa proximité religieuse et géographique qui a motivé sa présence comme représentant du gouvernement de transition ; à ses côtés, se trouvait RaBenja, le chef de la région Haute Matsiatra dont font parties Fianarantsoa et Soatanàna.



Figure 40. Fascicules des festivités de Soatanàna, 2010 et 2011

L'information de la cérémonie est alors nationalement relayée par la presse laïque des antennes de presse nationales et locales ou encore, de l'Église protestante.

### *b. Reportages de magazines et de télévisions*

#### *b.1. « Au nom de Jésus ! » : un monde « moderne » diabolisé*

Les exorcistes préconisent le recours au mouvement du *fifohazana* comme unique garantie de guérison face aux démons présents en masse dans la société dite « moderne », ce discours est possible via une « interprétation dramatisante » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 123) des souffrances sociales, familiales ou nationales véhiculées par les médias, certains courants musicaux, les jeux vidéo, la mondialisation, les conduites sexuelles, etc. (voir aussi David, 2008 : 187-188). Le pasteur Ralaimavo note que ces malades

« qui ont des maladies mentales ou *démoniaques* sont rejetées par la société. Les gens n'aiment pas ça. C'est une honte pour les autres de voir que quelqu'un de sa famille est *marary saina* [« malade de l'esprit »]. Ils les rejettent. Mais lorsqu'ils viennent ici, et qu'ils ont des *tambitamby* [« consolations », « sont cajolés »] et de l'amour. Ils gagnent de l'amour de quelqu'un d'ici et c'est facile de les diriger, c'est facile de leur apprendre et c'est facile de les guérir ! »<sup>655</sup>.

<sup>655</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 1<sup>er</sup> mai 2010 à Soatsihadino.

Au *toby* de Soatsihadino, un jeune malade dit avoir été possédé par les démons faute d'avoir trop fréquenté « les vidéo », ces salles de projection publique qui programment souvent des films d'action jugés démoniaques par les *mpiandry*<sup>656</sup>. Dans la même structure d'accueil, vit Véro, elle est arrivée au *toby* en 2009. La *mpiandry* en charge d'elle, remarque que ses conduites sexuelles volages sont la raison pour laquelle les démons ont été attirés : « elle était une fille pas sage qui suit les voitures [*sous-entendu* « *qui monte dans les voitures de jeunes hommes inconnus pour avoir une relation sexuelle avec eux* »], quand elle était jeune. Et c'est à partir de ça, qu'elle a eu des *devoly* [« démons »]<sup>657</sup>. Dans le contexte évangélique suisse, il est également remarqué que « les pratiques sexuelles déviantes [*ou considérées comme telles*] confirment l'influence démoniaque dans le registre des corps » (Gonzalez, 2008 : 49).

Les interprétations des exorcistes du mouvement de Réveil concernant les modalités de prise de contact des démons avec les malades sont assez variées.

« Le diable semble capable d'exploiter une variété de situations et de conditions humaines pour opprimer une personne. [...] Certains nouveaux arrivants apprécient les drogues et les films vidéo qui peuvent aussi conduire à l'oppression démoniaque et le diable est en mesure de profiter de toutes sortes de musique pour entrer dans les gens »<sup>658</sup> (Austnaberg, 2008a : 235).

Après la rupture politique du à la fin de la première République en 1972, le mouvement du *fifohazana* opère un déplacement « vers la ville » déjà entamé dès 1905 ; cependant, au début du XX<sup>ème</sup> siècle, les temples leur étaient fermés (Jacquier-Dubourdiou, 2002 : 73-74). Dès 1975, le mouvement de Réveil délaisse l'« utopie ruraliste » pour appliquer ses préceptes au milieu urbain, jugé démoniaque par le pasteur Rajakoba qui commente : « la population citadine façonne toute la vie de la masse négligée par le pouvoir. Elle mène le pays à être Sodome et Gomorrhe » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 129). Après cette période, les *toby* urbains se sont multipliés et les causalités des possessions démoniaques à Fianarantsoa, comme dans les autres grandes villes malgaches, sont attribuées à des conduites sociales liées à un monde moderne et urbain.

Dans le but de diffuser les actions exorcistes du mouvement de Réveil en milieu urbain, les films des destructions de lieux de culte aux esprits produits par l'Église protestante (SAFIF FJKM<sup>659</sup>), sont en vente dans les librairies protestantes des grandes villes malgaches<sup>660</sup>. Ces

---

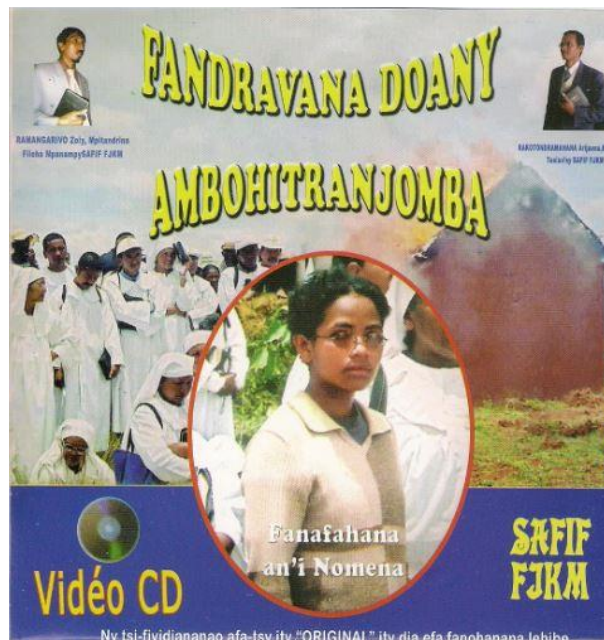
<sup>656</sup> Propos recueillis le 14 mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>657</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>658</sup> Traduction personnelle.

<sup>659</sup> *Sampana Fifohazana Fiangonan'i Jesosy Kristy eto Madagasikara*, « Branche Réveil de l'Église de Jésus Christ à Madagascar ».

films sont utilisés pour « soutenir le zèle évangéliste du mouvement » (Raharinjanahary et Gueunier, 2010 : 156). L'un d'eux relate la destruction par autodafé d'un lieu de culte le 16 février 2006<sup>661</sup>, puis ont édité, une seconde vidéo en 2007 (Raharinjanahary et Gueunier, 2010 : 159). La vidéo retraçant premier autodafé est intitulée : « *Nandrava Doany toa Ambohitranjomba. Fanafahana an'i Nomena* » (« Destruction d'un doany à Ambohitranjomba. La délivrance de Nomena »).



**Figure 41. Jaquette du film de la destruction du doany**

En 2006, la jeune Nomena est chargée par sa famille de prendre la charge du gardiennage d'un lieu de culte (*doany*) situé à Ambohitranjomba, près de la commune rurale d'Alatsinainy Bakaro en Imerina ; ce qu'elle refuse et fait qu'elle tombe malade (évanouissements, crises, etc.). Parallèlement, le feu fait son apparition sous la forme d'incendies incompréhensibles. Les parents de Nomena font alors appel à des exorcistes du mouvement de Réveil d'une église voisine. Pressentant la présence de démons particulièrement puissants, le responsable local contacte des membres du *fifohazana* de Tananarive qui mettent en place une *tafika masina* (« armée sainte ») composée de plus de deux cents *mpiandry* qui se rendent au village de Nomena. Le journal *Madagascar Tribune* précise la présence de 268 membres du mouvement de Réveil, assistés de 120 personnes recrutées sur place (Raharinjanahary et Gueunier, 2010 : 155). Nous pouvons supposer que le recours à des *mpiandry* de Tananarive permet de faire

<sup>660</sup> Je me suis procurée ce film dans la librairie protestante située près du marché des pavillons d'Analakely à Tananarive, où la jaquette était présentée en vitrine.

<sup>661</sup> Le DVD est intitulé « *Nandrava Doany toa Ambohitranjomba. Fanafahana an'i Nomena* » (Destruction d'un doany à Ambohitranjomba. La délivrance de Nomena »).

remonter l'information aux autorités compétentes du mouvement de Réveil, mais aussi de s'adjoindre des exorcistes urbains habitués à des situations complexes et donc, à des démons puissants. Les éléments rituels du *doany* sont extraits de la maison (les gendarmes, effrayés, ont refusé de les toucher) et réduits en cendres, avant que les *mpiandry* incendient la maison. Les membres du mouvement de Réveil assurent que si la jeune fille a les cheveux courts, c'est parce que le démon les lui a coupés. Une mèche de cheveux différente, « plus longue, plus touffue ou emmêlée », indique généralement la présence d'un esprit (Blanchy et Rahajesy, 2001 : 45). Dans leur analyse de ce film, Lala Raharinjanahary et Noël Gueunier ont eu accès à des informations supplémentaires que mon simple visionnage du film n'a pas permis : la jeune Nomena a été par la suite prise en charge dans un *toby*, avant de faire une rechute (2010 : 164).

Suivant cette idée d'un monde urbain diabolisé, le docteur Lala, la médecin du dispensaire luthérien d'Ivory à Fianarantsoa, qui est responsable des visites médicales mensuelles faites dans les deux *toby* de la ville, remarque devoir faire face à des pathologies plus présentes en milieu urbain. Elle mentionne des « états de schizophrène, dépressions, prises de cannabis, éthylismes, de l'action d'anxiété, *delirium tremens*. Ça les [*les malades*] fait venir au *toby*, ils sont tous possédés par le démon surtout euh... d'après les signes, on a presque toujours vu des hallucinations visuelles, visuelles et auditives, ils entendent des voix »<sup>662</sup>. Le docteur Lala oscille entre un vocabulaire biomédical et religieux. Jean Séraphin, le pasteur de Soatsihadino, opère une distinction similaire. Nous l'avons déjà vu, la mise en mots des symptômes et les interprétations des familles participent de itinéraires de soin. Le pasteur l'évoque quant aux jeunes malades urbains dépendants au cannabis, dont les familles

« ne savent même pas qu'ils fument du *rongony* [*« chanvre »*] ! Ils disent que ce sont des *mosavy* [*« attaques sorcellaires »*] : 'ha c'est ça, il est trop intelligent et ses amis l'ont touché [*sous-entendu « ensorcelé »*] !'. Et si on regarde vraiment, c'est à cause du *rongony*... D'habitude c'est difficile à soigner, parce que lorsqu'ils sont guéris ils partent et quand ils trouvent encore, ils fument et c'est difficile à surveiller. Dans les alentours, il y a des jeunes qui fument et lorsqu'ils font le mur, ils trouvent et fument avec eux puis le soir, ils reviennent. Et ensuite, ils se marrent un peu comme ça... Lorsque c'est comme ça, c'est difficile à soigner »<sup>663</sup>.

D'une façon similaire, les reportages et les articles de presse sont récupérés par les mouvements religieux et les guérisseurs pour diffuser leurs pratiques de soin, et par là, leur réputation.

---

<sup>662</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 6 mai 2010 à Ivory.

<sup>663</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 1<sup>er</sup> mai 2010 à Soatsihadino.

## b.2. L'exorcisme à la Une

Lala Raharinjanahary et Noël Gueunier ont associé à leur analyse du film de la destruction d'un *doany* par des *mpiandry* du mouvement de Réveil, le montage d'un dossier de presse concernant cet événement (2010). Les auteurs relèvent deux articles de presse traitant de l'autodafé du *doany* d'Alatsinainy Bakaro : « *Alatsinainy Bakaro : Doany ao Ambohitranjomba notafihan'ny Mpiandry* » (« Alatsinainy Bakaro : Le lieu sacré d'Ambohitranjomba attaqué par les Bergers », paru dans *Madagascar Tribune* le 20 février 2006 ; et, « *Nodorana ilay trano fitahirizana ody, ary olona 3 voagadra fa nanery ankizivavy hanompo Doany* » (« Destruction par le feu de la maison où étaient conservés les talismans, 3 personnes emprisonnées pour avoir forcé une jeune fille à rendre culte au lieu sacré »), paru dans *Gazetiko*, le 28 mars 2006 (2010 : 178-179). Nomena aurait fait des déclarations relayées par le quotidien *Gazetiko* qui avait déjà couvert l'autodafé le 18 février 2006, tout comme *Madagascar Tribune* le 20 février 2006 (*Ibid.* : 155).

Noël Gueunier remarque ailleurs que les « articles de presse dans lesquels on voit apparaître le Réveil, ils confirment l'atmosphère de conflit, parfois très violente, qui peut entourer son action » (2009). La couverture de l'hebdomadaire ci-dessous illustre ce propos (cf. fig.42). En effet, le choix de la photographie évoque une possession violente, qui plus est la malade est une fillette dont le démon qui la possède est en opposition à l'exorciste. Cet article<sup>664</sup> mentionne les pratiques d'exorcisme en général, c'est-à-dire des *mpiandry* du mouvement de Réveil jusqu'aux nouvelles Églises malgaches, comme *Vahao ny oloko* (« Libérez mon peuple »), en passant par les exorcismes catholiques auprès du père Abel, « l'exorciste officiel » (*L'Hebdo de Madagascar*, n°0263, p.14). La journaliste Irène Razanamparany parle « d'une assistance ébranlée », de pleurs, de tremblements, de « bave aux lèvres », de convulsions ou encore de syncopes (*Ibid.*). La terminologie de présente dans les articles de presse est volontairement excessive, particulièrement dans un hebdomadaire à scandales comme *L'Hebdo de Madagascar*, dont la rédaction sait que l'exorcisme se vend.

---

<sup>664</sup> Voir l'article en annexe 6, pp.521-523.



Figure 42. L'Hebdo de Madagascar du 26 février au 4 mars 2010

Par ailleurs et toujours dans la sphère publique, l'établissement secondaire catholique, Saint François Xavier, dans le centre-ville de Fianarantsoa organise chaque année une fête ouverte au public où les élèves présentent des spectacles. En 2010, les lycéens ont mis en scène la figure d'un Jésus Christ guérisseur faisant face à des possédés, des aveugles, des paralysés ou encore, des fous<sup>665</sup>. Les éclairages publics de Jésus Christ sont fréquents en dehors des lieux de culte ou de guérison du mouvement de Réveil, ou même, hors du contexte religieux.

### b.3. Le poste de télévision : une fenêtre pour les religiosités

Outre la presse écrite et la radio, les Églises présentes à Madagascar (essentiellement les nouvelles Églises) utilisent la télévision comme média de diffusion de leur message religieux, des guérisons qu'ils pratiquent et de leur opposition aux devins-guérisseurs. Les émissions radiophoniques ou télévisuelles sont soit émises sur les ondes et chaînes nationales soit sur les antennes privées appartenant aux Églises (Radimilahy et Andriamampianina, 2006 : 131). Pour Hemerson Andrianetrazafo, si les « expressions culturelles des religions conventionnelles se manifestent par une sobriété relative », les nouvelles Églises, quant à elles, sont plus exubérantes (2006 : 323). Cependant, les *mpiandry* du mouvement de Réveil peuvent paraître exubérants au regard des personnes extérieures au *fifohazana*, lors des chasses aux démons ou lors de leur déplacement vers le domicile d'un malade. Mais, ils

<sup>665</sup> Observations du 8 mai 2010, à Ambatomena.

mobilisent effectivement peu les médias en dehors des festivités du 17 septembre. Lucile Jacquier-Dubourdiou a également relevé ce point par une comparaison entre le mouvement de Réveil et les pentecôtismes dans l'usage qu'ils font des médias (2009 : 356).

Par le biais des deux principales chaînes de télévision émettant à Fianarantsoa (TVM, la chaîne nationale, et RTV Soafia, la chaîne locale diffusée depuis le célèbre hôtel du même nom) qui proposent à la fois des programmes français (réunionnais essentiellement, mais aussi de métropole) et des *telenovelas* sud-américaines. Ces programmes véhiculent un imaginaire fantasmé et enjolivé loin de la réalité qui s'y applique, et fortement teinté d'occidentalisme (terme entendu au sens de l'orientalisme théorisé par Edward Saïd, 1997).

Parallèlement à cette programmation, RTV Soafia propose de nombreuses plages de diffusion consacrées à des émissions religieuses, produites par les nouvelles Églises qualifiées de « sectes » (*sekta*) par les téléspectateurs, friands de ces programmes proposant des prêches (*toriteny*) mais surtout des séances de guérison bruyante et spectaculaire, par l'exorcisme<sup>666</sup>. À fréquence régulière (mais néanmoins aléatoire : plus ou moins hebdomadaire), les prêches des responsables religieux de deux groupes monopolisent l'antenne. Les discours véhéments et souvent agressifs du mouvement protestant dissident *Vahao ny oloko* (« Libérez mon peuple ») du pasteur Heritiana Randriamalala et le mouvement Hébraïque Judaique Messianique, mené par le rabbin Kohan Rivo Lala, fustigent les *vazaha* (« étrangers »), vecteurs des stigmates du colonialisme, et par là, de néocolonialisme qui sont selon eux, la source de tous les maux actuels (politiques, sociaux et économiques) de Madagascar et des Malgaches. Ils invitent dans les deux cas, au rassemblement dans leur salle de culte situé au cœur du quartier commercial d'Ampasambazaha, mais aussi, à la prière et à la guérison du mal-être général par l'exorcisme, dont les séances aux images volontairement violentes<sup>667</sup> (hurlements, tremblements, chutes au sol, etc.), comme le sont les photographies des articles de presse, font parties intégrantes des émissions. François Noiret me raconte une rumeur voulant que les adeptes de cette nouvelle Église Hébraïque Judaique Messianique pratiquent des sacrifices humains sur les hauteurs d'Alakamisy Ambohimaha, précisément où l'ancien président Didier Ratsiraka a situé les inscriptions en hébreu sur des roches et le tombeau de Moïse<sup>668</sup>.

---

<sup>666</sup> Observations de février-mars 2010.

<sup>667</sup> Les images d'exorcisme du rabbin sont sous-titrées : « *Le mystère de Kohan Rivo Lala* ».

<sup>668</sup> Communication personnelle du 15 février 2010 à Mahamanina, de François Noiret, que je remercie ici.



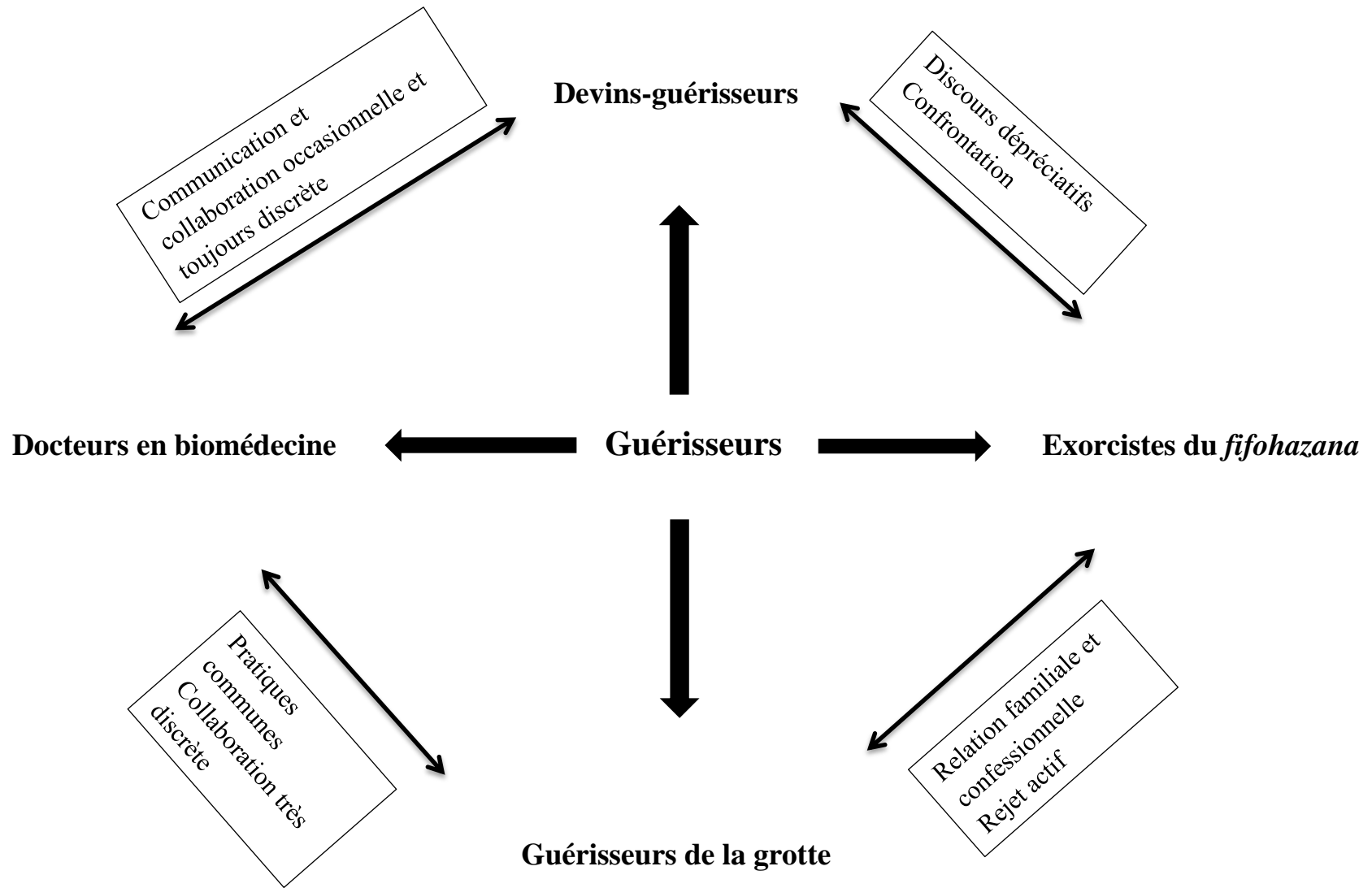
Ces « télévangélistes de la mondialisation » utilisent des moyens techniques (Droz, 2002 : 93) que les Églises chrétiennes historiques ne maîtrisent pas ; l'IURD au Brésil et à Madagascar propose un service télévisé où les télévangélistes mobilisent une discours performateur (Corten, 1995 : 274-275 ; Jacquier-Dubourdieu, 2002 : 81). Ce processus d'appel public à la conversion ou à la présence à ces nouveaux cultes est assez récent, et coïncide avec de début de la crise politique de 2009. En effet, les prédicateurs des *sekta* (« sectes ») récupèrent les problèmes socio-économiques qui en découlent pour atteindre le plus grand nombre de nouveaux adeptes potentiels. Ces nouveaux mouvements religieux jalonnent une forme renouvelée des images religieuses et se font une place « entre » le *zoro firarazana* et le portrait du pape Jean-Paul II, au sein des foyers *betsileo* de Fianarantsoa et de sa périphérie urbaine, qui sont, pour la plupart, dotés d'un poste de télévision (Legrip, 2010 : 205-206).

Cet émetteur de religiosité qu'est la télévision, fonctionne souvent du lever du premier membre de la famille au coucher du dernier. Il relaye continuellement ces messages religio-thérapeutiques.

### ***Conclusion***

Ce chapitre a exposé des exemples ethnographiques et des analyses de situations variées qui nous ont malgré tout éclairés sur la nature des conflits qui mettent en relation les différents guérisseurs de la sphère thérapeutique étudiée, mais aussi sur l'existence, l'aménagement et l'agencement des collaborations silencieuses entre ses pans. Nous avons ainsi pu saisir que les définitions étiologiques des maladies peuvent converger dans certains cas, notamment face aux attaques sorcellaires, au recours à la phytothérapie et à des gestes rappelant les techniques chirurgicales. Comme ce schéma le résume :

### Schéma 7. Relations et réseaux de connexions entre guérisseurs



Ces conflits théâtralisés et collaborations silencieuses ne sont en revanche possible que lorsque les devins-guérisseurs (puisque ce sont bien eux les plus visés par les discours dévalorisants) ont une réputation bénéfique et des preuves de l'efficacité de leurs pratiques par l'approbation de patients reconnus et puissants socialement, ou encore par un éclairage médiatique. Exceptéonné, aucun de mes interlocuteurs devins-guérisseurs n'a fait l'objet d'un article ou d'un reportage. À Tananarive, une jeune femme prodigue des massages dans sa maison du quartier de Mandrosoa-Ivato. Jessica a fait la couverture de *L'Hebdo de Madagascar* en août 2011 (cf. fig.43) et l'objet d'un reportage de trois pages, combiné avec des témoignages de certains des malades dont elle s'occupe et des commentaires d'une oncologue du centre hospitalier universitaire de Ravoahangy-Andrianavalona<sup>669</sup>.



Figure 43. *L'Hebdo de Madagascar* du 5 au 11 août 2011

La jeune femme née en 1990, a également été au cœur d'un reportage lors du journal télévisé de la chaîne nationale TV Plus, au début de l'année 2014, où il était question de l'affluence des malades se rendant chez elle, de l'agrandissement de sa maison grâce à ses gains financiers, etc. L'auteur de l'article annonce que Jessica et ses pratiques, en somme ses « exploits [...] vont être connus dans le monde » (*L'Hebdo de Madagascar*, n°0338, p.7) grâce à la future présence de la masseuse sur le réseau en ligne facebook. Sur le texte de l'affichette publicitaire insérée à l'article, il est écrit que Jessica ne reçoit pas de malades les

<sup>669</sup> Voir l'article en annexe 6, pp.521-523.

mercredi et samedi (*tsy mandray marary isaky ny alarobia sy ny sabotsy*), ainsi que ces numéros de téléphone portable et « Jessica la masseuse bientôt sur facebook » :



**Figure 44. Détails de la p.7 de L'Hebdo de Madagascar du 5 au 11 août 2011**

Ce reportage valorise les pratiques de Jessica. À la télévision comme dans d'autres contextes, les guérisseurs sont mis en avant ; l'article débute ainsi : « ces derniers temps, les Malgaches s'intéressent de plus en plus aux guérisseurs traditionnels ». Mais ils ne sont plus (dans ce cas) dénommé devins-guérisseurs mais masseurs, accoucheuses, etc., et la visibilité des éléments de soin se limitent aux plantes (soins par les simples) et à l'eau. L'appellation de la fonction par la spécialité exclut toute référence au magico-religieux.

## *Conclusion de la troisième partie*

Pour conclure cette troisième partie, nous pouvons désormais affirmer que les agencements du religio-thérapeutiques, ses réseaux et ses frontières sont à la fois poreux et mouvants. Les stigmatisations possèdent toujours des éléments valorisants des pratiques stigmatisées, comme la proximité avec un « opposant », le recours à une gestuelle commune, une flexibilité des conversions (parfois temporaires et concomitantes aux soins), etc. Il est également important de prendre en compte la logique concurrentielle qui impose des frontières, des conflits et des rejets de guérisseurs aux pratiques pourtant similaires. Bertrand Hell a aussi relevé au Maroc, des assimilations ou des stigmatisations, faites par les « orthodoxes islamiques » entre Satan et des Gnawa, des similarités que nous pouvons appliquer à celles faites par les *mpiandry* entre les démons et les esprits mobilisés par les devins-guérisseurs : « les visées sont claires : tirer argument de la seule polarité négative, transgressive, des esprits les plus ambivalents pour diaboliser l'ensemble du culte » (1999 : 142).

Ces oppositions radicales en apparences présentes toutefois des similarités structurelles et pratiques, comme dans le cas des marqueurs identitaires *betsileo* utilisés pour justifier l'autochtonie du mouvement de Réveil. Les membres du mouvement du *fifohazana* prônent une rupture avec les aspects du culte des ancêtres *betsileo*, tout autant qu'ils en ont conservés d'autres en résonance, créant ainsi une « *betsileoité* » du mouvement de Réveil, l'éloignant autant que faire se peut de la mission luthérienne. Autrement dit,

« fortes de ces valeurs de progrès et de modernité, les Églises protestantes ont longtemps tenu à distance une forme d'évangélisation des ruraux, née au contact des missions luthériennes du Sud-Betsileo à la fin de la monarchie merina, dans une période particulièrement destructurante pour les campagnes. Cette évangélisation, fondée sur la centralité et l'exclusivité de Jésus comme médiateur de la bénédiction et de la guérison, 'diabolise' le recours à la protection des ancêtres tout en conservant certaines pratiques culturelles communes à la Bible et aux cultes ancestraux : la prière et l'exorcisme pour conjurer la sorcellerie, la guérison des corps pour traiter le mal-être social » (Dubourdieu, 2002 : 73).

En somme, et y compris dans le cas des coopérations entre le mouvement de Réveil et les médecins du dispensaire luthérien, le recours au biomédical ne présente pas de discontinuité avec le monde social et les représentations étiologiques des maux. Ce point est particulièrement visible dans les discours et rumeurs populaires circulant sur les salles de soin et les lieux de culte, et également dans les médias qui s'approprient (de façon spectaculaire et exacerbée) l'intermédicalité malgache, autant que dans les réactions virulentes d'un guérisseur et/ou d'un dirigeant religieux à l'autre.



## IV<sup>ème</sup> PARTIE

# ENJEUX AUTOUR DE LA SPATIALISATION DES RITUELS

« *Ny tany tsy miova fa ny olombelona no miova* »  
« Tandis que la terre ne change pas, les êtres humains vivants changent »  
Proverbe zafimaniry (Bloch, 1995 : 94).



Figure 45. Prière de Jeannette, gardienne de la source sacrée, Antsahamasina, mai 2011



Figure 46. Rituel de Julienne sur la *tatao* de Rabolobolo, Kianjasoa, juin 2013



Figure 47. *Mpiandry* de Soatsihadino pratiquant un autodafé, route de Mahasoabe, août 2011

## ***Introduction de la quatrième partie***

Les enjeux repérés autour de la spatialisation des rituels se donnent à voir via le territoire comme entrée de cette quatrième partie de thèse, avec l'ajout de trois clichés situés dans le contexte religieux : une prière à la source sacrée, une possession sur un lieu de culte public et un autodafé au nom de Jésus chez un malade. L'intérêt du territoire, et des lieux de culte qui le composent, est prégnant dans le contexte de la religiosité betsileo, et s'étend à tout Madagascar, comme l'ont démontré deux importants ouvrages collectifs récents (Rakotomalala *et al.*, 2001 et Blanchy *et al.*, 2006). Sophie Blanchy présente « les lieux comme énoncés » en introduction à l'ouvrage qu'elle codirige, puis elle mentionne l'intérêt d'appréhender les lieux de culte « dans un projet de carte culturelle », créant un parallèle avec les cartes scolaires ou sanitaires « à propos des équipements territoriaux d'un pays » (2006a : 13). L'auteure poursuit : « l'enquête montre rapidement que les lieux de culte sont partout : ils maillent le territoire d'un réseau serré, bien qu'irrégulier. Tout espace habité a ses lieux sacrés, et la carte culturelle existe bien dans la pensée des gens. C'est pour eux la structure évidente de tout territoire » (*Ibid.*). Ainsi, les espaces deviennent des lieux conscientisés et remémorés (De Certeau, 1990 ; Appadurai, 2005, 1<sup>ère</sup> édition 1996 : 264).

L'espace apparaît donc comme un trait empirique saillant, un site de questionnements et un outil conceptuel. Les recours des guérisseurs et de leurs patients à des lieux de cultes ancrés dans un territoire chargé, symboliquement et historiquement, engendrent une (re)localisation des rituels de guérison. Ces lieux de culte abritent des esprits variés : ancêtres royaux, figures historiques locales, esprits de la nature, etc., qui sont, selon les cas, plus ou moins identifiés nominativement ou physiquement (comme c'est le cas à la grotte de Donné). L'efficacité réside donc plus dans l'esprit qui habite la localité que dans le lieu de culte lui-même. Les visiteurs doivent rendre un culte public à tel ou tel esprit afin de bénéficier de son *hasina* (« force sacrée »).

Thomas Mouzard, dans son étude menée à Tuléar, en milieu urbain, relève un point similaire à la gestion des lieux de culte de Fianarantsoa :

« la religiosité malgache contemporaine (en dehors des Églises) appréhendée à travers les cultes urbains, que la composante topographique soit plus ou moins accentuée, se caractérise donc par l'articulation variable et complexe de lieux, de dieux, et de pieux. L'idée de structure en réseau ne peut être conservée qu'à condition de souligner que celle-ci n'est que très faiblement institutionnalisée, qu'elle se caractérise par la mobilité de ces unités constitutives à tous niveaux (y compris des lieux), à travers chacun desquels peuvent se constituer des agrégations partielles et temporaires » (2011 : 393).



L'organisation des lieux de culte de Fianarantsoa et ses environs est le fait de gardiens de ces lieux, qu'ils soient devins-guérisseurs ou non. Ces intermédiaires privilégiés doivent négocier avec les visiteurs, les événements extraordinaires et les mouvements de foule, mais aussi avec des situations inattendues comme le déplacement d'un *fasambazimba* (« tombeau-de-vazimba ») ou encre des conflits issus de volontés de réappropriations d'un lieu de culte (voir chapitre 10).

De fait, l'occupation et les mobilisations faites de ces espaces sacrés sont construites dans un rapport mouvant entre proximité géographique et proximité ancestrale. Nous interrogerons ici, les espaces domestiques des guérisseurs, voués aux soins, et leurs capacités à rivaliser avec la sacralité d'un lieu de culte public, ou leurs positions, juxtées aux espaces publics et anonymes de la biomédecine et aux camps (*toby*) d'accueil du mouvement de Réveil (voir chapitre 11). Une fois cet aspect détaillé, nous pourrions saisir la possibilité d'une dimension déterritorialisée des rituels de guérison, tant vers les grands sites sacrés malgaches et le recours à des esprits non-malgachophones, que dans l'importation des pratiques du mouvement du *fifohazana* en France (voir chapitre 12).

Enfin, et pour éclaircir le chemin utilisé par les malades pour relier en partie ces lieux de culte et de cure, nous proposerons des exemples ethnographiques d'itinéraires thérapeutiques, et ainsi nous aborderons la circulation des croyants et/ou des malades. Cette circulation peut être régie par des réunions familiales et semée de conflits interconfessionnels, comme dans des familles où les *mpiandry* et les devins-guérisseurs s'entrecroisent, ces cas nous apporteront d'importantes informations. Pour finir, nous prêterons attention à l'introduction des pratiques biomédicales dans les catégories conceptuelles religio-thérapeutiques locales (voir chapitre 13).

## Chapitre 10. Organisation des lieux de culte

### *Introduction*

Les esprits de la nature sont exclusivement présents dans des forêts, des sources, des roches, etc., géographiquement situés, en revanche les esprits familiaux peuvent se manifester tant à proximité du tombeau familial qu'au domicile des leurs descendants, et de même, les esprits royaux apparaissent par le biais de la possession sur des lieux de culte public (qu'ils leur soient consacrés ou non) et des salles de soin à travers toute l'île. Ainsi, un même lieu de culte peut abriter plusieurs esprits, lesquels seront invoqués bien distinctement selon la situation, ou selon le possédé présent sur le lieu de culte ; autrement dit, « par le biais de la possession, tout esprit peut survenir au cours de ces rituels dans n'importe quel site » (Rakotomalala *et al.* : 146). Les croyants, les malades, les exorcistes du mouvement de Réveil et/ou les devins-guérisseurs sont « organisés en réseaux de lieux et de liens religieux et symboliques », comme c'est également le cas en Inde dans le contexte de la mondialisation des territoires religieux de l'hindouisme (Trouillet, 2006).

La communication avec les esprits se fait également par la circulation entre les lieux de culte où ils résident, ou bien au fil des personnages historiques ancestralisés. Ces va-et-vient nous apprennent à la fois l'importance du territoire choisis par et pour les esprits, mais aussi sur le fait que l'efficacité réside dans l'alliance des esprits et des lieux. En effet, « lieux et esprits, sont pensés comme faisant un, on parle indifféremment du lieu et de l'esprit comme d'une force. Cette unité se voit dans la manipulation rituelle de la substance qu'ils ont en commun : la terre (*tany*), à la fois territoire et terre sainte » (Blanchy, 2006a : 51).

Nous avons perçu la concurrence qui régit les rapports entre les diverses parties de la sphère religio-thérapeutique, mais aussi entre les devins-guérisseurs, ce qui se remarque plus encore, sur les lieux de culte où « ce sont plutôt les gardiens qui mettent en concurrence les sites » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 146).

### **10.1. Tourisme religieux, pèlerinage et « lieu partagé »**

#### *a. Ethnographie du 17 septembre à Soatanàna*

Durant l'*isantaona* (« chaque-année ») du 17 septembre 2011, après les discours fleuves perpétrés par des membres divers de l'Église luthérienne et des dirigeants de *toby* venus de toute l'île, et de nombreux chants religieux, devant des ministres betsileo, président de région,

etc., la foule devient peu à peu silencieuse et se recueillent lorsque débute l'ordination des nouveaux exorcistes. Seth Rasolondraibe décrit lors de ses observations de l'ordination des nouveaux *mpiandry* à Ankaramalaza, et comme nous le faisons pour Soatanàna, « le caractère public et grandiose de la cérémonie » (2010 : 379). En compagnie de Daniel, j'ai pu mener mes observations depuis la tribune officielle<sup>670</sup> et suivre les responsables des *toby*, les pasteurs et les formateurs du mouvement de Réveil lors des ordinations.



**Figure 48. Ordinations des nouveaux *mpiandry*, Soatanàna, 17 septembre 2011**

Tous les responsables du mouvement de Réveil de la région de Fianarantsoa occupent une fonction dans l'organisation de cette semaine de festivités. Ainsi Daniel y prend part, mais aussi, le pasteur de la paroisse historique de Masombahoaka à Fianarantsoa, Angèle, la *rayamandreny* du *toby* de Soatsihadino qui imposent les mains aux nouveaux *mpiandry*<sup>671</sup> (cf. fig.31 et 48), ou encore Benjamin, celui du *toby* d'Alakamisy Ambohimaha et le pasteur de cette commune rurale qui dit à ce propos : « je suis obligé d'aller à Soatanàna parce que je suis le président du *fifohazana* de la région centre. En général, c'est moi qui commence, j'anime et je dis le programme, et je m'occupe de l'organisation. Je ne sais pas si tu te rappelles ?<sup>672</sup> Je suis celui qui parle à la tribune, qui commente, qui parle des quêtes »<sup>673</sup>. En effet, les quêtes sont nombreuses et rythment les changements de prises de paroles, de prières ou d'ordinations. À chaque passage, quatre paniers pour la quête sont portés par des *mpiandry* : le premier pour le *toby* de Soatanàna, le second pour le couple de *rayamandreny*

<sup>670</sup> Deux semaines plus tard, je faisais la rencontre du responsable du *toby* d'Alakamisy Ambohimaha qui m'a reconnue après m'avoir vue à la tribune à Soatanàna : « Je suis allé à Soatanàna pendant la fête. C'était le 17, et, je t'ai vu là-bas ! », traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 27 septembre 2011 à Alakamisy Ambohimaha.

<sup>671</sup> Cette année-là, 4 professeurs à l'enseignement des *mpiandry* ont été ordonnés et 106 ordinations d'exorcistes étaient prévues, mais 104 ont été réalisés. L'un des *mpiandry* en formation n'avait pas présenté un document administratif et le second n'avait pas eu à temps sa tenue blanche (*akanjo masina*).

<sup>672</sup> Le pasteur assoie ici sa position de responsable et confirme mon acceptation par les membres du mouvement de Réveil.

<sup>673</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 27 septembre 2011 à Alakamisy Ambohimaha.

de ce même camp, le troisième pour le mouvement de Réveil national et le dernier pour la construction de la future cathédrale du village.

La sécurité des festivités est assurée par des scouts de l'Église luthérienne. Ces derniers ont joué un rôle particulier près de la tribune. Des *mpiandry* en charge de malades du *toby* de Soatanàna, et amis de Daniel, sont venus s'installer accompagné d'un jeune homme d'environ 18 ans. Le jeune pensionnaire du *toby* présente des troubles du comportement, pousse des cris et se débat lorsque les scouts tentent de le calmer, sans succès. Dès lors, les *mpiandry* peuvent prouver leur efficacité. Ils demandent aux scouts de laisser le jeune près d'eux, face aux futurs exorcistes et au public. Le malade rassuré à proximité de ses *mpitaiza* (« ceux-qui-prennent-en-charge ») retrouve son calme ; les *mpiandry* ont performé publiquement et prouvé leur fonction. Ce jour du 17 septembre 2011, et au cours de toute la semaine de festivités, un autre type de public, que les *mpiandry* de la branche du Réveil de Rainisoalambo et les quelques malades qui manifestent l'envie d'être pris en charge dans le fief du *fifohazana*, ou encore des proches des futurs ordonnés, se rend également à Soatanàna. Il s'agit de groupes familiaux ou amicaux qui montrent un intérêt pour le tourisme religieux. Certains se rendent aussi aux festivités des trois autres grands centres du Réveil, souvent en alternance d'une année à l'autre. Des groupes d'étudiants viennent de l'université de Fianarantsoa et prêtent mains fortes aux organisateurs, en échange du transport, du gîte et du couvert lors de la semaine. Tous les autres participants sont répartis dans des familles de Soatanàna, ou dans les locaux du *toby* du village ou de celui de Soatsihadino qui possède une maison à étage dans le village. L'affluence de taxis-brousses venus de Fianarantsoa est considérablement augmentée à cette période. Parallèlement à ces touristes malgaches, quelques guides accompagnent des touristes étrangers avides de photographier le fameux « village des hommes en blanc »<sup>674</sup>.

Suivant les préceptes bibliques, chaque arrivant est un invité (*vahiny*), il est accueilli dans une salle de prière dès son arrivée par des chants (cantiques et *zafindraony*) et des prières, puis il se dirige dans un emplacement dédié au lavement des pieds et des mains par des membres du mouvement de Réveil (cf. fig.49). À l'arrivée de plusieurs taxis-brousses simultanément, la file d'attente pour le lavement des pieds s'étend sur toute une partie de la place centrale. Ce

---

<sup>674</sup> Immortalisé par le photographe fianarois Pierrot Men et souvent recensé en ces termes par les guides touristiques.

rituel est calqué sur le rituel qu'a accompli Jésus Christ en lavant les pieds de ses disciples dans l'Évangile selon Jean (13 ; 1-15)<sup>675</sup>.



**Figure 49. Visiteurs attendant le rituel de lavement des pieds, Soatanàna, 17 septembre 2011**

Une telle densité de population, des plus inhabituelles pour ce petit village de la campagne betsileo, nécessite une logistique précise, et attire des vendeurs en tout genre<sup>676</sup>. Des stands de nourriture et de boissons (bien évidemment sans alcool selon les règles du mouvement de Réveil) fleurissent dans le village, sur la place centrale et tout le long de l'artère principale (cf. fig.50). Sont également présents des vendeurs de produits dérivés de la liturgie protestante : des Bibles, des livres de cantiques, mais aussi des marques-pages illustrés de versets bibliques, etc. Des écrits relatant l'histoire du *fifohazana* et de son fondateur Rainisoalambo (et des trois autres grands Réveillés) rédigés par des missionnaires et des pasteurs (malgaches ou européens) sont en tête de gondole, avec les T-shirts, chapeaux et casquettes illustrant les couleurs du centre de Réveil de Soatanàna, la date et l'année de l'*isantaona*, ainsi qu'une représentation du visage de Jésus Christ, de l'église du village et d'un verset biblique. Des vêtements pour enfants sont aussi en vente, ceux-ci sont plus colorés, ils n'ont qu'un verset dans le dos et l'avant du T-shirt représente des footballeurs réputés ou l'héroïne de dessin animé Dora l'exploratrice.

---

<sup>675</sup> Plus particulièrement les versets 14 et 15 : « Si donc je vous ai lavé les pieds, moi, le Seigneur et le Maître, vous devez aussi vous laver les pieds les uns aux autres ; car je vous ai donné un exemple, afin que vous fassiez comme je vous ai fait » ; Jaona 14-15 : « *Koa raha Izaho, Tompo sy Mpampianatra aza, no nanasa ny tongotrareo, ianareo kosa mba tokony hifanasa tongotra. Fianarana no nomeko anareo, mba hanaovanareo araka izay nataoko taminareo* ».

<sup>676</sup> Voir photographies en annexe 13 pp.531-532.



**Figure 50. Procession des *mpiandry* et stands divers, Soatanàna, 17 septembre 2011**

Les vendeurs sont, pour les stands de boissons et de nourriture, des *mpiandry* ou des membres du mouvement de Réveil, comme pour les étals de produits religieux (Bibles et ouvrages spécialisés), mais la majorité des revendeurs de vêtements n'appartiennent pas au mouvement et viennent de Fianarantsoa ou d'autres régions dans un but strictement commercial. L'organisation marchande qui entoure les festivités religieuses utilise un espace séculier qui révèle « une autre sphère de la festivité qui se dérobe à la catégorie de 'religion' » comme le remarque Lionel Obadia dans le contexte népalais (2009a : 22). Les gains économiques engendrés lors de l'*isantaona* sont reversés au mouvement du Réveil ou aux vendeurs indépendants. L'augmentation des stands profanes est en corrélation avec la médiatisation croissante de la cérémonie. Les manières de présenter, d'accomplir, de performer et de percevoir le rituel annuel, et plus largement les représentations du mouvement du *fifohazana* dans son ensemble, sont utilisées autant que faire se peut par les dirigeants, qu'il s'agisse des médias ou des produits matériels. Nous avons pu remarquer, à travers l'étendue des productions écrites et de la mercantilisation du religieux qui prévaut et entoure la cérémonie du 17 septembre, combien il est difficile d'avoir accès à des productions écrites sur le mouvement de Réveil en dehors de la littérature produite en interne par le mouvement. Cependant, l'hégémonie et la vision du prophète qu'est Rainisoalambo confronte à une lecture critique, aussi complexe qu'enrichissante. Les représentations du mouvement du *fifohazana* se font et se défont sous l'œil de son observateur qu'il soit membre du Réveil ou non. Par conséquent les catégorisations de la théologie protestante et ses grilles de lecture s'entrecroisent dans une volonté de dissoudre les codes de Rainisoalambo dans le message chrétien, mais aussi de le transcender dans une singularité locale betsileo.

La figure de Jésus Christ est centrale dans le mouvement de Réveil et donc, l'est également lors des festivités du 17 septembre où son image est appliquée sur les banderoles, les

fascicules ou encore les vêtements. Et malgré qu'il soit « bien éloigné d'une divinité abstraite (Andriamanitra), Jésus personnalise l'appel au repentir » (Blanchy, 2010 : 148), il figure, dans le cas des pèlerinages à Soatanàna et à Anosivolakely, sur le site des apparitions mariales. De la position de Jésus Christ dans les cultes chrétiens malgachisés, « la ferveur œcuménique des pèlerins malgaches » fait sens (*Ibid.* : 149). Sophie Blanchy conclue sur la complexité et l'agencement du religieux malgache :

« ceci montre que ces relations complexes font sens à Madagascar sur fond d'oppositions multiples : celle des 'idolâtres' pratiquant le culte aux *zanahary* et des chrétiens s'en défendant ; celle des catholiques, tolérant certaines coutumes locales, et des protestants, aux rituels plus rigoureux ; celle enfin des Églises historiques et des mouvements revivalistes ou pentecôtistes » (*Ibid.*).

En somme, les festivités du 17 septembre à Soatanàna revêtent les caractéristiques du pèlerinage tel que le définit Michèle Baussant, dans le cas des sanctuaires mariaux franco-algériens et de leurs déplacements en France dès 1962 :

« cette pratique à la fois exceptionnelle, éphémère et récurrente articule deux rapports contraires à l'espace, l'un s'appuyant sur un ancrage nécessaire et l'autre recouvrant une forme d'extraterritorialité mémorielle, deux dimensions qui nous intéressent ici tout particulièrement : en effet, le pèlerinage est caractérisé par l'existence d'un lieu saint consacré, souvent reconnu par une élection divine ou surnaturelle, par une mémoire ou par la présence de reliques d'un saint. Le lieu est déterminé par son association, conjointe ou séparée, à une géographie sacrée, à une accessibilité géographique difficile, à l'apparition d'êtres surnaturels ou encore à des miracles » (2007 : 44).

Les déplacements communs de groupes dissociés certains jours et à certaines heures pour rallier la grotte de Donné présentent également les caractéristiques d'un pèlerinage.

### ***b. La grotte, un lieu partagé***

Nous savons déjà que cette localité s'engage initialement dans un recours thérapeutique : les *dadabe* soignent par la phytothérapie associée de l'eau de source sacrée. Les plantes et l'eau sont dotées de *hasina*. Par conséquent, la sacralité du lieu de culte tient dans sa localisation au cœur de la nature, plus qu'en l'autel ou en d'autres éléments cérémoniels en particulier. Les interdits (*fady*) ordonnancés par les esprits résidant dans la grotte, ainsi que le fonctionnement du lieu de culte : accès à la cavité de consultation, accès à la source d'eau sacrée, cueillette et stockage des plantes médicinales, etc. sont énoncés quotidiennement par Donné au moment de l'arrivée des premiers malades sur le site. Son statut de médiateur privilégié (de par sa filiation, et aussi de fait, de par ses connaissances pointues de la localité) lui confère le rôle de garant et de protecteur du lieu de culte. Rappelons qu'il est le seul à voir les *dadabe*, puisque

ces derniers souhaitent rester invisibles aux visiteurs qui ne peuvent qu'entendre leurs voix cavernueuses à travers l'ouverture faite entre la paroi séparant la cavité de consultation et celle des guérisseurs, ce qui est une valeur ajoutée à leur supposé grand âge ainsi qu'à leur caractère sacré et donc à leur efficacité.

Se rendre sur un lieu de culte pour opérer un rituel spécifique à une date faste fixée par un devin-guérisseur (et non pas à une date annuelle stratégique renvoyant à une figure divine tutélaire) nous autorise, malgré tout, une digression vers la notion de pèlerinage précédemment mobilisée, à la suite de Malanjaona Rakotomalala *et al.* qui évoquent les pèlerins allant à la source d'eau sacrée, apanage de tout lieu de culte des Hautes Terres (2001 : 149-154 ; 431). Le pèlerinage est un phénomène de circulation géographique, mais aussi religieuse. Les pèlerins se déplacent physiquement mais opèrent également un va-et-vient symbolique entre les diverses sphères du champ religieux malgache. D'après Michèle Baussant et Marie-Pierre Bousquet, dans leur étude des lieux de cultes catholiques algériens en France :

« le lieu de culte constitue ainsi un espace rituel autorisant l'expression d'une diversité de sens et de perception véhiculée par les pèlerins eux-mêmes. Son pouvoir dériverait peut-être donc davantage de sa capacité à canaliser et à unifier la multiplicité des discours religieux » (2007 : 8-9).

L'idée d'un pèlerinage se remarque d'un point de vue ethnographique, chaque matin, quant à l'utilisation du territoire symbolique par la foule des premiers arrivants à la grotte. La majorité des consultants se retrouvent à la descente du taxi-brousse aux abords du hameau de Takobato, constitué de deux maisons au croisement de la route goudronnée et de l'étroit chemin de terre menant à la localité sacrée. Ceux qui s'y rendent pour la première fois attendent des habitués afin de ne pas se perdre dans la forêt et ces derniers, soit apprécient la compagnie d'autres malades autour de discussions souvent liées au religio-thérapeutique, soit montrent une volonté de guider les novices vers un lieu chargé symboliquement dont ils expliquent fièrement être déjà familiers. Ce groupe hétéroclite par sa provenance, sa motivation et sa connaissance des lieux se met alors en mouvement simultanément, rappelant une procession proche de celle observable lors d'un pèlerinage. La gestion du lieu de culte s'organise en parallèle de la motivation des « pèlerins » venus selon des intentions diverses (guérison, réussite sociale, professionnelle et/ou amoureuse, protection, etc.).

Si toutefois, le choix d'un itinéraire thérapeutique passant par la grotte est mobilisé sur la base de l'efficacité ancestrale (couplée pour certains, à un recours aux prières chrétiennes), le lien



rassemblant les esprits ancestraux et chtoniens dans un espace sacré où se déroule des faits religieux, démontre à la fois une dimension de territorialisation des ancêtres (dans l'eau de la source, la grotte, les plantes et la cavité) et d'ancestralisation de la terre suivant un procédé similaire. Françoise Raison-Jourde voit cet environnement naturel comme des « lieux privilégiés », des points de communication avec les esprits de la nature, ces « êtres intermédiaires » qui les habitent (1991 : 82). Dans notre exemple ethnographique, l'espace est contextualisé et sacralisé à partir d'un lieu précisément spatialisé par des pratiques rituelles, et situé dans le temps ; tout en autorisant l'opération de déplacements symboliques. Ce changement de statut se donne à voir lorsqu'une territorialité religieuse peuplée d'entités sacrées (*masina*) connues des seuls membres de la famille Donné, faisant usage de ses savoirs pour prodiguer des soins à l'échelle micro-locale, devient une localité à la renommée nationale faisant appel à la chrétienté (tant au catholicisme qu'au protestantisme). Un glissement se produit alors de la (re)connaissance d'un lieu de culte basée sur la mémoire individuelle d'un devin-guérisseur rural à la mémoire collective régionale, voire même nationale.

Les guérisseurs de la grotte se disent catholique et insistent pour que les employés (*mpiasa*) chargés du bon fonctionnement du lieu de culte (accueillir des malades, les guider dans le couloir menant à la cavité de soins, noter les traitements, cueillir rituellement les plantes et les remettre aux patients) assistent à une séance de prières catholiques avant que l'espace ne soit ouvert au public. L'organisation d'une seconde prière catholique pour les malades volontaires a lieu chaque matin avant le début des consultations, et, a contribué à proposer une offre de soin aux malades christianisés, au même titre que les prières protestantes dites pour Donné. L'adresse d'une prière peut être faite « soit à Dieu, soit à la Vierge ou encore à un saint, autant de variations imputables au degré de conformité du sujet priant à la gnose catholique officielle » (Fainzang, 1991 : 69), ces variations observables au sein du catholicisme français sont présentes à Madagascar à une autre échelle, plus large, face à un grand nombre d'esprits. Le rapport à la religion en dehors de l'église, comme espace institué, offre une marge de manœuvre et un champ des possibles élargis quant aux croyances et aux divinités mobilisées, particulièrement lorsqu'un réseau diversifié d'esprits est accessible dans un lieu partagé. Le recours aux prières chrétiennes permet de définir cette localité sacrée comme un lieu partagé, au sens de « sanctuaires mixtes ou partagés, faisant l'objet de vénération de la part de différents groupes confessionnels, souvent dans un même lieu et dans un même temps » (2009 : 15) comme l'entend Maria Couroucli dans son étude des lieux saints méditerranéens.

Paradoxalement, au regard des divers référents religieux qui se jouent sur ce territoire sacré, il est, dans une approche spatiale des faits religieux, le marqueur commun des différents groupes qui l'utilisent. Et c'est par ce biais qu'une légitimation en tant que territorialité religieuse est envisageable par les différents acteurs participant de ce champ religio-thérapeutique. C'est également avec cette légitimation que le territoire religieux, comme marquage des relations établies entre ces groupes, est envisageable. Dans le contexte des cultes franco-algériens étudiés par Michèle Baussant, il est mis à jour un partage similaire de l'espace sacré, que l'anthropologue analyse en termes de « regroupement religieux » (2009). Ce phénomène d'accumulation du religieux n'est possible que dans un espace restreint et localisé (tant géographiquement que symboliquement) mais également en dehors du cadre d'une institution religieuse, autrement dit, aux marges de celle-ci.

Les bifurcations des acteurs du champ religieux entre les croyances, et leur navigation entre les localités sacrées, démontrent des capacités d'adaptation non-exhaustive. À Madagascar comme dans le contexte méditerranéen,

« la mixité culturelle ou religieuse renferme des modalités qui sont différentes selon le temps et le territoire [...] on ne peut que constater que l'habitus du pèlerin 'mixte' n'existe pas. Celui-ci semble se conformer à la tradition des lieux (en suivant un chemin, en imitant les gestes de ceux qui l'ont précédé, en répétant des paroles ou des prières). Aussi, il devient un 'bricoleur' qui manipule des objets et des signes à l'intérieur d'un champ symbolique tout en puisant dans ses origines culturelles et religieuses singulières » (Couroucli, 2009 : 25).

Ainsi, les itinéraires thérapeutiques mobilisent le recours multiple aux guérisons religieuses, y compris à celles n'étant pas préconisées par les habitudes rituelles des malades et de leurs familles, mais suivant une logique d'adaptation temporaire ; comme lors des conversions thérapeutiques des malades accueillis dans les *toby* du mouvement de Réveil. Ce temps voué aux processus adaptatifs du religieux autorise le mimétisme et les pratiques de la croyance mobilisée dans un espace donné où son efficacité sera à son comble. Dans le « syncrétisme actuel » malgache, les pratiques se chevauchent, autrement dit, « chevaucher, c'est pratiquer l'alternance des codes et conduites dans le temps ou choisir d'assumer l'une publiquement et de mener l'autre tacitement » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 413). Ce système religieux en complémentarité dévoile des attitudes syncrétiques dans un cumul des pratiques, possible seulement selon certaines logiques. Si ce processus d'accumulation est possible en ajoutant au culte rendu aux esprits ancestraux et aux esprits chtoniens, des aspects du christianisme, c'est en partie grâce au fait qu'aucune concurrence liée à la possession du territoire n'entre en cause. À la dimension territorialisée du culte des ancêtres ne s'oppose pas la légitimité d'une

approche spatiale des faits religieux par la chrétienté. Le christianisme joue de la notion de globalisation (par le biais de sa politique missionnaire) et se détache de son territoire pour tenter de se rattacher à un nouveau, par la construction d'édifice sur un emplacement stratégique à l'échelle de la ville ou du village, et non pas selon une symbolique du territoire. Cependant, dans le cas malgache, l'ancestralisation du territoire reste sans équivoque bien qu'étant associée au dieu chrétien.

Le rapport du religieux à l'espace sacré est le mécanisme par lequel l'inclusion ou l'exclusion de faits extérieurs est permise. Si déterritorialisation il y a, ce n'est pas sans qu'un réajustement ne se produise après l'appréhension des nouveautés dans un processus de reterritorialisation à la lumière de négociations entre les déplacements réalisés afin de « 'réancrer' ce qui a été 'déterritorialisé' dans de nouveaux espaces, réels ou symboliques » (Capone, 2004 : 11).

### *c. Visiter un esprit*

La diversité et la porosité des vocables permettant de définir un devin-guérisseur (cf. chap.9.2.b) s'adjoignent à la crainte de Julienne d'être qualifiée d'après ses pratiques. En effet, une transe de possession, un changement de ton, d'accent ou d'expression la classerait comme possédée *tromba*, certainement la plus imperméable des catégorisations d'acteurs de la sphère religio-thérapeutique malgache. Julienne a pu accepter sa condition de possédée au fil des ans. Elle a pleinement décidé de se laisser prendre après la mort de son mari, premier réfractaire à ses pratiques. Nous avons vu précédemment que lors de l'apparition de son don, son époux a refusé qu'elle accepte de recevoir les esprits ce qui a finalement abouti au divorce du couple<sup>677</sup>. Elle a considéré cette séparation comme le *tsiny* (« blâme ») de son refus de l'acceptation de l'appel des esprits dans un premier temps. Il a fallu cet événement à la guérisseuse, héritière *betsileo*, pour devenir partiellement une possédée *tromba*.

Il est désormais question de l'adaptation de la transe de possession en région *betsileo*. Sainte affiche et assume sa possession, contrairement à Julienne qui la cache. La question de la génération se pose, les modèles thérapeutiques se diffusent avec les mouvements de populations. Le développement des cultes de possession *tromba* sur les Hautes Terres, bien que toujours confidentiels en région *Betsileo*, n'est pas dû à un facteur politique comme ce fût de le cas en région *Sakalava* (Althabe, 2002, 1<sup>ère</sup> édition 1969). Les cultes de possession sont

---

<sup>677</sup> Propos recueillis le 1<sup>er</sup> mars 2010 à Ambodirano.

en partie le fait de la problématique soulevée par Gérard Althabe, mais ils sont surtout apparus dans « une perception et un usage du territoire comme lieu d'écriture et de mémoire du passé historique et mythique » (Blanchy, 2006a : 51). Il est ici, également question du *foko* (« groupe ethnique ») d'appartenance de l'esprit : Sainte n'est pas possédée par des esprits *betsileo*, mais seulement par des Sakalava ou des Merina qui font partie de la définition théorique des phénomènes *tromba*. Sainte est très jeune et propose des rituels de transe dynamique et théâtralisé dans l'attente d'un *exotisme* sakalava recherché par certains des malades et/ou curieux venant la consulter (cf. chap.3.1.d). En revanche, Julienne entre calmement en transe dans un espace public sacré. Elle maîtrise le processus du début à la fin et ne se laisse jamais débordée. Comme le remarque Sophie Blanchy dans le Moyen-Est malgache, les devins-guérisseurs deviennent le « 'lieu' du divin et le montre[nt] par des marqueurs codés dans sa présentation, son comportement » (2006b : 263) ; pour notre exemple, il s'agit d'un dosage minutieux entre des marqueurs sakalava et *betsileo* indispensables à la transe de possession et à son acceptation. Les deux femmes proposent deux versions des trances de possession et de l'usage des lieux voués aux esprits *tromba*. Les visites des esprits ou rendues aux esprits possesseurs sont performées avec discrétion sur un lieu de culte public pour Julienne et sont spectaculaires dans l'intimité de sa maison pour Sainte.

Lors des sessions de soins organisées au *tatao* (« ce-qu'on-porte-sur-la-tête », « ce-qu'on-met-dessus », lieu de culte public fait d'un monticule de pierre plate) du mont Kianjasoa, des objets rituels sont indispensables aux séances : deux petites bouteilles en plastique de rhum malgache industriel de la distillerie Dzama et de catégorie « Cuvée noire », deux bougies et deux paquets d'encens. Ces éléments sont achetés par le patient avec ou sans la guérisseuse dans une épicerie de quartier avant de se rendre au lieu de culte. Après un départ d'Ambodirano à 7 heures, nous arrivons à 8 heures 15 à la source sacrée située dans la forêt en contre-bas du mont Kianjasoa. Julienne et ses patients se rendent chez Jean-Pierre, le gardien de la source de la statue de la Vierge surplombant Fianarantsoa, également érigée sur le mont culminant de la ville. Une fois à proximité de la source, la guérisseuse a besoin d'autres objets rituels qu'elle apporte elle-même : une pièce et un bracelet en argent (*volafotsy*), une bague en or (*volamena*), du parfum (*ranomanitra*), des perles montées en collier, du kaolin (*tany ravo*) et deux sortes de végétaux (*hazomanga* et *fanazava*). Avant de puiser l'eau de la source, Julienne marque la roche de kaolin (*tany ravo*), y place un bâtonnet d'encens et asperge la roche de rhum artisanal (cf. fig.51). Après cela, toutes les personnes

présentes boivent une gorgée de *toaka mena* (« rhum rouge », en opposition aux alcools blancs), qu'elle appelle ici *barisa*, le terme sakalava désignant le rhum. Julienne fait alors une référence à sa possession *tromba*.



**Figure 51. Jean-Pierre et Julienne à la source sacrée, Kianjasoa, juin 2013**

Elle place tous ces éléments dans un seau rempli d'eau de source sacrée qui lui sert à laver la tête des patients et de leurs accompagnateurs. Une fois fait, la guérisseuse reste seule<sup>678</sup> à la source et se baigne entièrement à l'aide de cette eau agrémentée des objets rituels consacrés qu'elle a apporté de son domicile. Elle invoque la reine Rabolobolo en l'appelant *nenibe* (« grand-mère »)<sup>679</sup>. Julienne prépare également une bouteille de soda vide d'un litre et demi pour puiser l'eau après avoir à nouveau marqué la roche surplombant la source à l'aide de kaolin et en avoir fait à la demande aux esprits. La bouteille du soda *bonbon anglais* diffuse encore l'odeur sucrée de cette boisson, ce qui est une bonne chose selon Julienne, car « *nenibe* adore ça ! »<sup>680</sup>. Julienne utilisera cette eau pour le rituel en cours et les soins à domicile à venir<sup>681</sup>.

Une fois purifiée, Julienne rejoint le groupe qui se rend au sommet. Nous arrivons près du *tatao*, ce jour-là le gardien du lieu de culte, Léonard, est absent. Sa fille nous dit qu'il s'est rendu en ville ; qu'à cela ne tienne pour Julienne qui est habituée du lieu. Jean-Pierre le gardien de la source, fera exceptionnellement office de gardien du *tatao* et assistera la possédée. Le rituel peut alors débuter. Dorénavant, la description ethnographique n'est pas différente des cultes de possessions *tromba* observés dans tout Madagascar. Julienne inspecte le lieu de culte, s'assurant de sa propreté, ramasse ici et là des tessons de verres ou autres traces de rituels passés. Elle dépose en offrande, autour du *tatao*, un mélange de miel (*tantely*) et de *toaka mena* (« rhum rouge »). Elle se déchausse et grimpe sur le monticule (cf. fig.52).

<sup>678</sup> Ce jour-là, je suis la seule autorisée à rester auprès de la guérisseuse pour ce bain rituel. La nudité de Julienne ne peut pas lui permettre de tolérer la présence des gardiens de la source sacrée et du *tatao*, ni des patients.

<sup>679</sup> Propos recueillis le 7 juin 2013, Kianjasoa.

<sup>680</sup> Traduction de propos recueillis le 7 juin 2013, Kianjasoa.

<sup>681</sup> Observations du 7 juin 2013, à Kianjasoa.

Puis, elle entame l'appel aux esprits en commençant, bien sûr, par son aïeule Rabolobolo, tout en allumant des bâtonnets d'encens qu'elle dispose en plusieurs endroits du *tatao* et vaporise du parfum sur les pierres sacrificielles. Puis la transe de possession commence. Julienne tremble et se lève pour se vêtir d'un *lambahoany* rouge et blanc. Si son accent betsileo persiste, la tonalité de sa voix change. Rabolobolo est là.



**Figure 52. Julienne possédée, sur le *tatao*, Kianjasoa, juin 2013**

La reine se présente et salue les acteurs du rituel qui répondent honorablement à la souveraine avant qu'elle ne pose des questions à la personne venue consulter. S'en suivent conseils et ordonnances. Pendant qu'elle s'exprime, Rabolobolo consomme du rhum en petite quantité et en verse régulièrement sur les pierres, dans le bidon et la bouteille remplis d'eau sacrée. La séance est ponctuée d'allumage de bougies, de consommation d'alcool et d'aspersions de rhum et de parfum. Rabolobolo est toujours la première à se présenter et est parfois remplacée par les rois Andrianampoinimerina, Andriamanalina ou Andriamisara. Redevenue elle-même, la guérisseuse asperge à nouveau le *tatao* de rhum avant de descendre du lieu de culte.

Comme pour Julienne, la cérémonie initiatique de Thérèse a eu lieu au sommet du mont Kianjasoa en 1997. Bien que Thérèse guérisse depuis son plus jeune âge après avoir reçu le don familial, elle a dû organiser sept cérémonies initiatiques sur plusieurs années, le temps pour elle d'économiser la somme nécessaire au rituel. La cérémonie initiatique finale a été présidée par un *mpimasy* qui l'a pris en charge durant cette période d'apprentissage initiatique. Il a donc officialisé les pleines fonctions de Thérèse. La cérémonie a été planifiée après une séance de divination, puis la famille entière s'est rendue au Kianjasoa où l'initiée a subi plusieurs temps rituels. Elle remarque : « ce sont les ancêtres [*razana*] qui m'ont dit tout ça au moment où j'ai fait le *saotsa* [« remerciements » ; « reconnaissance »] à Kianjasoa, c'est là que les ancêtres m'ont dit de le faire. Les ancêtres m'ont dit de faire ces grands

rituels »<sup>682</sup>. La journée a débuté avec une séance de prières et s'est achevée avec un sacrifice bovin, enfin, par l'aspersion totale du corps de Thérèse par le sang du zébu sacrifié (cf. fig.53). Thérèse ne porte pas de collier de perles de verre mais un bracelet et trois brûlures sur l'avant-bras, signe de son initiation<sup>683</sup>. Elle conserve plusieurs photographies de cette journée qu'elle montre à certains de ses patients, curieux de son initiation.



**Figure 53. Photographie de l'initiation de Thérèse, conversée par la guérisseuse**

Ces déplacements rituels et/ou initiatiques sont courants à Madagascar, pour la localité de Fianarantsoa, beaucoup se font au sommet du mont Kianjasoa, point culminant de la ville.

Prenons un second exemple de contact ou de visite rendu à un esprit. Le contact à l'eau douce est également un invariant de l'ancestralité chez les familles betsileo d'ascendance noble. Ces ancêtres, une fois entrés dans le processus d'ancestralisation, deviennent un *fanany* ou *fañano*, un serpent aquatique aux caractéristiques lignagères<sup>684</sup> ; « les Betsileo se singularisaient [*sous-entendu du pouvoir merina et de ses rituels*] par le culte des *fanany*, serpents en qui migraient et survivaient les princes » (Raison-Jourde, 1991 : 420). Ces reptiles sont qualifiés de grands boas, de pythons ou un serpent de l'espèce *fanano* (Dubois, 1938 : 716 ; Rahamefy, 1997 : 174 ; Rakotomalala *et al.*, 2001 : 286), longs de plusieurs mètres. Raymond Decary a relevé leur présence : « une source [*à Ambohijoky, Imerina*] est hantée par un Serpent *fananina* en qui vit, assure-t-on, l'âme de l'ancêtre Rafotsirabodo » (1953 : 239). En somme, d'après des récits anciens, comme celui daté de 1892 étudié par Adolphe Rahamefy (1997), et

<sup>682</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 26 février 2010 à Anjaninoro.

<sup>683</sup> Propos recueillis le 15 mai 2007 à Anjaninoro.

<sup>684</sup> Raymond Decary semble avoir fait une confusion entre l'anguille et le serpent *fanany* lorsqu'il note : « l'interdit de l'anguille existait aussi chez les Betsileo. Ils croyaient que les âmes des morts se réfugiaient dans le corps des anguilles ; aussi celles-ci étaient *fâdy* pour eux » (1953 : 248-249).

des récits actuels que j'ai pu récolter<sup>685</sup>, il est dit les ancêtres de lignage noble ne meurent pas mais réapparaissent sous la forme d'un ver, puis du serpent, *fanany*.

Historiquement, les sanies provenant du corps du roi étaient déposées dans un trou d'eau des rivières (Beaujard, 1991 : 491) ou dans un étang sacré (Razafintsalama, 1983 : 198) où apparaîtra un ver qui pourra se muer en *fanany* ; l'étang deviendra alors une eau interdite (Rahamefy, 1997 : 61). Malgré l'importance et la symbolique apportées aux rizières, les étangs, berceaux des *fanany* ne servent jamais à la riziculture irriguée (*ibid.* : 226). D'après les travaux de l'historienne Françoise Raison-Jourde, la vénération faite au *fanany* révèle une « fonction culturelle » accordée aux étangs où étaient jetées les humeurs du défunt (1983 : 31). Adolphe Rahamefy ajoute une seconde version de la formation du serpent. Le roi « de son vivant, porte, entre l'omoplate droite et son épine dorsale, une trace de couleur sombre » à sa mort « le noble sacrificateur, [...] enlèvera cette trace qui donnera naissance à une petite créature filiforme que l'on laissera grandir derrière la grande jarre d'eau, et qui deviendra par la suite un *fanany* » (1997 : 176). Les *fanany* possèdent parfois une marque représentant le lignage placée sur leur dos : qui peut prendre la forme du nom de l'ancêtre, comme cela a été le cas lors de funérailles en juin 2013 près de la commune rurale d'Alakamisy Itenina au Sud de Fianarantsoa<sup>686</sup>, ou bien, les couleurs des perles présentes sur le suaire du défunt, pour Henri Dubois relatant les propos du père Abinal datant du début du XX<sup>ème</sup> siècle (1938 : 716). Parfois encore, les descendants voient dans un premier temps, un serpent dans leur maison ou près du tombeau familial, semblant être un boa sous sa forme animale, mais après un ressenti particulier et une seconde observation, le visage du défunt apparaît sur le *fanany*<sup>687</sup>. Les symboles formés par les écailles dorsales permettent aux descendants de les identifier, et donc d'accéder à la requête de l'ancêtre. S'ils rôdent autour du tombeau familial lorsqu'un enterrement ou un changement de linceul est en cours ; les jeunes hommes de la famille doivent l'aider à rejoindre la rivière pour qu'il puisse rallier l'océan. D'après Laza, un étudiant originaire d'Alakamisy Itenina, les descendants doivent être plusieurs pour pouvoir porter le *fanany* long de plusieurs mètres, jusqu'à l'eau. Il me précise la difficulté que lui et ses cousins ont eu à manipuler le serpent lors du déplacement<sup>688</sup>. Marina décrit, elle aussi, ces serpents :

« les *hova* [« nobles »], après la mort, se changent en *fañano*. Ils restent des *razana* [« ancêtres »] mais ils changent en *fañano*. Tu sais, le corps reste dans le *fasana*

<sup>685</sup> Entres autres auprès d'un descendant d'une famille noble du Sud de Fianarantsoa, en juin 2013.

<sup>686</sup> Propos de Laza recueillis le 10 juin 2013, à Ambalapaiso, Fianarantsoa.

<sup>687</sup> *Idem.*

<sup>688</sup> *Idem.*



[« tombeau »]. Tu deviens serpent, c'est une sorte de serpent mais c'est un serpent... disons que c'est un serpent sacré. C'est pour cela aussi que l'on dit à toutes les générations qu'il ne faut pas tuer n'importe quel animal, quand tu rencontres les animaux au bout de ton chemin. Il y a ceux que tu ne devras jamais tuer, parce que c'est *fañano*, tu ne peux jamais les tuer. [...] Les *fañano* entrent à la maison, quelque fois ils ont un message. Et quand il y a ce *fañano* qui entre comme ça la maison, il faut que tu lui demandes : 'qui es-tu ? Comment t'appelles-tu ?' et les gens essayent de deviner : 'peut-être que nous avons eu un décès avant', et ils lui disent : 's'il te plaît, nous te prions d'entrer dans ce linge' et le *bibilava* [« serpent »] entre et il s'enroule dans ce *lamba* [« tissu »]. Alors après ça, c'est que c'est lui et il faut l'emmener au *fasana* »<sup>689</sup>.

Le *fanany* appelle les Hommes, comme les filles-des-eaux (*zazavavindrano*), par un ressenti et non par la voix. Si les *zazavavindrano* attirent ceux qu'elles appellent dans l'eau ; le *fanany* se fait sentir puis apparaît. Ce serpent n'est pas craintif des humains, car il permet d'ouvrir le dialogue et le contact entre l'ancêtre familial et ses descendants.

Les devins-guérisseurs (lors d'une initiation ou d'un travail collaboratif), les descendants de lignages nobles ou les époux et enfants d'entités aquatiques sont dotés, grâce à cette proximité, d'un pouvoir magico-religieux attribué par ces entités. Mais leur rôle ne s'arrête pas là, le *fanany* permet de lier les générations du lignage mais également de maintenir le lien entre une famille noble « et cette source naturelle de pouvoir et de fertilité, la nature, symbolisée [...] par l'eau » (Bloch, 1983 : 286). Ce serpent-ancêtre possède des capacités surnaturelles à se présenter de manière visible à ses descendants après la mort. En ce sens, les *fanany* ne sont pas simplement des réincarnations des ancêtres ; l'ancêtre royal est sacralisé et le *fanany* est son « représentant biologique dans le monde des vivants » (Rahamefy, 1997 : 224). Le retour à l'eau du serpent fait partie du processus d'ancestralisation par le territoire familial ; mais le tombeau enferme toujours le corps de l'ancêtre qui continuera de faire l'objet de cérémonies de changement de linceul. En accompagnant le *fanany* jusqu'au point d'eau, les membres du lignage discute du nom de l'ancêtre et de la signification de ses motifs dorsaux<sup>690</sup>. Un dialogue s'instaure entre le *fanany* et sa famille, par interprétation des gestes du reptile (Dubois, 1938 : 716). La présentation des boas ancestraux permet de démontrer l'importance de la proximité spatiale entre un territoire ancestral et les entités qui le peuplent, mais aussi le poids d'une proximité généalogique là encore liée au territoire.

---

<sup>689</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 13 mars 2010, à Mangarivotra.

<sup>690</sup> Propos de Laza recueillis le 10 juin 2013, à Ambalapaiso, Fianarantsoa.

## 10.2. Légitimité d'un territoire religieux : cohabitations, conflits et réappropriation

### a. Déménager les vazimba : rejet des esprits par les Églises

Souvenons-nous de Raveloñandro, un devin-guérisseur également gardien d'un tombeau de Vazimba (*fasambazimba*) sur lequel il pratique les sacrifices animaliers lorsque les consultations le nécessitent (cf. chapitre 3.1.a.2). Lorsque je rencontre Raveloñandro en 2010, il me présente tout de suite le lieu de culte dont il a la charge. Le *fasambazimba* se situe à quelques mètres derrière la maison du guérisseur et très proche de celle de Naina, son fils, destiné à reprendre le don de son père.

Lorsque Raveloñandro parle du *fasambazimba*, il mentionne, bien sûr, les rituels qu'il y pratique, mais raconte aussi son histoire. Au moment où il a commencé à s'occuper du lieu de culte, ce dernier se situait quelques mètres plus loin. C'est à cet endroit que la pasteure de l'Église pentecôtiste du quartier voisin d'Amontana a entrepris de construire un nouvel édifice. La pasteure a acquis le terrain, puis a menacé de disloquer l'amoncellement de pierres. Raveloñandro a immédiatement appelé son frère, et les deux hommes ont déplacé le *fasambazimba* pierre par pierre, afin de le remonter à l'identique. Il commente :

« je ne veux pas que les gens le déplacent ailleurs, je préfère qu'il reste juste à côté, parce que des personnes construisent une église là où il était, alors c'est mieux si je le déplace juste à côté de ma maison. Ce sont les *raha [vazimba]* qui m'ont dit de le faire. Si un autre *ombiasa* avait déplacé ça, il aurait pu prendre les os et les faire se retourner contre moi »<sup>691</sup>.

Puis ajoute : « on a mis le tombeau là [*il désigne le chemin de terre entre les maisons du hameau et menant au chantier de l'église*], par rapport au chemin et pour qu'il ne soit pas caché par la maison. Le tombeau doit être droit en face d'un espace libre »<sup>692</sup>. Autrement dit, le *fasambazimba* doit être proche et ainsi protégé des diverses attaques dont il pourrait faire l'objet ; celles de devins-guérisseurs jaloux ou bien, des Églises réfutant le culte aux Vazimba. Raveloñandro raconte que les Vazimba prennent soin (*mitahy*) de lui et de sa famille en échange de la protection du lieu de culte : « parce que je les respecte, je leur sacrifie des poulets, je donne de l'alcool... Pourquoi ils ne prendraient pas soin de nous ! [*Rires*] »<sup>693</sup>. Les Vazimba punissent qui conque souillera leur tombeau. Ainsi un des petits-enfants de Raveloñandro a uriné sur le *fasambazimba*, selon Ravao, l'épouse du guérisseur, il s'est immédiatement évanoui sur les pierres levées (*vatolahy*), puis elle conclut : « il a pissé là, il s'est évanoui et heureusement Raveloñandro a fait le *saotsa* [*« remerciement »*]. Cet

<sup>691</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 28 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazengy.

<sup>692</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 29 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazengy.

<sup>693</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 28 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazengy.

enfant a fait comme une crise d'épilepsie [*kopohina*] »<sup>694</sup>. Le gardien du lieu de culte doit donc aussi veiller à rétablir les souillures opérées.

Revenons au déménagement du tombeau des Vazimba. Historiquement, « les missionnaires s'attaquaient aux pierres et aux arbres des tombes vazimba, aux formes les plus répandues de la religion populaire » (Huyghues-Belrose, 2001 : 379). Dans le cas de Raveloñandro, il a entamé une négociation avec la pasteure : « on s'est déjà parlé et on a fait un arrangement : chacun de son côté. La pasteure a dit que mes enfants doivent aller prier là-bas, mais que moi je ne suis pas obligé. Mes enfants prieront là-bas mais moi, non. Mais s'il y a des *rakitra* [*« quêtes »*] à faire, je le ferais »<sup>695</sup>.

Les habitations des esprits peuvent prendre différentes formes, qui représentent toutes des lieux de culte. Cependant, les esprits et leur habitation peuvent déménager. Ils vivent dans un espace sacré, ils défient cet espace et permettent de le penser.

#### ***b. Nouvel usage d'une localité sacrée***

Par le prisme du développement, les autorités politiques locales n'hésitent pas à délégitimer, envahir ou discréditer un lieu rituel séculaire. Les *tatao* sont fréquents dans les Hautes Terres, en Imerina et en Betsileo, et « se trouvent sur la cime des hauts lieux » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 201-202). À Fianarantsoa, il s'agit de l'espace dédié à l'esprit de la reine Rabolobolo où prières et offrandes lui sont rendues. L'accès au site sacré et les activités hétérogènes qui s'y jouent simultanément ne sont possible qu'en présence du gardien du lieu, Léonard, figure incontournable et passeur permettant la cohabitation.

L'espace privilégié où se trouve ce *tatao*, est le mont Kianjasoa ce qui signifie littéralement la « belle place publique du village » ; il s'agit d'une ancienne cité royale désertée où les Catholiques se sont installés en 1876 (Raison-Jourde, 1991 : 408 ; 430) ; aujourd'hui le séminaire catholique est toujours à proximité du *tatao*. Il surplombe d'un côté la ville de Fianarantsoa et offre, de l'autre côté, un panorama imprenable sur la campagne betsileo faite de rizières, de forêt et de petits villages, dont celui où réside Odile, une des devins-guérisseuses, descendante de Rabolobolo. Le plus haut mont de la ville a interpellé les dirigeants municipaux qui y ont installé des antennes relais pour la téléphonie et les émetteurs radiophonique dès le début des années 2000. À la sortie du chemin de terre escarpé menant au

---

<sup>694</sup> *Idem.*

<sup>695</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 29 juin 2011 à Ambalatambina Mahazengy.

sommet, le marcheur fait face à une forêt d'antennes relais hautes de plusieurs mètres et à la maisonnette qui abrite les commandes radio où travaille l'employé d'une des stations émettrices de la ville. Une fois les antennes relais contournées, une seconde petite maison apparaît, c'est celle de Léonard, le gardien du site depuis une quinzaine ans<sup>696</sup>. Il est le seul à vivre au sommet du mont Kianjasoà avec sa famille. Il a ainsi obtenu ce poste de gardien et sa maison a été prise dans le grillage d'enceinte qui protège les antennes, l'une d'elle se trouve même placée au fond de son jardin ce qui a pour conséquence l'encerclement de son habitat par les structures métalliques. Au moment de la prévision du projet d'antennes, il n'est apparu aucune volonté d'atteinte à l'encontre de l'espace religieux seulement une opportunité de bénéficier d'un emplacement idéal pour édifier le projet sans considérer le lieu de culte, ou même en ignorant son existence. La négation de l'existence du lieu de culte permet de ne pas respecter les interdits par omission, et non, de le faire savamment ce qui risquerait de provoquer des sanctions ancestrales.

Pour atteindre le lieu de culte, devenu discret au contact du réagencement des lieux, il est nécessaire de poursuivre au-delà du grillage et de traverser la petite plantation de canne à sucre du gardien pour déboucher sur le *tatao* :



**Figure 54. Le *tatao*, la maison de Léonard et les antennes relais, Kianjasoà, juin 2013**

---

<sup>696</sup> Propos recueillis le 29 juin 2011 à Kianjasoà.

Le *tatao* se compose d'un amoncellement de pierres plates surmonté d'un drapeau malgache, jouté de pierres sacrificielles. Le sol est jonché de cire de bougies, d'os animaliers, de viandes calcinées et de débris de verre de bouteilles d'alcool, comme autant de traces d'offrandes antérieures. Ce site historique et sacré a été protégé pendant plusieurs années, par une barrière qui l'encercle (cf. fig.55). La clôture avait été financée et installée par une riche famille originaire de la capitale Tananarive (avant d'être détruite par un cyclone en 2012), comme témoignage de reconnaissance et de remerciements envers l'esprit de la reine Rabolobolo, suite à la réussite de la demande qu'ils lui avaient faite. En visite régulière depuis Tananarive, cette famille a également contribué à faire ériger un poteau surmonté du drapeau national au sommet du lieu de culte. L'architecture et l'état initial des lieux de cultes des Hautes Terres centrales de Madagascar sont fréquemment modifiés, parfois même d'une année sur l'autre avec l'ajout de « maçonneries diverses » (Rakotomalala, 2001 : 73).



**Figure 55. Léonard ouvrant la clôture, Kianjasoa, septembre 2011**

C'est par la relation entre les morts et les vivants qu'est postulée et comprise la notion de territoire. Ce qui est le cas pour les cultes rendus aux ancêtres familiaux lors de rituels privés organisés au tombeau familial, mais qui est également valable pour ce qui nous intéresse ici, dans un rapport à l'esprit d'une ancêtre honorée d'un culte public (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 66). Par conséquent la sacralité d'un lieu de culte tient dans sa localisation plus que dans l'autel en particulier, c'est pourquoi le lieu de culte de la reine Rabolobolo se situe à l'emplacement de son palais<sup>697</sup> (dont le sol porte encore quelques vestiges des murs originaux) plutôt qu'à celui de son tombeau dont la situation précise est encore source de

<sup>697</sup> Rappelons que le toponyme Kianjasoa véhicule l'idée de la place centrale de l'ancienne ville.

débat. Le fait que le lieu de culte soit rattaché à l'histoire de la reine suffit à la conservation du *hasina* de cette dernière ; ce cénotaphe se substitue au lieu de culte emblématique qu'est le tombeau. Des négociations sont possibles tant que la nécessité de la proximité spatiale avec l'esprit est maintenue, puisque le pouvoir des ancêtres n'est efficace que dans la localité où ils ont vécu et où ils sont enterrés (Ottino, 1998 : 165), et tant qu'une conservation du lieu est opérée suivant les observances rituelles. La recomposition de ce territoire se donne à voir dans les va-et-vient des devins-guérisseurs et des professionnels travaillant à l'entretien des nouvelles installations. Les négociations des usages du lieu passent par Léonard, le gardien du lieu de culte, devenu également par la suite gardien des antennes. Son ascendance lui confère ce rôle, il est descendant d'une famille apparentée (par le sang ou par affinité) à la reine et par là, lui-même détenteur du *hasina*, charge sacrée nécessaire au gardien d'un lieu de culte. De fait l'étendue de ses connaissances de l'histoire locale et de l'esprit de la reine invoquée, sa proximité avec les devins-guérisseurs familiers du lieu, dont Julienne et Odile, mais aussi, le fait qu'il soit le seul à vivre avec sa famille dans cet espace, ont justifié cette double fonction. Cependant, seul le métier qu'il exerce comme gardien des antennes relais lui vaut une rémunération, sa fonction de gardien de lieu de culte est bénévole, même si la plupart des visiteurs lui font des dons monétaires et/ou matériels<sup>698</sup>. Il est impossible de pénétrer dans l'enceinte du lieu de culte sans sa présence. Toutes personnes approchant du sommet le rencontrent, il est le seul à pouvoir ouvrir le cadenas de la barrière entourant le lieu de culte avant 2012, et depuis il veille sur le lieu de culte (ou demande à un membre de sa famille de s'en charger en son absence). Il a peu d'activités liées aux pratiques religieuses à effectuer, son rôle est uniquement d'être présent lors des rituels, éventuellement d'assister le devin-guérisseur, et de garder l'espace sacré sans le manipuler ni le modifier. Son statut et ses relations privilégiées avec les devins-guérisseurs et les entités dont la reine, lui ont permis d'acquérir un savoir des pratiques religieuses dépassant les savoirs populaires. Léonard est tenu au secret professionnel des gardiens de lieu de culte (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 87) à propos du motif de la venue des visiteurs. Il a le pouvoir de décisions quant aux personnes qui peuvent ou non accéder au *tatao*. Il relate les propos des esprits, selon lesquels, seules les personnes cherchant le bien y sont autorisées. C'est en testant leurs connaissances historiques des esprits locaux, que Léonard donne ou non son aval<sup>699</sup>.

---

<sup>698</sup> Propos recueillis le 29 juin 2011 à Kianjasoa.

<sup>699</sup> Propos recueillis le 29 juin 2011 à Kianjasoa.

Le territoire ancestral et l'espace social sont généralement délimités par les tombeaux familiaux. Les devins-guérisseurs et des gardiens de lieu de culte se protègent par les demandes faites aux esprits et par le respect des interdits qu'ils énoncent. Les initiateurs du projet d'installation des antennes relais, selon ce procédé, exproprient les esprits ancestraux et « déterritorialisent » un territoire symbolique balisé. Cependant, le lieu de culte est invisible aux yeux des techniciens ou des employés des stations de radio, ou encore des promeneurs avides du plus haut panorama sur la ville, en dehors de l'organisation d'un rituel ostensible tel que le sacrifice d'un zébu par exemple. Ce qui a été le cas d'un des membres de l'association *añay*<sup>700</sup> qui en voulant reconstruire une habitation historique à l'entrée du site<sup>701</sup>, sous couvert de la mise en valeur du patrimoine et du lieu de culte, a pratiqué un sacrifice ostentatoire dans un but financier et personnel. Ceci lui vaut une relation conflictuelle avec le gardien, selon ce dernier cela a également valu la destruction par les intempéries, envoyées par les esprits, des prémices du projet de patrimonialisation<sup>702</sup>.

La réorganisation du territoire dissimule le lieu de culte mais n'annihile ni sa sacralité ni sa fonction, y compris en dehors des temps rituels. Dès lors l'espace sacré est confronté à une souillure à la fois réelle et rituelle (Radimilahy *et al.*, 2006 : 172). L'emplacement de l'habitation de la reine Rabolobolo ne se trouve pas à l'intérieur de l'enceinte protectrice et est par conséquent vulnérable au passage et à une éventuelle extension de nouvelles antennes relais, risquant une souillure concrète, ce à quoi était également exposé le *tatao* lui-même avant l'installation d'une protection. Si cette souillure réelle est visible, la souillure symbolique quant à elle, semble aussi évidente. Le caractère sacré d'un lieu de culte où a vécu un esprit royal lui est conféré par cette présence divine. Les enjeux territoriaux reposent alors sur des interdits, propre à tout endroit sacré et édictés par les ancêtres invoqués<sup>703</sup> (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 71), codifiant cette localité et sa sacralité. Si ces interdits (*fady*) peuvent être en partie levés, ou du moins modifiés, c'est uniquement par le biais de négociations avec les esprits et non *a posteriori* après la modification de l'espace par des installations techniques. La souillure est ainsi contrôlée. Cependant seuls les spécialistes de ces lieux de cultes (devins-guérisseurs et gardiens) qui permettent l'accès et la sacralité du site, ont connaissance de la liste exhaustive des interdits afin de veiller à sa pureté

---

<sup>700</sup> *Añay* signifie « nous » en betsileo.

<sup>701</sup> Avant les antennes relais et donc en premier plan par rapport au lieu de culte.

<sup>702</sup> Propos recueillis auprès de l'employé d'une station de radio, ami de l'initiateur du projet *añay*, puis de Léonard le 29 juin 2011 à Kianjasoa.

<sup>703</sup> Par exemple, la viande de porc est interdite sur le lieu de culte comme offrande et à la consommation pour le gardien et les devins-guérisseurs en lien avec le *tatao*.

symbolique. La présence des passeurs est indispensable à l'accès et à la sacralité du site. Un espace sacré peut être considéré comme séculier et donc modifiable par des personnes extérieures aux problématiques culturelles, les migrants ou les enfants (Radimilahy *et al.*, 2006 : 172) ; une protection spécialisée est nécessaire à la pérennisation de la sacralité des lieux de culte. Ainsi un lieu de culte détenteur d'une charge sacrée (*hasina*) est construit, réhabilité par ses visiteurs. Un lieu désacralisé retrouve sa sacralité, un lieu profané redevient sacré par le biais d'une (re)construction collective (*Ibid.*). Les interdits érigent des ordonnances tant symboliques que matérielles dans la gestion de l'espace sacré ; ils ont donc un rôle de séparateur spatial et par conséquent de marqueurs de l'espace sacré (Blanchy, 2006b : 265). Ces frontières symboliques ont une fonction de protection et de respect du lieu de culte mais sont aussi la médiation à partir de laquelle une négociation avec les esprits ancestraux est envisageable. Suite à ces négociations, des reconfigurations spatiales et des modifications dans la gestion du lieu sacré sont autorisées par les ancêtres et effectives en pratiques. Les acteurs sociaux du religieux réinventent alors la localité sacrée en l'adaptant à un nouvel environnement, fait d'une recomposition spatiale imposée par des éléments nouveaux modifiant les pratiques culturelles et culturelles. La souillure et la resacralisation d'un lieu de culte modifié par des plans de développement mobilisent des procédés de reconfiguration spatiale et symbolique. Cela passe par une relégitimation et une protection concrète et symbolique ostensible du *tatao* ; autrement dit, la gestion de ce territoire sacré se joue entre un pouvoir politique établi et officiel et un pouvoir religieux puissant mais officieux. C'est en partie par cette action que le lieu de culte profané par les antennes relais a pu conserver sa sacralité. La typologie de ce lieu de culte empreint de modifications tant dans son aspect religieux que dans l'aspect géographique de son environnement démontre un dynamisme conjugué entre les négociations avec les esprits et l'adaptation aux programmes de développement.

L'association *añay* regroupe des descendants et des familiers de ce lieu de culte, dont un des anciens présidents est également le directeur d'une des radios émettrices, il<sup>704</sup> utilise alors ce biais pour communiquer sur l'histoire de la reine et la conservation du lieu de culte. L'association espère pouvoir créer un site à la fois religieux et touristique à la mesure de celui d'Ambohimanga, le lieu de culte le plus réputé de la grande île à proximité de la capitale, tant du point de vue historique que de celui de la sacralité. En 2013, l'association a installé des bornes où sont inscrites des informations historiques (à l'arrivée au sommet, à proximité du

---

<sup>704</sup> Ce responsable souhaite conversé l'anonymat.



lieu de culte, devant la porte de défense en roche, *kizo*, de l'ancienne ville, etc.). Ces bornes marquent un circuit pédestre destiné aux touristes, mais il est aujourd'hui majoritairement emprunté par des groupes scolaires des écoles de Fianarantsoa. Ainsi, la négociation quant à la modification du lieu de culte permet malgré une certaine forme de souillure, une mise en lumière médiatique du lieu de culte par le biais des antennes. La construction d'une nouvelle antenne a débuté depuis quelques mois près du lieu de culte, qui se trouve désormais encerclé. Des techniciens devront bientôt passer à proximité de la clôture d'enceinte pour atteindre la nouvelle antenne, alors que l'accès à la zone sacrée était jusque-là la seule motivation pour aller au-delà de la maison du gardien. Ce nouveau pilonne est celui d'une radio catholique qui souhaiterait<sup>705</sup> placer son matériel à l'emplacement exact de l'ancienne église catholique érigée par la reine près de son palais.

L'installation de la clôture peut être analysée selon deux interprétations : celle de l'enfermement d'un lieu de culte, ou celle de la création d'un espace protégé ? La clôture est ici perçue comme un dispositif de rupture avec le monde extérieur profane, et engendre la création d'un refuge, d'un espace sécurisé pour le culte, les pratiquants et les entités. Le mouvement qui s'opère concrètement sur le mont Kianjasa cumule la conservation d'un patrimoine historico-religieux et la modification d'un espace stratégique pour les développeurs, mais ce mouvement est aussi symbolique quant à la dynamique de protection d'un lieu de culte jusqu'ici peu fréquenté en dehors des spécialistes d'ascendance royale. La position des gardiens et des devins-guérisseurs comme médiateurs tiennent pour efficaces et réels les lieux de culte dont ils ont la charge. Le discours sur l'organisation des lieux de culte et sur les esprits qui les peuplent, permet de les matérialiser, comme le souligne Sophie Blanchy, « ce sont surtout les lieux où ils sont réputés demeurer qui permettent d'identifier leur présence » (2010 : 142).

### ***c. Quand la sorcellerie s'immisce chez les devins-guérisseurs***

Les attaques sorcellaires que peuvent subir les devins-guérisseurs de la part d'un autre *ombiasa* jaloux ou mécontent, revêtent plusieurs formes : de près, par le toucher ou la consommation d'une boisson ou d'une nourriture ensorcelée, ou bien, de loin, par le biais

---

<sup>705</sup> Ceci se révélera impossible en 2013, suite à des déconvenues administratives, l'emplacement de l'ancienne église ne leur reviendra pas.

d'un envoi de foudre (*vita* ; *tselatra* ; *varatra*), d'un sort placé sur un passage, ou encore d'une trace de pas récupérée (*roadia*).

Berthine a des principes strictes afin d'éviter et de contrer les attaques sorcellaires de près. Elle ne regarde jamais ses patients dans les yeux et de la même manière, elle s'abstient de leur serrer la main et refuse les photographies afin d'éviter toute transmission ou réutilisation d'un élément organique ou de son image à des fins sorcellaires. Elle risquerait un ensorcellement ou un mouvement du sort abrité par le malade à son encontre. Il lui arrive, en effet, de récupérer en elle, le *lolo ratsy*<sup>706</sup> (« mauvais esprit ») qu'elle a enlevé, sorti du corps d'un malade. Elle est, alors, souffrante à son tour et se soigne elle-même, dit-elle, toujours avec succès. Mais ce transfert du sort vers le désorceleur peut parfois mettre deux à trois semaines avant d'être totalement évincé, ce qui lui impose de ne plus recevoir de malades durant cette période<sup>707</sup>. Elle est victime du déplacement du sort qui l'atteint mais est en mesure de contrer cette épreuve que lui assigne sa fonction de désorceleuse. Quant aux attaques sorcellaires envoyées depuis une autre localité, nous nous souvenons de l'envoi de foudre dont Donné et son nourrisson ont été victimes (chapitre 9.1.b) ; à ce propos, Jeannette, la gardienne de la source sacrée, accentue le nombre d'attaques subies par Donné : « même si beaucoup de personnes veulent combattre RaDonné, tu ne peux pas le battre ! Il a sa force à lui, que Dieu [*Andriamanitra*] lui a donné »<sup>708</sup>.

La sorcellerie peut parfois s'immiscer ou être soupçonnée avant même qu'un guérisseur n'ait pris ses fonctions. Ce fût le cas de Naina, le fils du devin-guérisseur réputé Raveloñandro à peine décédé, et qui devra prochainement prendre la suite de son père. Ravao, la veuve de Raveloñandro, raconte le récit de la vie de devin-guérisseur de son fils, qui a débuté à la mort de son père :

« c'est le mercredi que Naina a fait une crise [*nivoaka*]. Mais en fait, Naina n'avait pas le *bilo* [*« transe de possession »*] ! Il y a des gens qui lui ont donné du *toaka* [*« rhum »*] empoisonné. En réalité, Raveloñandro voulait le sauver, il voulait soigner Naina, c'est pour ça que Raveloñandro lui a fait faire cette crise. C'est pour sauver Naina que Raveloñandro est sorti »<sup>709</sup>.

Ravao et ses enfants ne sont pas sûrs de l'interprétation à donner à ce signe : sauver Naina d'un empoisonnement ou le pousser à prendre la suite de son père. L'absence de Raveloñandro laisse sa famille dans un doute manifeste ; jusqu'alors, le devin-guérisseur

---

<sup>706</sup> Propos recueillis le 15 février 2009 à Ampasambazaha.

<sup>707</sup> Propos recueillis le 15 février 2009 à Ampasambazaha.

<sup>708</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 avril 2010, près de la source.

<sup>709</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 juin 2013 à Ambalatambiña Mahazengy, Fianarantsoa.

prenait toutes les décisions et consultait ses esprits ancestraux pour interpréter tous les signes apparaissant à leurs yeux. Dès lors, la maladie de Naina a fait l'objet d'une rumeur dans les quartiers et hameaux environnants. Un résidant d'Andoranomainty s'est enquis des détails de cet évènement concernant le remplaçant de Raveloñandro, Ravao rapporte ses propos : « est-ce que c'est toi [*Naina*] qui le fais ? Parce que c'est l'histoire d'un certain Naina qu'on entend ? Celui qui a rebondi sur le sol ? ». Elle poursuit, « et j'ai dit : 'non, il a eu un *mosavy* [*« attaque sorcellaire »*]' »<sup>710</sup>. En évoquant une attaque sorcellaire, Ravao sous-entend la puissance en devenir de Naina. Elle explique sa manœuvre préparée après que Raveloñandro ait parlé par le biais de son fils : quelqu'un vise Naina, il souhaite l'ensorceler. Ravao dit que l'homme veut le contrer, lui mettre des barrières (*misahaña*), en se basant sur ce qu'aurait dit l'esprit de Raveloñandro à travers Naina : « quand Raveloñandro va mourir, je vais tuer son fils pour qu'il rejoigne Raveloñandro. Je vais lui donner des *fanafofy gasy* [*« remèdes malgaches », ici ensorcellement*] »<sup>711</sup>. Elle le protège également d'autres ensorcellements en passant sous silence son attirance vers le monde subaquatique des princesses-des-eaux (*andriambavirano*). Elle parle de Naina :

« il voulait aller à la source là où il y a les *andriambavirano*. S'il y va, il ne reviendra peut-être pas parce que l'eau est profonde de sept mètres, d'après Raveloñandro qui s'est déjà fait emmener là-bas. Et si toi, tu vas là-bas, que tu le fais et que quelqu'un te fait un *sabotage* [*terme utilisé en français pour désigner la sorcellerie*], c'est possible que tu ne reviennes pas ! Ha, moi je ne veux pas qu'il le fasse ! »<sup>712</sup>.

Selon Ravao, les risques encourus par Naina sont encore présents car l'homme ayant tenté de lui nuire, est venu près du hameau le jour de l'enterrement de Raveloñandro sans s'approcher des membres de la famille, ce qui a accentué leurs doutes le concernant. Ce jour-là, « il était là, juste à côté. Et c'est une femme qui lui [*Naina*] a donné du *toaka* [*« rhum artisanal »*], vers 9 heures, et à 10 heures, il a commencé à bouger [*nihetsika*] »<sup>713</sup>. Un discours similaire a été tenu au moment de la mort de Raveloñandro pourtant très malade depuis des années. Ravao raconte les dernières heures de son époux : « on s'est demandé si ce n'était pas le Dzama [*marque de rhum manufacturé*] que les gens lui ont donné qui a causé ça, parce que le dimanche, il a travaillé les terres ; et le lundi il a beaucoup toussé. Le soir, il a craché comme des glaires, mais c'était de l'eau »<sup>714</sup>. Cependant, face la mort d'un devin-guérisseur puissant, l'attaque sorcellaire encore plus puissante est rassurante pour sa famille, sans cela, il aurait du

<sup>710</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 juin 2013 à Ambalatambiña Mahazengy, Fianarantsoa.

<sup>711</sup> *Idem.*

<sup>712</sup> *Idem.*

<sup>713</sup> *Idem.*

<sup>714</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 juin 2013 à Ambalatambiña Mahazengy, Fianarantsoa.

pouvoir se soigner. Mais dans ce cas, Raveloñandro avait une explication de mort naturelle, il n'avait jamais estimé avoir été ensorcelé, comme le souligne Ravao :

« Raveloñandro a dit : 'je ne vais pas rester hein, je vais partir !', et j'ai dit : 'mais partir où ?', 'je vais vers mon *taiza* [« *qui-prend-soin* » ; *ses esprits privilégiés*]' . Mais il ne m'a pas dit qu'il allait mourir ! Ensuite, vers 14 heures ou 15 heures, il a dit : 'je vais mourir !'. Je lui ai dit : 'mais tu ne peux pas dire ça, tu n'es pas *Jesosy* [« *Jésus* »] pour dire que tu vas mourir !', il dit : 'je vous dis à vous, ma femme et mes enfants, que je vais mourir !'. Et il y avait un homme qui avait mal aux dents à qui il devait enlever des *sisika* [« *éléments sorcellaires* »] vers 16 heures. À 16 heures, Raveloñandro manquait de souffle, je lui ai dit de tousser pour se libérer des glaires et c'était du sang. Il a quand même pu enlever trois *sisika*. Raveloñandro est mort et après l'homme a été guéri »<sup>715</sup>.

La mort d'un devin-guérisseur réputé causée par une attaque sorcellaire est plus *racontable* qu'une mort naturelle qu'il n'a pas pu traiter. Cette version est avancée en famille, et en public c'est sa réussite lors d'un tout dernier soin qui est mentionné. Les filles de Julienne attestent également que la devin-guérisseuse est morte en pleine consultation. Autrement dit, la maladie et la mort n'entache ni l'efficacité, ni la réputation des devins-guérisseurs.

Enfin, un dernier exemple nous éclairera sur les attaques sorcellaires visant les devins-guérisseurs. L'apparition des esprits *tromba* de Sainte est parfois brutale, en pleine nuit pour informer la possédée et son époux d'un évènement à venir, toujours négatif voire dangereux dans la plupart des cas. Herman mentionne par exemple une attaque sorcellaire visant leur famille : un sorcier (*mpamosavy*) leur a envoyé un éclair (*tselatra*) et que l'esprit est intervenu pour leur dire de fuir et leur signaler la direction à suivre pour éviter le mauvais sort<sup>716</sup>. Les attaques sorcellaires contre les devins-guérisseurs ne sont pas nécessairement le fait d'un collègue jaloux mais parfois aussi de personnes malveillantes. Sainte et son époux Herman relate également des tentatives d'attaques sorcellaires de près lorsque des charlatans se rendent en consultation chez la jeune possédée : « beaucoup ont essayé de venir pour voir comment ça se passe pour refaire ça chez eux, mais ils n'ont pas le *hasina* »<sup>717</sup>. Pour Sainte, « *misy faux-tromba, comédiens* »<sup>718</sup> (« il y a des faux-tromba, des comédiens »). Ces derniers viendraient pour puiser des informations et contrer la concurrence qu'elle représente, afin que ces charlatans puissent mettre entre place une salle de soin strictement commerciale.

---

<sup>715</sup> *Idem.*

<sup>716</sup> Propos recueillis le 6 août 2011, à Ambodirano.

<sup>717</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 29 mai 2013 à Ambodirano.

<sup>718</sup> *Idem.*

#### ***d. D'une population troglodyte protégée à la commercialisation d'un lieu de cure***

L'ouverture de la grotte au public, il y a une dizaine d'années, a nécessité, pour Donné et les *mpiasa*, de rappeler à chaque nouvel arrivant, les interdits (*fady*) qui régissent la forêt, la clairière, la source et la grotte, tels que l'interdiction d'uriner et de déféquer, afin d'éviter toute souillure. Donné mentionne les conséquences du non-respect des interdits sur un lieu sacré, ainsi que les risques de cueillettes de plantes médicinales dans un lieu souillé (*toerana maloto*, « lieu sale ») :

« les *toerana maloto* et les *toerana madio* [« lieu propre, sacré »] sont différents, par exemple si je prends les *raha* [« choses » ; les plantes] sur un *toerana maloto*, ce n'est pas bien parce que ce n'est pas *masina* [« sacré »], parce qu'il y a des gens qui ont uriné et déféqué dans la forêt. Les *fanafody* [« remèdes »] ne seront jamais *masina* si on les utilise. Les gens qui vendent des *fanafody*, ils les prennent dans des endroits comme ça... Et ça, ça n'est pas *masina* parce que c'est *maloto* [« sale, souillé »] ! S'ils utilisent ces remèdes-là pour des personnes malades, ça ne marchera pas »<sup>719</sup>.

La cohabitation des systèmes thérapeutiques et religieux dans un espace répondant aux multiples demandes formulées par les malades, doit composer avec le versant économique désormais prégnant dans l'organisation de la grotte et de la forêt sacrée. L' conomie s'illustre tant dans le versement que font les malades aux guérisseurs (allant d'un beignet de banane<sup>720</sup>   de fortes sommes d'argent ou des cadeaux de valeurs) que dans l'investissement d'un véhicule de liaison entre la ville de Fianarantsoa et le hameau de Takobato. Le véhicule de dix-huit places, souvent rempli au-delà de ses possibilités, effectue plusieurs trajets chaque matin depuis la gare routière de Fianarantsoa à environ 25 kilomètres, puis de même, en fin d'après-midi pour rallier la ville. Christian, né en 1984, est le seul chauffeur à effectuer la liaison depuis 2004, il précise : « parce qu'avant on n'était pas habitué à travailler là-bas »<sup>721</sup>. Il est un citoyen résident à Fianarantsoa, et est salarié de la grotte. Les patients réguliers ont son numéro de téléphone portable, ainsi, ils s'arrangent et évitent l'attente à la gare routière ; le chauffeur récupère des passagers à proximité de chez eux ou s'arrête sur l'artère centrale de la ville (la Route Nationale 7). Les premiers trajets sont très matinaux, mes rendez-vous avec des patients (dont Hasina et son père, le Colonel), conscients de l'affluence possible, fixent le départ à 5 heures ou 5 heures 30 à Fianarantsoa. Si les départs de la ville sont précis, en revanche ceux de Takobato sont plus aléatoires. Le chauffeur explique attendre que la voiture soit pleine pour partir. Christian attend depuis un certain temps lorsqu'à mon arrivée, il me

<sup>719</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 juin 2011 sur la route entre Takobato et Alakamisy Ambohimaha.

<sup>720</sup> Un met dont raffole les *dadabe* et très peu onéreux qui a alors une valeur symbolique pour ceux qui n'ont pas les moyens d'apporter une contrepartie financière.

<sup>721</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 mai 2010 à l'arrêt du taxi-brousse   Takobato.

demande combien de malades attendent encore « là-haut »<sup>722</sup> puis, très bavard, il poursuit en racontant des récits de guérison et/ou d'itinéraires de soins qu'il entend quotidiennement dans le taxi-brousse.

Des va-et-vient entre la grotte et la ville sont également faits par Donné afin de constituer un stock de matériel médical uniquement disponible en milieu urbain. Lors de ces fréquents passages en ville, il se fournit en compresses, seringues, scalpels, sondes, blouses blanches et gants achetés en pharmacie à Fianarantsoa<sup>723</sup>. Il en profite également pour se donner à voir en ville et rendre visite à des patients fianarois désormais guéris. Il entretient ainsi le lien entre ces derniers et la grotte, et diffuse une image « moderne » du lieu de soin, telle qu'il l'entend : urbaine et biomédicale, ainsi qu'un rapport avec l'hôpital principal de Fianarantsoa. Cette collaboration silencieuse est particulièrement mise en avant lors de l'envoi<sup>724</sup> de certains patients, diagnostiqués ensorcelés, par les médecins jugeant ces maladies malgaches (*aretina gasy*) incurables par la biomédecine, la médecine *vazaha* (« étrangère »). La question de la guérison et surtout de la cause des maux, centraux dans le système thérapeutique malgache, ont amené les *dadabe* et Donné à la création d'un lieu de cure à plus grande échelle. De ce fait, l'aspect économique est apparu, comme mentionné ci-avant, la rémunération est variable, d'après les possibilités financières des différents individus venus en consultations (les plus démunis pouvant être soignés gratuitement). À cela s'ajoute l'option du logement des malades chez Donné, dans trois dépendances de sa maison. Cela s'adresse aux malades venus de régions lointaines, aux personnes handicapées qui ont besoin de soins chroniques de longue durée ou encore pour les parents accompagnant leurs jeunes enfants. Ils sont logés sommairement mais gratuitement, bien que de nombreux malades et leurs accompagnateurs prennent en charge leur nourriture et laissent une contrepartie à la famille de Donné à leur départ. Il tient à ce propos, un discours visant à mettre en avant les bienfaits des soins sur les malades guéris, mais également, sur ceux en cours de traitement et résidant chez lui. Il fait chaque jour des tournées afin de rendre visite aux malades et de s'assurer de leur bonne installation. Certains d'entre eux évoquent, en comparaison à leur séjour en milieu hospitalier, une « hospitalisation »<sup>725</sup> au plus près des *dadabe*.

---

<sup>722</sup> Propos recueillis le 19 mai 2010 à l'arrêt du taxi-brousse à Takobato.

<sup>723</sup> Propos recueillis le 23 mai 2010 à Igaga.

<sup>724</sup> Ce fait est relativement fréquent, j'ai pu l'entendre dans le discours de Donné, bien évidemment, mais aussi dans ceux de certains malades et de médecins de l'hôpital d'Antambohobe à Fianarantsoa (cf. chap.9.2.a).

<sup>725</sup> Terme utilisé en français par la mère de Fariza le 23 mai 2010 à Igaga (cf. chap.5.3.a.1).

Une circulation des croyants est observable. En effet, les malades se rendent à ce lieu de cure, non plus par proximité religio-symbolique ancestrale, mais dans un but de guérison guidé par les rumeurs, véhiculés par le bouche-à-oreille et par la presse, d'efficacité des devins-guérisseurs et des esprits de la nature. La primeur de la croyance religieuse est atténuée par la puissance d'un lieu sacré aux guérisons *magico-biomédicales* garanties. Des guérisons religieuses à une valeur économique, les guérisseurs disent avoir adopté et adapté les codes de la biomédecine et sa technologie (opérations, IRM, pharmacie, registres<sup>726</sup>, etc.)<sup>727</sup>. Ces codes sont ici considérés comme urbains. En effet à Madagascar, les pharmacies, les matériels hospitaliers ou les opérations chirurgicales ne sont observables qu'en ville.

À propos de la mise en mots des symptômes face aux soignants, Sylvie Fainzang met en avant, dans le contexte français catholique des faits transposables au cadre betsileo et qui permettent de signifier la présence de prières chrétiennes associées à des demandes et des pratiques de soins (phytothérapeutiques et/ou chirurgicales) : « on s'adresse à une divinité comme on s'adresse à un médecin, à la différence toutefois que point n'est besoin pour la divinité de connaître l'état du corps du malade ni la nature de ses symptômes pour pouvoir intervenir sur la guérison » (1991 : 76). Là où la prière chrétienne impose une attente, les esprits vont agir via des prescriptions et des actes thérapeutiques dans un lieu dédié à ces pratiques. La localité sacrée peut aussi prendre la forme d'un lieu, dit « moderne », celui d'un dispensaire ou d'un hôpital, mais ne revêt pas le caractère impersonnel des structures de la biomédecine puisque lors des opérations chirurgicales, les entités aquatiques (*andriambavirano*) sont la main qui soigne. De plus, l'aspect magico-religieux demeure : si le scalpel est utilisé lors des opérations, en revanche aucune suture n'est pratiquée, le frôlement de la main d'une *andriambavirano* suffit à cicatrifier l'entaille (cf. chap.4.1.b).

Comme dans les *toby*, les malades entament une période de temporalité extraordinaire qui s'adapte aux pratiques de la grotte. D'après les dires des malades présents à la grotte, leur confession catholique, protestante ou leur pratique du culte aux esprits n'est pas le moteur premier de leur venue, il s'agit plutôt du caractère exceptionnel d'une localité sacrée qui propose une association religio-thérapeutique tant complémentaire qu'efficace. Mais une logique d'importance et de primordialité des esprits locaux et de leur présence dans un espace à la charge sacrée (*hasina*) et reconnue, est toujours mise en avant. Un ensemble pluriel et néanmoins harmonieux forme la « combinaison [*sur laquelle*] repose le processus de

---

<sup>726</sup> Voir clichés des registres de la grotte en annexe 10, p.528.

<sup>727</sup> Nous y reviendrons plus en détails au chapitre 13.4.a.2.

guérison » comme le remarque Céline Coderey dans une étude aux cadres et aux préoccupations théoriques similaires menée en Birmanie (2010 : 29). Les malades mettent alors en place des stratégies d'évitement des conflits interconfessionnels au sein même de leur famille, pas toujours en accord avec le choix d'un recours aux entités ancestrales et/ou chtoniennes. Mais, comme le souligne Maria Couroucli dans le contexte turc, les accumulations et les reconfigurations du territoire religieux sont courantes suivant les conceptions locales d'ancrage territorial des esprits :

« à la recherche de la guérison et de la grâce, on visite une tombe (*türbe*) d'un homme saint musulman, ou encore une grotte, une fontaine ou un arbre sacré, à travers lequel le saint chrétien se manifeste, tel un esprit chtonien » (2009 : 22).

Les entités présentes dans la grotte habitent tous les espaces (cavité, forêt, source) avec des mobilités entre ceux-là. Les esprits sont ouverts à des négociations diverses sur leur territoire (présence, usage, accumulations religieuses).

### ***Conclusion***

Dans le cas des apparitions d'esprits par le biais de la possession, c'est bien le rapport à l'histoire locale qui prévaut sur le lieu de culte, dans la mesure où un esprit qui possède ne tient pas compte du lieu de son arrivée ; « de plus les pèlerins ne mettent pas ces zones en concurrence et ne pensent pas qu'Ambohimanga serait supérieure à Ankaratra. Bien que l'on reconnaisse Andrianampoinimerina comme chef principal, on pense aussi que les lieux 'ont chacun leur sacralité' (*samy manana ny satany*) » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 146). Les esprits s'adaptent aux mobilités des croyants et des possédés, ainsi ils peuvent habiter tous les espaces avec des déplacements à travers l'île sans distinction régionale. Ces déplacements sont accentués par les notions de tourisme religieux et de pèlerinage. Les esprits font alors bouger non seulement l'espace et le temps, mais aussi le religieux. En revanche, pour l'organisation des lieux de culte au cœur de la nature comme dans le cas de la grotte, le territoire religieux émerge comme un marquage des relations entre les divers groupes religieux et sociaux qui le fréquentent. Pour ce faire, les passeurs sont amenés à gérer des territoires en mouvement. Un lieu de culte comme le *tatao* de Kianjasa, n'est pas une zone tampon entre deux mondes, mais présente des acceptations et une mise en place commune de la territorialité religieuse et historique. Il n'existe donc pas de zone floue où le passeur ferait des va-et-vient entre un espace voué à un type de culte pour ensuite rejoindre un autre espace voué à un autre culte. Il est alors un acteur et non un passeur, mais plutôt un passage.



## **Chapitre 11. Occupation et mobilisations de l'espace proche : rapport entre proximité et ancestralité**

### ***Introduction***

Le recours à des lieux de culte ancrés dans le territoire betsileo ou à des devins-guérisseurs betsileo résidant au plus près du village ancestral, présente un intérêt majeur pour les malades. Bien que ceux-ci, comme nous l'avons vu, fréquentent des lieux partagés et/ou des possédés par des esprits non-betsileo, la première étape d'une trajectoire thérapeutique s'arrête au plus près des ancêtres familiaux. La cosmologie rejoint et se confond dans le territoire familial.

En ce sens, dans ce chapitre, nous allons nous concentrer sur les mobilisations de l'espace proche, dont la première volonté va aux ancêtres familiaux et royaux betsileo, c'est-à-dire à proximité du tombeau familial et/ou royal ; puis, nous verrons comment les *mpiandry* betsileo s'approprient le temple protestant de leur village ancestral (*tanindrazana*) comme un temple ancestral, renvoyant aux codes appliqués au tombeau familial.

Enfin, il sera question des articulations possibles entre l'espace privé et individualisé des salles de soins des devins-guérisseurs et celui public et anonyme des hôpitaux et dispensaires de Fianarantsoa ; mais nous aborderons aussi ce qui nous est apparu comme des zones mixtes : les herboristes des marchés urbains et les *toby* du mouvement de Réveil.

### **11.1. La proximité ancestrale comme source d'efficacité des esprits**

#### ***a. Un périmètre d'action localisé***

À l'inverse des observations de Stéphan Dugast chez les Bassar au Togo, où l'auteur remarque que lorsqu'un malade fait appel à un devin, « tout choix parmi les membres de la communauté est proscrit : sa position d'étranger est indispensable pour assurer la qualité du service rendu, en évitant toute compromission qui pourrait résulter d'une connaissance trop intime du milieu » (1991 : 152) ; à Madagascar, c'est le recours à un spécialiste proche qui sera privilégié. Le devin-guérisseur du village ancestral est au plus proche des ancêtres familiaux et réside sur leur terre, il est donc le plus à même de traiter le malade. Suivant un procédé similaire, les *mpiandry* du mouvement de Réveil, ne peuvent travailler seul que lorsqu'ils imposent les mains et chassent les démons d'un membre de leur famille. La proximité familiale a été adaptée par le mouvement protestant. Pour l'historienne Françoise

Raison-Jourde, l'autochtonie renvoie au concept vernaculaire de *tompontany* (1991 : 8), « maître, propriétaire-de-la-terre ». Dès lors, la question des Betsileo en mobilité se pose.

Les *zanaka ampilezana* (« enfants de la dispersion ») sont nommés selon un critère d'éloignement physique. En conséquence, les Betsileo partis vivre dans une autre région de la Grande Île, entrent dans cette catégorie. Ils ne sont plus enracinés dans leur terre natale, mais continuent d'appartenir à la famille dans la mesure où ils reviennent, même de manière sporadique, pour avoir un morceau de terre à cultiver et pour les cérémonies religieuses. La religion et la terre font le lien entre la terre des ancêtres (*tanindrazana*) et les enfants de la dispersion. Ceux qui reviennent mais qui n'ont pas de terres ne sont plus considérés comme appartenant à cette terre-là. Être parti et ne pas revenir ou seulement pour les funérailles, est aussi problématique quant aux relations sociales. Les membres de la communauté locale font donc sentir aux enfants de la dispersion qu'ils ne sont plus les bienvenus (Legrip, 2009 : 79-81). Seuls les membres du *fihavanana* sont alors juges. Le *fihavanana* est ce que Paul Ottino définit comme l'« ethos malgache de bon vouloir », autrement dit, c'est un principe qui « permet à des personnes apparentées ou non apparentées d'agir comme agissent des parents » (1998 : 11) ; ce principe impose « le devoir de présence physique. Le *fihavanana* implique d'être présent aux divers événements » (Rakotonarivo, 2011 : 251). Les ancêtres ne peuvent intervenir qu'au niveau de la localité où ils sont enterrés donc pas sur leurs descendants installés loin de la terre des ancêtres.

Georges vit dans le quartier de Soanierana, il est marié à Marguerite, une *mpiandry*. Son frère, émigré à Tuléar, est mort dans cette région côtière, sans assez revenir dans le Sud-Betsileo au goût de sa famille. Son corps a été rapatrié, mais il n'a pas eu le droit (suite à une réunion des *rayamandreny*, les patriarches) d'être enterré au tombeau familial. Il repose seul dans une petite sépulture peu entretenue, qui jouxte le tombeau (cf. fig.56). Selon Georges, « il n'est plus tellement d'ici »<sup>728</sup> parce qu'il n'est revenu qu'une fois mort et n'avait rien fait pour la famille, ce qui sous-entend le non-respect des cérémonies ancestrales et de l'entretien des rizières de son vivant. Cet aspect a été relevé à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, dans les travaux de Françoise Raison-Jourde, qui remarque que « ne pas avoir de rizières, c'est ne pas travailler, être un parasite social » (1991 : 55). Le critère majeur de cette exclusion est l'abandon de l'ancestralité, ce qui entraîne automatiquement la perte de confiance de la collectivité.

---

<sup>728</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 14 mars 2009 à Soanierana.



**Figure 56. Tombe du frère de Georges, Soanierana, mai 2009**

Un second exemple peut éclairer ce propos, l'oncle paternel de Marina, Andrianabe a subi un sort similaire au frère de Georges. Razanaka, le père de Marina a quitté la région betsileo pour Tananarive, le temps de son service militaire. Pendant cette période, il a toujours respecté les temps cérémoniels de sa *tanindrazana*, mais son demi-frère qui était en charge des terres et de la maison ancestrale, a vendu une partie de l'héritage rizicole. Razanaka est rapidement revenu en Betsileo, et à son arrivée, Andrianabe a fui à Ikalamavony (à environ 80 kilomètres au Nord-Ouest de Fianarantsoa). Il n'est jamais revenu : « il est mort là-bas et il n'est pas enterré au *fasandrazana* [« tombeau-des-ancêtres »] ! Mais c'est ça pour les Betsileo ! Quand quelqu'un est mort, il faut l'enterrer dans le *fasandrazana*, mais quand il n'est pas enterré dans le *fasandrazana*, ça veut dire quelque chose »<sup>729</sup>, dit Marina de son oncle. Elle poursuit : « il s'est mis en exil, alors c'est comme si c'était les *razana* qui l'avaient expulsé, alors ce n'est pas possible pour lui de rester. Ça va poser aussi un problème si on le met dans le tombeau »<sup>730</sup>. En ce sens, Andonirina Rakotonarivo remarque : « vivre loin du *tanindrazana*, 'terre des ancêtres', est une faute, un signe de non-respect de ses ascendants », l'auteur poursuit en notant que « l'absence n'est pas souhaitée et est difficilement acceptée par la famille et les membres de la communauté. Elle expose l'individu à une mise à l'écart du fonctionnement du groupe » (2011 : 254-255). De même, dans les Hautes-Terres, une personne qui ne travaille pas dans le milieu agricole ou qui a quitté la localité ancestrale est considérée comme extérieure à la terre ancestrale. Nirina est né en 1984, il est aujourd'hui sans rizière et sans moyen financier pour en acquérir une. Son père a quitté la commune rurale

<sup>729</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 16 mars 2010 à Mangarivotra.

<sup>730</sup> *Idem*.

d'Isorana, pour le quartier de Soanierana à Fianarantsoa avec sa femme pour devenir gardien d'une maison. Il a alors laissé derrière lui son héritage foncier et vit désormais loin de son tombeau familial (à environ 35 kilomètres au Nord-Ouest de Fianarantsoa). Aujourd'hui divorcé et remarié, il n'est pas en mesure de léguer des terres à ses enfants. Nirina ne possède qu'un potager devant sa maison (avec du manioc, etc.), il a donc un terrain agricole, mais reste socialement un paysan sans terre puisque seule la rizière a une valeur sociale. Plusieurs hectares de plantations ne sont pas l'équivalent d'une petite parcelle de rizière ancestrale.

D'autres enfants de la dispersion sont ceux qui ont pu achever leur scolarité, ou ceux qui partent pour poursuivre leurs études ; ces cas sont alors tolérés (Rakotonarivo, 2011 : 255). Les personnes dites éduquées risquent de quitter les terres ancestrales (pour la Tananarive ou pour la France), ceci qui implique un éloignement (symbolique et géographique) de la *tanindrazana*, mais aussi des rituels (puisqu'ils ont toujours lieu à proximité du tombeau familial), et par là, des esprits ancestraux ; et ils ne peuvent pas non plus reprendre les rizières qui leurs sont léguées par leurs parents. Ceux qui souhaitent maintenir leur place dans le *fihavanana* s'organisent en associations. Elles existent dans toutes les grandes villes de l'île et en France, particulièrement depuis la crise de 2002 (Rakotoarisoa et Blanchy, 2006 : 77-78).

Les enfants de la dispersion peuvent également le devenir selon des critères d'éloignement symbolique. Il se caractérise par l'abandon de certaines pratiques. Il est possible de rester sur place, de vivre sur la terre des ancêtres mais s'en éloigner symboliquement. Jaona<sup>731</sup> est né en 1981, il a perdu son identité familiale en sortant des normes religieuses que sa famille lui avait imposé. Il se convertit à l'Islam rejetant le protestantisme luthérien. Bien qu'il continue de participer aux cultes rendus aux ancêtres familiaux, renier le protestantisme lui a valu d'être à son tour renié, et considéré comme « fous » (*adala*). Sa famille l'a finalement placé dans le *toby* du mouvement de Réveil situé dans le quartier tananarivien des 67 hectares. Puis, ils l'ont autorisé à sortir du *toby* pour le faire interner dans un service psychiatrique à Tananarive. Un autre récit de vie qui pourra éclairer la résolution d'un long conflit familial entre Georges et Vola, sa fille convertit au catholicisme. Née en 1980, elle a entamé en 2006, une relation amoureuse avec Nirina. Le statut de professeur de couture de Vola était pour Georges trop élevé pour la mauvaise condition sociale de Nirina, un Betsileo sans terre<sup>732</sup> et catholique. Vola, alors rejetée par sa famille, s'installe avec Nirina dans le quartier d'Antamponjina. Puis, en 2009, Georges a invité Vola chez lui à Soanierana. Il a feint une

---

<sup>731</sup> Le prénom a été modifié.

<sup>732</sup> Propos recueillis en mars 2007, à Antamponjina.

réconciliation et a mis en œuvre une attaque sorcellaire visant à tuer sa fille avec le concours d'un *mpamosavy* (« sorcier »). Il l'a invité à boire un café empoisonné. Vola a pu l'apprendre par une de ses tantes envoyée secrètement par sa mère, Marguerite. Avec le temps et de nombreuses médiations mises en place par une sœur catholique de l'église d'Antamponjina, la nouvelle paroisse de Vola. Son éviction de la famille a finalement pu prendre fin, car elle n'a pas tourné le dos à la religion protestante pour autant. Vola et Nirina se rendent plus ou moins en alternance aux cultes catholique et protestant. Sa réintégration officielle à la famille, a eu lieu au moment où son père lui a signifié qu'elle avait de nouveau sa place dans le tombeau familial, donc sur la terre de leurs ancêtres après sa mort<sup>733</sup>.

Des redéfinitions et des réaffirmations identitaires, peuvent être, par différents biais et compromis avec les esprits ancestraux tant que les interdits et temps de culte sont respectés. Ces redéfinitions sont intégrées au champ religieux *betsileo* de référence. Le lien aux ancêtres familiaux est constitutif de la personne, donc une rupture de ce lien entraîne une rupture avec l'essence humaine et familiale locale, que cette rupture soit volontaire ou provoqué par un rejet. Il est possible d'être *Betsileo* et devenir un étranger en transformant ses pratiques quotidiennes et en acceptant des valeurs extérieures à celles du groupe. En somme, en reniant la destinée attribuée par les ancêtres familiaux. Ne pas avoir de tombeau ou en avoir été privé par le groupe familial peut entraîner une dissolution de la *bestileoïté*, et un rejet du groupe du *fihavanana* qui retire l'appartenance *betsileo* du parent.

La force des ancêtres locaux se trouve en concurrence avec la puissance des esprits pouvant quitter leur tombeau familial. Ravao, la veuve de Raveloñandro, émet des doutes lorsqu'une de ses voisines lui assure que les ancêtres familiaux peuvent se rendre à l'étranger :

« ses *razana* sont *mahery* [« puissants »] ! C'était pendant que je travaillais à la rizière, la femme que j'ai vue a dit que ces *razana* pouvaient aller *andafy*. Elle a dit que ses enfants avaient vu les *razana* là-bas. Là, je me suis dit au fond de moi : les *razana* sont vraiment *mahery* ! »<sup>734</sup>.

Elle se tourne alors brusquement vers l'autel à proximité de la table de travail de Raveloñandro et s'adresse aux esprits privilégiés de son époux : « mais on ne s'oppose pas à vous, hein ! [*tsika tsy miakany*] ».

---

<sup>733</sup> Observations menées le 14 mars 2009, jour où Georges a insisté pour m'emmener voir les tombeaux de sa famille.

<sup>734</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 juin 2013 à Ambalatambiña Mahazengy.

Le périmètre d'action et donc d'efficacité des ancêtres familiaux est restreint aux localités alentours du tombeau où ils résident. C'est pourquoi, lors d'un sacrifice, le sang de l'animal est offert aux esprits ancestraux, mais selon la théorie de Dan Sperber :

« aucun ancêtre n'est présent, ni pour écouter le sacrificateur, ni pour observer la conformité de ses gestes, ni pour boire le sang. Pourtant les spectateurs ont assisté non pas au quelconque égorgement, mais à un don sacrificiel. Ils savent que les paroles [...] du sacrificateur ont été entendues, que le sang, qui pourtant n'en finit pas de sécher, les ancêtres l'ont consommé » (1974 : 123).

Suivant l'approche cognitiviste de Dan Sperber, les spectateurs ont mentalement construit cette description d'un sacrifice, ils le « tiennent pour effectif » (*Ibid.*). Il met en lumière le rôle du symbolisme, c'est-à-dire que des gestes opérés lors d'un rituel et chargés de symbolisme, ne sont pas perçus de la même façon que ces mêmes gestes produits dans un contexte séculier. Le sang offert aux ancêtres doit donc couler sur leur terre, à proximité de leur tombeau.

#### ***b. Les errances fianaraisiennes de Noro***

Noro a une quarantaine d'années, elle vit dans le quartier d'Ambalapaiso dans le centre-ville de Fianarantsoa. Originnaire de la capitale betsileo, elle choisit les devins-guérisseurs qu'elle consulte selon cette proximité géographique. J'ai rencontré Noro, en avril 2010, dans la cour, qui fait office de salle d'attente chez RaCécile. Noro me dit venir chez la devin-guérisseuse d'Ambatobe depuis qu'elle a entendu des rumeurs vantant son efficacité dans le quartier où elle réside et chez un de ses parents dans le quartier historique de Tananambony. Noro a déjà consulté RaCécile à plusieurs reprises, cependant, elle n'est pas pour autant sa guérisseuse exclusive. Noro voit également RaGodel et les *dadabe* de la grotte. Son critère de sélection est que ses guérisseurs soient betsileo, elle dit de Donné (qu'elle appelle aussi, *dadabe*) : « il est betsileo ! Ses ancêtres ont habités à Alakamisy Ambohimaha depuis des années »<sup>735</sup>. Noro raconte également qu'un patient *vazaha* (« étranger ») de la grotte soigné par les *dadabe* leur a proposé de venir avec lui à l'étranger, mais selon elle : « ils ont choisi de faire vœux de pauvreté et de rester à Mada »<sup>736</sup>.

Noro consulte donc RaCécile lorsqu'elle a perdu un objet. Elle a déploré la perte d'une bague en or. Son employé de maison avait dissimulé la bague dans une boîte que RaCécile a désignée après une séance de divination par le miroir. Noro la consulte ce jour-là pour une

<sup>735</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 16 avril 2010 à Ambatobe.

<sup>736</sup> *Idem.*

suspicion d'attaque sorcellaire. Elle est enseignante dans le secondaire et suspecte un de ses collègues d'avoir voulu introduire un élément sorcellaire à son domicile. Ce collègue lui a donné une pièce de 1000 francs malgaches<sup>737</sup>, qu'elle « n'ose pas utiliser ». Depuis elle dit ressentir « quelque chose de bizarre » et vouloir « des protections et des précisions »<sup>738</sup>. Mais, lorsque Noro est malade, elle préfère se rendre chez RaGodel, lui aussi enseignant dans le secondaire. Elle justifie ce choix car « il fait des *tambavy* [« infusion »], je ne veux pas de médicaments chimiques, je préfère les plantes »<sup>739</sup>. Quand son fils, âgé de 6 ans en septembre 2009, est tombé malade, Noro l'a emmené à la grotte d'Alakamisy Ambohimaha. Le jeune garçon saignait abondamment du nez depuis environs trois mois, et « il a été soigné en une visite avec seulement l'eau de la source et des feuilles ! ».

Les choix de Noro sont toujours guidés par l'ancrage dans le territoire betsileo des devins-guérisseurs qu'elle consulte. Elle évoque volontiers ce principe et le commente : « depuis que je fais ça, j'ai dit *bye bye* au catholicisme ! [Rires] »<sup>740</sup>. Ces préférences locales sont aussi mobilisées par la plupart des devins-guérisseurs, même si certains doivent pour cela, dissimuler une partie de leurs pratiques.

### ***c. Choisir les modalités de communication avec les esprits***

« *Io, misy tromba be !* »<sup>741</sup>, « là, il y a une grande possédée ! », c'est en ces termes que Julienne, guérisseuse possédée, désigne sa consœur Sainte.

Nous savons que la possession *tromba* n'existe pas en région betsileo ni dans la région tañala voisine, cependant ces deux zones partageaient le phénomène relativement similaire du *salamanga* où « des esprits de la nature hantent des hommes ou des femmes qu'ils peuvent rendre malades ; le rituel de guérison du *salamanga*, aujourd'hui disparu, intéressait autrefois le village tout entier » (Beaujard, 1995b : 194). Pour revenir à notre ethnographie, nous pouvons désormais supposer la crainte de Julienne, guérisseuse betsileo possédée *tromba* occasionnelle, de subir un amalgame entre sa pratique inhabituelle de transe de possession *tromba* et la large connaissance populaire de l'histoire du *bilo* et du *salamanga*.

---

<sup>737</sup> 200 ariary, Noro et de nombreux Malgaches parlent en francs malgaches, l'ancienne monnaie.

<sup>738</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 16 avril 2010 à Ambatobe.

<sup>739</sup> *Idem*.

<sup>740</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 16 avril 2010 à Ambatobe.

<sup>741</sup> Propos recueillis le 7 juin 2013 dans la rue principale d'Ambidorano.

L'analyse reçue par le patient est, comme le souligne Dan Sperber : « un message reçu une fois interprété complètement, ne fait plus l'objet d'aucun traitement, c'est l'interprétation qu'on y a substituée qui sera traitée : ce sont les prédictions de la cartomancienne, si l'on fait confiance à son savoir, et non les cartes tirées, qui prêtent matière à réflexion » (1974 : 26). De même, l'efficacité des traitements réside en grande partie dans la foi des devin-guérisseurs et dans celle primordiale des patients, portée à des « choses », ces objets « inertes, mais dotés de pouvoirs –donc des 'agents' » (Obadia, 2009b : 89). Les pratiques rituelles de Julienne débordent du cadre de l'autel domestique et du tombeau familial qui jouxte sa maison. Elles se déclinent par des extensions rituelles qui l'amènent en des lieux de cultes divers mobilisés selon trois raisons. La première raison est familiale, Julienne se rend au tombeau familial ou au sommet du mont Kianjasoa afin d'organiser des rituels sur le *tatao* à la demande de son aïeule, la reine Rabolobolo. Le second motif est également royal et la mène en Betsileo ou en Imerina, mais cette fois les rituels sont distincts de sa propre lignée. Enfin, la troisième raison, due à son lien au surnaturel, lui fait également déplacer certains rituels à la source sacrée qui naît à flanc de la colline de Kianjasoa, au cœur d'une forêt escarpée reliant la ville de Fianarantsoa au sommet. Au quotidien, c'est en deux espaces distincts et selon deux modalités distinctes que Julienne reçoit les esprits : via un miroir divinatoire dans son habitation et via la transe de possession sur le *tatao* dédié à la reine Rabolobolo à Kianjasoa. La devin-guérisseuse peut alors choisir le lieu de l'apparition d'entités spécifiques : selon la discrétion oratoire des esprits autorisés et communs en région betsileo ou bien selon l'exubérance des esprits possesseurs dissimulés à la société. La complexité de ce schéma réside dans le fait que l'esprit de la reine Rabolobolo est à la fois un esprit ancestral de lignée directe pour la guérisseuse et un esprit royal possesseur s'exprimant à travers le corps de la possédée. Les choix opérés par Julienne sont définis d'après les caractéristiques de l'espace domestique où beaucoup de patients se succèdent et celles de l'espace public pourtant isolé. En effet, le sommet du mont Kianjasoa est isolé de la ville par son altitude et la distance qui le sépare d'une route praticable. Aucune habitation ne se trouve à l'approche du sommet (excepté celle du gardien, Léonard), la structure la plus proche (à plusieurs centaines de mètres) est le séminaire catholique et l'ancienne léproserie<sup>742</sup> qui le jouxte. Le sommet du mont et les vestiges historiques de la citadelle sont laissés en friche<sup>743</sup> et même dénaturés par l'installation d'antennes relais radiophoniques et de téléphonie mobile.

---

<sup>742</sup> La seule existence de ce bâtiment illustre l'isolement de cet espace.

<sup>743</sup> Malgré plusieurs projets de protection, de restauration ou de circuits pédestres touristiques en cours, comme celui de l'association *añay*, précédemment mentionné.



Nous pouvons nous demander si cet isolement ne convient-il pas aux devins-guérisseurs en quête de discrétion ? Une zone liminaire se donne à voir entre ces différentes modalités de communication : la source sacrée de la forêt en contre-bas du mont Kianjasoa où sont faites les adresses à la reine sans que Julienne n'ait besoin de recourir à la transe. En somme, Julienne choisit entre le miroir où elle seule perçoit le reflet et entend des directives dans un dialogue exclusif entre elle et les esprits puis entre elle et ses patients, ou bien, la possession pour un dialogue inclusif de l'audience présente. Lors des séances de divination organisées à son domicile, Julienne utilise un miroir qu'elle consacre en le marquant de six points de gauche à droite et de haut en bas à l'aide d'une pâte d'eau de la source sacrée et de *tany ravo* (« kaolin »). Elle se fournit en kaolin en provenance de Majunga et précise qu'il est extrait uniquement par le gardien d'une terre devenue sacrée après que le roi sakalava Andriamisara l'ait sacralisée<sup>744</sup>. Andriamisara fait partie des esprits possesseurs de Julienne. Il est un des *tromba* les plus célèbres et les plus puissants de Madagascar, il se manifeste d'ailleurs dans toutes les régions de l'île (Ramamonjisoa, 1976 : 254). En région betsileo, il est déjà mentionné dans la colossale monographie d'Henri Dubois, lorsqu'il évoque les *tromba* (1938 : 1078). C'est par ce biais que la guérisseuse m'a apportée les premiers éléments de son rapport avec les rois sakalava, encore sans prononcer le terme de *tromba*. La devin-guérisseuse entreprend de rendre visible ou non, son lien privilégié aux entités. Selon le cas : la demande, le lieu ou la modalité de communication, un esprit peut tenir le rôle principal là où un autre ne sera que figurant.

Nous notons des difficultés discursives dans la région Betsileo pour justifier une ascendance noble entre le malgache officiel et la forme dialectale betsileo : avec les termes *andriana* et *hova* (Dubois ; 1938 : 554-556 ; *Razafindralambo, 2008*). Julienne cherche alors à faire valoir la reine Rabolobolo tout en cachant son caractère possesseur. Elle élabore un va-et-vient entre son discours et ses pratiques autour du prestige d'une ascendance royale et du silence d'une possession encombrante non-adaptée au contexte régional. Nous remarquons ici, au contraire de la mise en avant d'une entité *kalanoro* par un jeune guérisseur, interlocuteur de Delphine Burguet, le processus inverse apparaître chez Julienne. Dans le cas de ce guérisseur du Vonizongo en Imerina, « l'accommodement de la pratique du culte par la manipulation à l'extrême de l'image d'une *kalanoro* provoque un contre-effet, car celle-ci dérange, et, ainsi, cet accommodement ne permet pas d'inscrire socialement des rapports légitimes et fait perdre

---

<sup>744</sup> Julienne a déjà essayé d'utiliser du kaolin de la région Betsileo afin de faciliter la gestion de son stock, cependant les esprits ne sont pas apparus : « les esprits ne le [le kaolin] connaissait pas ». Traduction d'un extrait d'entretien réalisé à Fianarantsoa, le 1<sup>er</sup> mars 2010.

toute forme de crédibilité sociale envers des groupes d'appartenance locale » (2012 : 204-205). Pour Julienne, ce n'est pas l'esprit qui dérange socialement, bien au contraire, en revanche la pratique du culte est manipulée d'un lieu de culte à l'autre afin de maintenir la crédibilité d'une famille puissante et historiquement reconnue au regard de la communauté. Julienne masque non pas un esprit qui dérange mais des modalités d'apparition malvenues, socialement gênantes. L'importance de la territorialité religieuse par le biais de l'importance de la *tanindrazana* (« terre-des-ancêtres ») où sont le tombeau familial, les rizières héritées et le village ancestral, est à prendre en considération pour justifier bien sûr la présence mais aussi l'apparition des *tromba*. Julienne est possédée mais par une ancêtre familiale, donc issue de son territoire lignager. En région betsileo comme en région sakalava, où Michèle Fiéloux et Jacques Lombard ont mené leurs recherches : « le territoire de chaque unité de parenté [...] s'organisait autour d'un certain nombre de marqueurs que l'on pourrait qualifier de magico-religieux » (1995 : 326). Le fait de localiser l'esprit qui la possède dans son ascendance et de négocier ses apparitions sur un lieu de culte religio-historique betsileo légitime cette pratique localement hors normes. Lors des rituels organisés à Kianjasoa, la guérisseuse ancestralise le territoire, ancre ses pratiques dans un territoire betsileo et le mutualise à son propre réseau familial. Entre Julienne et Rabolobolo, le lien n'est pas à faire ou à prouver. Mais pour chaque possédé, « l'origine géographique, ethnique, voire lignagère, des esprits fait partie intégrante de leur mode d'identification et donc de leur légitimation » (*Ibid.* : 330). L'ajout, à ce moment « sécurisé », de la figure d'Andriamisara peut alors être toléré, comme un complément à la possession par Rabolobolo. Le roi semble à sa place. Ainsi, en Betsileo, comme au Burkina Faso, « la catégorie d'espace apparaît [...], au même titre que celle du temps, constituer l'un des paramètres majeurs des relations de parenté » (Liberski-Bagnoud, 2002 : 80).

Julienne construit un discours sur les compétences propres à un devin-guérisseur, fin connaisseur de sa localité ancestrale, et qui se traduit lors du déplacement dans les sentiers abrupts du mont Kianjasoa par la situation de l'emplacement précis du tombeau de Rabolobolo (qu'elle tiendra secret et qui reste méconnu des Fianarois et des historiens), des *fasambazimba* (« tombeau-de-vazimba »), les supposés premiers occupants mythiques du sol malgache, distillés à l'écart des routes à proximité du lieu de culte ou encore des grottes (*lavabato*) des collines opposées où vivent des *kalanoro*<sup>745</sup>. Ce qui lui permet d'ancrer sa légitimité et sa proximité avec le territoire betsileo.

---

<sup>745</sup> Propos recueillis le 7 juin 2013 à Kianjasoa.

La relation contractuelle est rituelle donc elle s'établit, nous l'avons vu, entre la guérisseuse et son esprit ancestral mais également entre la guérisseuse et les malades qu'elle ne pourra traiter qu'en faisant appel à cet esprit via une transe de possession. Si de nombreux malades qui fréquentent la salle de soin de Julienne, connaissent l'évènement déclencheur de son don (bien que tous ne l'appellent pas *tromba* mais parfois *bilo*) ; ceux qui savent se répartissent en deux catégories. La première regroupe ceux qui prennent part activement au rituel : Jean-Pierre, le gardien de la source sacrée (et de la proche statue de la Vierge Marie qui surplombe la ville de Fianarantsoa) située dans la forêt des versants du mont Kianjasoa et Léonard, le gardien du *tatao*, le lieu de culte dédié à la reine Rabolobolo. Ils sont tous deux des proches « collaborateurs » de Julienne ; d'une part, ils connaissent ses modes de communication avec les esprits ancestraux, d'autre part, le premier l'assiste au moment où elle puise rituellement l'eau sacrée et parfois également, avec le second, lors de la séance de transe de possession par l'esprit de la reine. Ils sont à l'écoute des demandes de l'esprit et attentifs au déroulement du rituel pour fournir à la possédée les objets dont elle a besoin lors de temps précis de la séance. Contrairement à la majorité des possédées *tromba* (dont Sainte ; voir aussi : Fiéloux et Lombard, 1991), Julienne ne se considère pas mariée, ni même alliée, au roi Andriamisara par exemple. Elle n'associe pas non plus sa transe de possession à un assistant, membre de sa parenté<sup>746</sup>, mais fait participer les gardiens, spécialistes du magico-religieux. Elle adapte encore une fois, les codes du *tromba* avec la présence d'assistants sans proximité généalogique mais compétents et spécialistes de lieux de culte régionaux (le gardien du *tatao* et celui de la source). La deuxième catégorie englobe les individus disparates qui ont pour point commun la confiance que leur accorde la guérisseuse et le besoin qu'ils ont d'un rituel particulier uniquement organisable au *tatao* et nécessitant que Julienne entre en transe. Ces malades sont, la plupart du temps, membres de familles qu'elle suit depuis plusieurs années. Malgré tout, Julienne subit parfois, les codes des rituels *tromba*, lors des séances de divinations organisées à son domicile. Lors de la prise en main du miroir divinatoire pointé de *tany ravo* (« kaolin »), l'esprit en présence peut lui imposer le *lambahoany* qu'elle devra revêtir tout au long du rituel. Ce fait, permanent chez les possédés *tromba*, est inexistant chez les devins-guérisseurs *betsileo*, libres de leur apparence vestimentaire. En revanche, la prégnance de la couleur rouge dans ses tenues peut être observée chez d'autres guérisseurs,

---

<sup>746</sup> C'est le cas de Sainte qui est assistée par son époux ou un de ses beaux-frères. Je renvoie sur ce point à Gérard Althabe (2002, 1<sup>ère</sup> édition 1969), Hilde Nielssen (2012), ou encore Lesley Sharp (1993).

descendants nobles, où elle prendra l'aspect d'une touche de couleur, pas nécessairement présente sur un vêtement.

## 11.2. Notion de « temple ancestral »

En Betsileo comme en Imerina, « à l'aube difficile de la période coloniale, on reviendra au temple comme à un port d'attache, un lieu identitaire, il devient *fiangonan-drazana* (église des ancêtres) » (Raison-Jourde, 1991 : 794). En revanche, dans le cas des *doany*, « le choix ne repose pas sur les règles de transmission relatives au système de parenté, comme pour les temples et églises » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 68). Françoise Raison-Jourde note l'idée d'un temple protestant ancestral dans son étude historique des églises de Tananarive :

« c'est également la relation de parenté qui servit à penser, à partir de 1868, le rapport entre les neuf temples de la capitale, et les temples de la plaine de Tananarive, moins puissants, moins riches, plus éloignés des 'lumières' de la mission centrée à Tananarive. Le terme *Renifiangonana* (église mère) qui désignait les neuf temples n'était pas une simple image : il impliquait un rapport de tutelle où les 'enfants' qu'étaient les temples campagnards devaient obéissance filiale, affection, soutien et reconnaissance à leur mère. Se séparer d'elle, ne fût-ce que pour demander le rattachement à une autre église mère, c'était rompre la parenté. La menace qui en découlait en cas de rupture, dans la même logique symbolique, était celle de la stérilité : communauté désorganisée, dévorée par les conflits internes, sans pasteur et sans œuvres » (1978 : 543).

Les temples protestants comme les églises catholiques de Tananarive, pour cet exemple, sont « l'église que les ancêtres avaient bâtie ou qu'ils avaient longtemps fréquentée, [*et*] est qualifiée d'église des ancêtres, *fiangonan-drazana* » (Razafintsalama, 1977 : 358).

Le 15 mai 2010, Daniel me donne rendez-vous dans le quartier de Tsaramandroso, au Sud de Fianarantsoa, pour que je l'accompagne au culte dominical de son temple ancestral. Nous quittons la route goudronnée pour une heure trente à deux heures de marche à travers des hameaux et des forêts. Puis, la *tanindrazana* (« terre-des-ancêtres ») de Daniel apparaît, il me montre sur le vallon qui nous fait face, ses tombeaux familiaux : celui où se trouvent ses parents et celui où se trouve sa défunte épouse. Nous assistons au culte fêtant Pâques, suivi d'une vente aux enchères de canne à sucre, paniers tressés, etc. dont les bénéfices serviront à finir le chantier de la nouvelle église déjà en cours. Ce jour-là, beaucoup d'enfants de la dispersion se pressent dans le petit édifice, dont Daniel et un de ces cousins, venu de Tananarive. Après le culte, Daniel a tenu à me faire entrer dans la maison ancestrale de sa famille, celle où il est né et où ses parents ont fini leur vie. Le retour au temple ancestral est

donc comparable au retour au tombeau familial. Qu'un tel déplacement vise à rencontrer un devin-guérisseur ou un pasteur, à se rendre à un *tatao* ou un temple, la trajectoire passera toujours par le tombeau et la maison ancestrale, en somme, la *tanindrazana* (« terre-des-ancêtres »).

Les exorcistes et plus particulièrement, les missionnaires errants (*iraka*) apparaissent comme des laïcs-religieux, puisque, depuis leur ordination, ils ont fait de Soatanàna « leur *tanindrazana* [*terre-des-ancêtres*] »<sup>747</sup>, d'après Daniel. Ainsi « le *fifohazana* fait donc figure à la fois de rival des cultes ancestraux, du 'temple des ancêtres' classique et enfin de la paroisse catholique » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 130). Adolphe Rahamefy remarque à propos des membres du mouvement de Réveil que « les plus durs iront jusqu'à renoncer à leur *tanindrazana* pour les ensevelir dans les « champs de patates », c'est-à-dire n'importe où et sans aucune sépulture, pour que leurs proches parents ne puissent plus les identifier pour les intégrer dans le monde des ancêtres » (2007 : 143). Ces enterrements dans la campagne environnante de Soatanàna sont un moyen de quitter le *fiavanana* betsileo et son symbole, le tombeau familial. Le retour au temple ancestral est possible pour les Fianarois originaires des villages de la proche campagne (comme Alakamisy Itenina, Soatanàna, Ankerana, entre autres) en le justifiant par le fait que les Réveillés Rainisoalambo et Ravelonjanahary sont betsileo. Daniel insiste :

« Rainisoalambo et Ravelonjanahary, des Betsileo purs ! Ce sont des Betsileo originels ! Originaires de Fianar, du pays Betsileo, du Sud Betsileo. Plus exactement, Rainisoalambo appartenait aux tribus Betsileo Isandra, c'est la partie ouest du pays Betsileo, et la partie où vraiment le mot Betsileo prend l'origine. L'origine Betsileo pure. Et Ravelonjanahary aussi c'est une Betsileo, mais Betsileo d'Ambalavao, donc toutes les qualités, si j'ose dire ainsi, toutes les qualités des tribus et tout ça, sont des... ils appartiennent aux tribus Betsileo, parmi les 18 tribus, c'est les Betsileo ! »<sup>748</sup>.

La fierté de Daniel provient de son histoire familiale<sup>749</sup>. La famille de Daniel est ancrée dans le Betsileo et le mouvement de Réveil, plus précisément à Soatanàna, du côté maternel, et à Manolotrony, du côté paternel. Son épouse, Esther est elle aussi issue d'une famille membre du mouvement du *fifohazana* de Manolotrony et *mpiandry*. Daniel est le seul *mpiandry* que j'ai rencontré à avoir été ordonné dans deux des quatre *tobilehibe* (« grands camps »). L'appel qu'il a reçu durant sa période de coma ne lui a pas permis de trancher entre son affiliation maternelle et son affiliation paternelle au mouvement de Réveil (cf. schéma 8). Daniel et

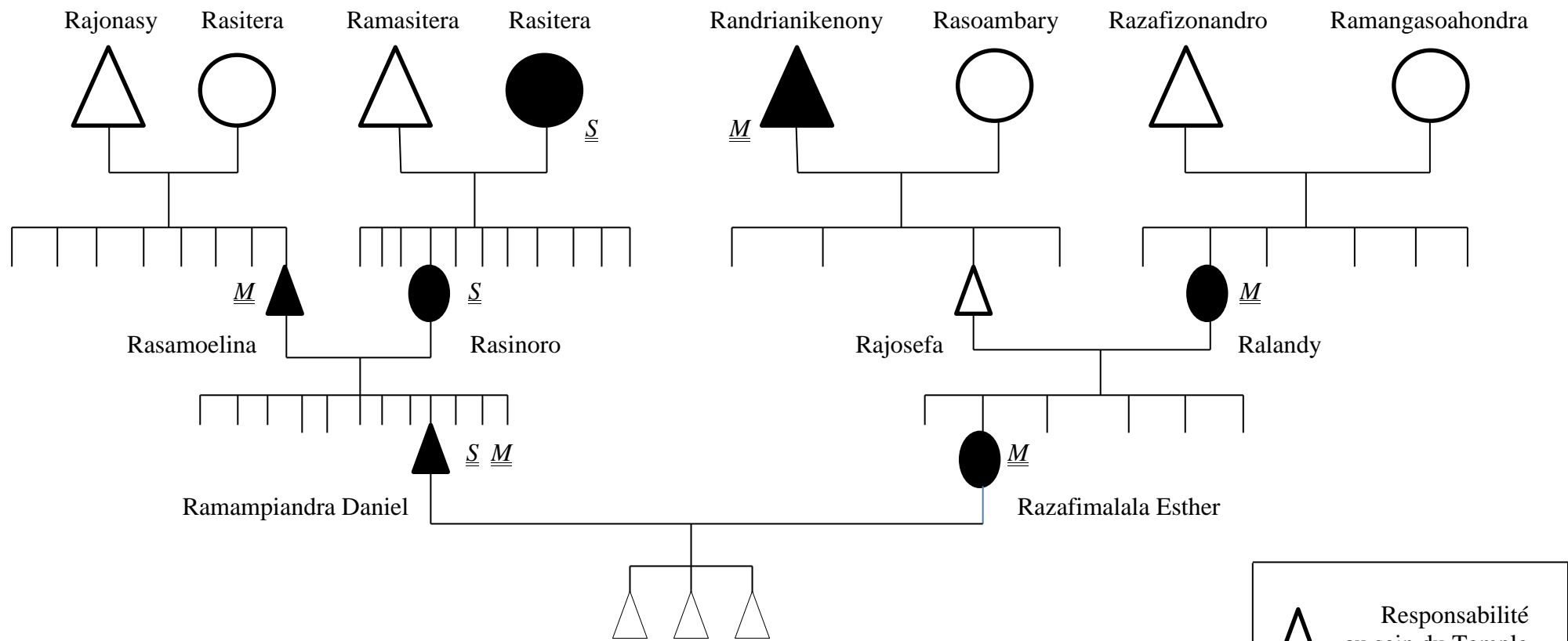
---

<sup>747</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 13 février 2010 à Bateravola, Fianarantsoa.

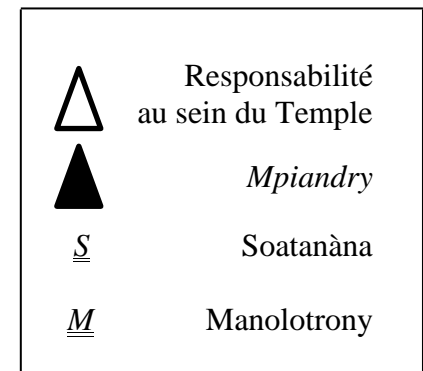
<sup>748</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 13 février 2010 à Bateravola, Fianarantsoa.

<sup>749</sup> Daniel a produit pour ma recherche son schéma de parenté commenté, cf. annexe 5, pp.519-520.

Esther ont eu trois fils qui fréquentent peu l'Église à Madagascar et dont, seul le plus jeune, résidant en France, participe régulièrement aux cultes et aux activités de la paroisse protestante malgache de Lyon. Le plus jeune fils de Daniel ne manifeste aucune volonté à devenir *mpiandry* et est éloigné des pratiques du mouvement de Réveil, dans lequel il a pourtant grandi, lorsqu'il est à Fianarantsoa, alors qu'il se fait volontiers imposer les mains lors des séances du *fifohazana* de la paroisse lyonnaise. Ce jeune père de famille opère ainsi un transfert de son temple ancestral du quartier fianarois de Masombahoaka à Vaulx-en-Velin en banlieue de Lyon.



**Schéma 8. Schéma de parenté de Daniel**



### 11.3. Espace domestique/espace public

#### *a. Médecine individuelle dans un espace privé individualisé*

##### *a.1. Espace sacré des entités ou espace domestique des guérisseurs ?*

Les installations ostensibles du coin nord-est de la maison dédié aux ancêtres, diminuent chez les habitants des Hautes-Terres où l'autel est discret et ne reçoit plus que des libations lors de l'ouverture d'une bouteille d'alcool ; mais il reste bien présent chez les devins-guérisseurs. Alors, « la pièce où il se trouve peut devenir momentanément ou définitivement un lieu de culte domestique, et c'est face à ce coin que ces spécialistes invoquent les esprits » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 67). L'emplacement de l'autel est apparu au centre de toutes les consultations observées chez mes interlocuteurs devins-guérisseurs, bien que le coin nord-est prenne des formes variées. Il peut être une étagère comme chez Raveloñandro, RaJean-Pierre et Thérèse, ou, une table basse, comme chez Julienne, Sainte et Odile.

L'exemple de Julien est intéressant à détailler ici, bien qu'il ne communique pas avec des esprits lors des soins puisqu'il est *mpiandry* ; la pièce de la maison de Julien présente tout de même une table basse qui répond aux critères des autels observés chez les devins-guérisseurs. Lors des massages, Julien fait asseoir le malade devant un autel (*alitarà*) et un mur orné, où sont exposés de nombreuses représentations chrétiennes (essentiellement catholiques, par ailleurs) de Jésus Christ, de la Vierge Marie ou du pape Benoît XVI, des calendriers chrétiens, une représentation de la Sainte Cène, de la crucifixion du Christ, etc. S'y trouve également un planisphère, des photographies de Julien en tenue militaire (son premier métier) et l'itinéraire routier menant de Fianarantsoa à Soatanàna (cf. fig.57, 58 ; 59).

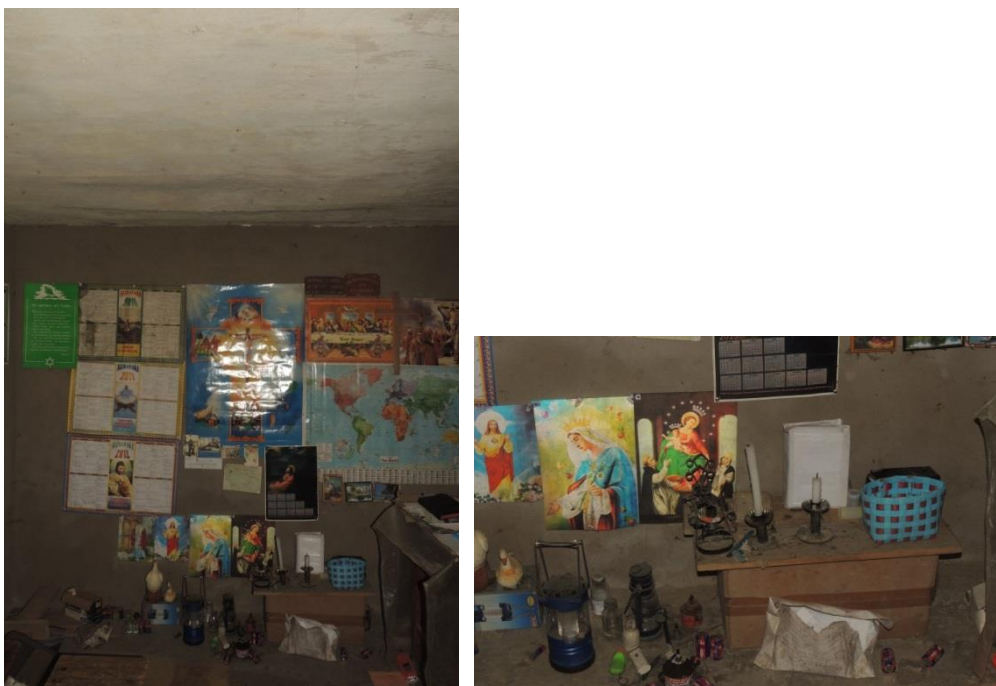


**Figure 57. Détail du mur de la salle de soin de Julien, Idanda, juin 2013**

La présence de l'itinéraire affichant le trajet de Fianarantsoa à Soatanàna est le dos des documents distribués par les membres du mouvement de Réveil lors des festivités annuelles du 17 septembre. La présence au mur de cette affichette permet de placer le territoire religieux



en l'apposant et l'exposant dans la maison. Ce type de représentations ne se donnent à voir ni dans les *toby*, ni chez les *mpiandry*, ni dans les temples. Ici, la situation de guérisseur ambiguë de Julien est claire ; il utilise des codes d'un autel dédié aux esprits et les adaptes en créant cet autel chrétien (autant catholique que protestant, mais néanmoins relié à Soatanàna).



**Figures 58 et 59. L'autel de Julien, Idanda, juin 2013**

Sur la table basse, se trouvent des bougies, une Bible, un livret de cantiques et une *sobika* (large panier sans anse) en plastique tressée destinée à recevoir les dons monétaires de ses patients. Commentant son autel, il précise que la pièce maîtresse est la Bible, et poursuit que des patients, venus d'Antsirabe (ville à environ 240 kilomètres au Nord de Fianarantsoa), qu'il a soignées l'ont conseillé : « tiens bien ton autel, *Dadatao* [« oncle »] ! Et ne change pas ! »<sup>750</sup>.

La priorité des soins conférée aux devins-guérisseurs est le fait de facteurs économiques et socioculturels, mais aussi celui de la visibilité dans les campagnes betsileo. Il est en effet bien plus aisé de trouver un devin-guérisseur, bien qu'aucun élément visuel extérieur (hormis la pièce de la maison où il travaille, et parfois la présence d'un bucrane fixé au-dessus de la porte d'entrée du domicile ou sur les hauteurs du tronc d'un arbre dans la cour de la maison<sup>751</sup>) ne le laisse transparaître, qu'une structure hospitalière ou un dispensaire dans un rayon de quelques kilomètres. Cependant dans les zones urbaines, s'il est tout aussi évident de

<sup>750</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 juin 2013 à Idanda, Fianarantsoa.

<sup>751</sup> Deux ont été observés (chez Thérèse et Julienne) au cours de ce terrain de recherche sur la fréquentation assidue des domiciles des devins-guérisseurs depuis 2007.

prendre contact avec un devin-guérisseur, les édifices hospitaliers, les dispensaires, les pharmacies et autres cabinets médicaux ont pignon sur rue. La question de la visibilité des praticiens dans un espace public, ostensible et anonyme et dans un espace privé, discret et personnalisé sont au cœur de la problématique du complexe champ thérapeutique malgache (Legrip-Randriambelo, 2014 : 120-121). Cependant, chacun des pans du champ thérapeutique va interagir avec l'autre, dans la place qu'il occupe au sein de la société. La médecine institutionnalisée des dispensaires ou des hôpitaux fait partie du même système que la médecine « individuelle » des devins-guérisseurs. Les soins proposés dans l'espace public et anonyme du dispensaire, et ceux proposés dans l'espace privé et personnalisé de l'habitation du devin-guérisseur constituent l'aspect pluriel des traitements au sein d'un même champ thérapeutique.

#### a.2. Exorcisme à domicile : quand les *mpiandry* partent en croisade

Le 29 août 2011, Fidy arrive au *toby* de Soatsihadino accompagné par sa mère et de son frère<sup>752</sup>. Le jeune homme, né en 1977, est reçu et passera la nuit (ainsi que ses accompagnateurs) au *toby* mais n'y sera intégré que le lendemain après qu'un groupe de *mpiandry* forme une *tafika masina* (« armée sainte ») qui se rendra à son domicile pour brûler les protections et remèdes qui s'y trouvent.

Le lendemain matin, j'ai rendez-vous avec Angèle, la *rayamandreny* du *toby* de bon matin pour le petit déjeuner dans son petit appartement installé au-dessus de la salle de prière. Bertrand, un *mpiandry* professeur au lycée technique de Beravina, un quartier Nord de Fianarantsoa, va mener le déplacement du jour. Bertrand et Angèle s'installent chez cette dernière afin de discuter de la marche à suivre pour cet exorcisme à domicile. Angèle lui intime une règle à suivre : « tu dois mettre ta tenue, travailler, travailler, travailler, puis chercher les *ody* [« charmes »] ; et les brûler mais seulement après avoir travaillé »<sup>753</sup>.

Aux environs de 8 heures, le groupe se met en marche. Bien que le *toby* de Soatsihadino soit affilié à Soatanàna, certains de ses *mpiandry* ont été ordonnés dans d'autres *tobilehibe* (« grands camps »). Ce jour-là, le groupe se compose de cinq exorcistes de Soatanàna (trois femmes et deux hommes), d'un *mpiandry* d'Ankaramalaza et d'une exorciste d'Ankerana ; mais aussi de deux anciens malades en formation pour devenir bergers, et de la mère et du

---

<sup>752</sup> L'itinéraire thérapeutique de Fidy fera l'objet d'une sous-partie à venir (chapitre 13.1.a.3).

<sup>753</sup> Traduction de propos recueillis le 30 août 2011 à Soatsihadino.

frère aîné de Fidy qui nous conduisent à leur domicile. Fidy restera, quant à lui, au *toby*. Le groupe se rend à pied dans un hameau sur la route de Mahasoabe à l'Est de Fianarantsoa, au son des cantiques et des *zafindraony*. À 10 heures, le hameau apparaît au sortir d'une pinède (cf. fig.60 ; 61). Le hameau familial est composé de cinq maisons et d'un enclos à zébus. Le groupe de *mpiandry* prend place dans la pièce principale de la maison des parents de Fidy.



**Figures 60 et 61. Sur la route de Mahasoabe et arrivée au hameau de Fidy, août 2011**

Il débute par une prière de trente minutes dans la petite pièce où s'entasse une bonne partie de la famille du malade. S'en suit une audition de la famille afin d'en savoir plus sur la marche à suivre. Les bergers imposent les mains et chassent les démons aux parents, frères et sœurs de Fidy, ainsi qu'à tous les enfants présents (cf. fig.62 ; 63).



**Figures 62 et 63. Prières et impositions des mains à la famille du malade, août 2011**

Puis, ils font le tour de la maison, de l'enclos à zébus et des terres arables qui leurs appartiennent en chassant les démons, et demandent à ce que toutes les protections et les remèdes confectionnés par des devins-guérisseurs soient apportés à l'extérieur de la maison.



**Figures 64 et 65. Exorcismes des maisons et des terres, août 2011**

Une des sœurs de Fidy se rend dans sa maison et remet aux *mpiandry*, une bouteille où se trouve un mélange d'eau et de plantes. À l'approche de la maison suivante, Adèle, une des exorcistes, demande sèchement à la mère de Fidy : « où sont les *ody* ?! »<sup>754</sup>. La mère du malade s'exécute et apporte une seconde bouteille placée dans la maison du malade (cf. fig.66), mais cela ne suffit pas à convaincre les *mpiandry* qui la soupçonnent de converser d'autres remèdes. Un jeune frère de Fidy est pris d'inquiétude et court vers la maison de son frère sans un mot, et reviens munis d'une troisième bouteille en plastique, puis continue : « maman, où est la bouteille rouge ? ». Cette dernière affirme que cette fois-ci, plus aucun remède ne se trouve dans le hameau.

Pendant ce temps, à proximité de l'enclos à zébus, une partie des *mpiandry* a déterré, suivant les indications du père de Fidy, un pilon en bois, ainsi qu'un tronc d'arbre sacralisé dans le but de protéger les bêtes des *dahalo* (« bandits de grands chemins »). Ces protections sont déterrées et détruites à la hache par les *mpiandry*, il est alors onze heures trente. Puis les remèdes et protections sont entassés avec ceux déjà découverts et brûlés au son des cantiques chantés par les bergers (cf. fig.67).



**Figures 66 et 67. Récupérations et destructions des remèdes, août 2011**

Dès que le feu est allumé, de nombreux enfants et leurs parents, résidents des hameaux voisins, sont arrivés pour observer la scène. En revanche, la mère de Fidy et certains de ses

<sup>754</sup> Traduction de propos recueillis le 30 août 2011 au hameau où réside Fidy.

frères et sœurs sont retournés dans leurs maisons, excepté son frère aîné, qui a guidé les *mpiandry* jusqu'au hameau. Ce dernier est resté car il émet des doutes quant aux soins pratiqués par les exorcistes, non seulement pour la guérison de son frère mais surtout, quant à l'embrasement du charme protégeant ses zébus. Il a d'ailleurs négocié la conservation du tronc d'arbre et du pilon pendant de longues minutes avec les membres du mouvement de Réveil. Finalement l'embrasement a été accepté (cf. fig.68). Les *mpiandry* ont été contraint de rallumer le feu à plusieurs reprises, signe de protections et de remèdes puissants. Tous les *mpiandry* ont des récits concernant des *ody* présentant des difficultés à se consumer : ce jour-là, Adèle parle d'un *ody* dédié au roi Andrianampoinimerina duquel des *biby* (« animaux » ; « esprits ») sont sortis dans le brasier<sup>755</sup>, Tarsule quant à elle, mentionne des *ody* qui dansent dans le feu<sup>756</sup>, et sa fille, Florence, remarque que certains sautent hors des flammes<sup>757</sup>.



**Figure 68. Autodafé chez Fidy, août 2011**

Tarsule ne fait pas partie des *mpiandry* de Soatsihadino, mais elle a souvent été confronté à des autodafés dans son activité d'exorciste. Elle commente :

« quand la personne est décidée à lâcher les *fanafody* [« remèdes »], il faut les brûler sinon ce qui va arriver à la personne qui les détient sera encore plus grave, si on ne brûle pas les *fanafody* chez elle. Et on ne pourra pas la soigner avec les *fivavahana* [« prières »] s'il y a encore des *tapakazo* [« bois-brisés »]. Même s'il y a des petits *tapakazo* comme ça [elle montre la taille d'un ongle de petit doigt] parce que c'est dans ce *tapakazo* qu'il y a les *fanahy* [« esprits »]. Même si on les chasse énormément, s'il y a encore ces *tapakazo*, il ne sera jamais guéri, il faut les brûler »<sup>758</sup>.

Revenons au hameau de Fidy, où une fois le feu éteint, les exorcistes se saisissent de pelles et rebouchent avec de la terre, le trou creusé, puis arrosent d'eau la zone. Il est 12 heures 30, tout le groupe se retrouve à nouveau chez les parents de Fidy pour une seconde imposition des

<sup>755</sup> Propos recueillis le 30 août 2011 sur la route entre Mahasoabe et Fianarantsoa.

<sup>756</sup> Propos recueillis le 11 septembre 2011 à Antamponjina.

<sup>757</sup> Propos recueillis le 13 septembre 2011 à Antamponjina.

<sup>758</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 11 septembre 2011 à Antamponjina.

mains, cette fois destinée aux personnes présentes autour du bûcher. Bertrand engage ensuite la conversation avec le frère aîné de Fidy qui s'opposait à leur travail (*asa*). Pendant ce temps, la mère de famille sert un repas qui marque la fin de la visite des exorcistes. Ce repas est une occasion pour les bergers d'inciter la famille à prier chaque dimanche à l'église et à arrêter les pratiques du culte des ancêtres, à commencer par la fréquentation de devins-guérisseurs. À 13 heures 30, après que les membres de la famille et les *mpiandry* me demandent une photographie collective au centre du hameau, le groupe retourne à Soatsihadino en discutant d'autres séances de *tafika masina* (« armée sainte »). Dès leur retour, Bertrand signale à Angèle que Fidy peut désormais être pleinement pris en charge par le *toby*.

### ***b. Une médecine collective dans un espace public anonyme***

#### ***b.1. Représentations sociales et religieuses des camps de Réveil (toby)***

Comme les dispensaires, les centres de santé de base et les hôpitaux, les camps d'accueil pour malades du mouvement de Réveil (*toby*) présentent des caractéristiques communes à chaque centre. Ces espaces de soin sont collectifs (lors des prières et des exorcismes) et les pièces réservées au logement des pensionnaires sont identiques et anonymisés ; à la différence des salles de soin des devins-guérisseurs, qui y accueillent les esprits dans un espace privé et personnalisé. Au début du XX<sup>ème</sup> siècle,

« la création d'un lieu spécifique à son activité religieuse, le *toby*, s'impose au mouvement : le terme est emprunté au vocabulaire militaire de l'armée merina du XIX<sup>ème</sup> siècle et désigne les camps retranchés où s'installait l'armée à la conquête des royaumes côtiers. Il conserve la même signification pour les *fifohazana*, c'est la base de l'armée du Christ » (Jacquier-Dubourdieu, 1996a : 609).

Les *toby* fianarois des quartiers de Soatsihadino et Soanierana sont régis selon une structure et dans une quotidienneté bien précises. Bien que le premier dépende du *tobilehibe* (« grands-camps ») de Soatanàna et le second de celui d'Ankaramalaza, les deux structures fonctionnent selon des codes similaires. Rainisoalambo a codifié l'enseignement donné aux *mpiandry* et les principes à appliquer au quotidien et dans les locaux d'accueil des malades en juin 1895 (anonyme : 23<sup>759</sup> ; Thunem et Rasamoela, 2001, 1<sup>ère</sup> édition 1934 : 48-49 ; Rafanomezantsoa, 2008 : 18 ; entres autres). Ces sept commandements sont toujours appliqués aujourd'hui :

1. apprendre à lire pour lire la Bible.
2. apprendre à écrire et à compter pour mémoriser les versets.

---

<sup>759</sup> Anonyme, date de publication inconnue, *Fanazavana momba ny Fifohazana Ambatoreny – Soatanàna*, Tranoprinty Md Paoly Ambatomena Fianarantsoa.

3. adopter une coiffure décente.
4. nettoyer les maisons en écartant le foyer et les animaux de la pièce d'habitation.
5. travailler la terre de ses propres mains et vivre des fruits de son travail.
6. invoquer Dieu et Jésus Christ avant toute entreprise.
7. limiter strictement les rites funéraires aux cantiques et à la prière.

Les causes des maux des pensionnaires des *toby* sont généralement définies comme sorcellaires, après une évaluation des troubles et des entretiens avec le malade et sa famille. Avant d'arriver au *toby*, les malades ont déjà été traités par un ou plusieurs devins-guérisseurs et le double traitement est souvent conservé<sup>760</sup> malgré l'attachement des *mpiandry* à fouiller les bagages du malade à son arrivée dans le but de neutraliser toutes autres méthodes de soins. L'importance de la filiation, de la localité ancestrale et la place des ancêtres locaux créent une proximité spatiale et religieuse véhiculant des critères de confiance envers les devins-guérisseurs. Ils sont donc de manière générale, les premiers à être consultés. Cependant, une éventuelle inefficacité ou un coût trop élevé des soins font que nombres de malades (protestants ou non) se tournent vers les *toby* du mouvement de Réveil. Les *toby* sont *a priori* gratuits, les malades y sont logés, nourris et blanchis dans les locaux ou bien logés chez des *mpiandry* qui demandent alors une aide financière à la famille, comme le fait Christine à Soanierana. Cette aide demeure nettement inférieure au coût des soins et rémunérations d'un devin-guérisseur. Le protestantisme n'est donc pas nécessairement un critère de recours au mouvement du *fifohazana*, l'aspect économique entre en jeu.

Les gestionnaires du *toby* vivent auprès des malades, et les *mpiandry* qui vivent à proximité viennent pour la prière et l'exorcisme qui ont lieu chaque matin à la salle de prière entre 4 heures et 6 heures 30<sup>761</sup>, puis ceux qui ont une activité professionnelle partent travailler, les autres restent au *toby* pour l'accueil éventuel de nouveaux malades ou partent en mission au domicile d'autres personnes souffrantes, qu'elles soient ou non pensionnaires du *toby*. Ensuite, de 7 heures à 8 heures a lieu une séance de prière appelée *ranom-bavaka* (« eau-prière »), cette prière est destinée à ceux qui vont faire un déplacement, pour les *mpiandry* qui vont entreprendre une *tafika masina* (« armée sainte »), ceux qui vont se rendre à leur activité professionnelle, ainsi qu'aux malades travaillant en ville ou dans le potager du *toby*. Une autre séance de prière se tient chaque soir de 19 heures à 22 heures. À cela s'ajoute des chasses des

<sup>760</sup> D'après mes échanges avec des malades et leurs familles présents dans les *toby* de Fianarantsoa.

<sup>761</sup> Pour les horaires du *toby* de Soatsihadino à Fianarantsoa, par exemple.

démons et impositions des mains à 14 heures, puis des exorcismes l'après-midi en cas de « *krisy* [« crise »], sinon on ne travaille pas l'après-midi »<sup>762</sup>, dit Angèle.

Angèle est la *rayamandreny* du centre d'accueil de Soatsihadino ; les malades et les *mpiandry* l'appellent *mama toby* (« maman du *toby* »). Comme dans la plupart des cas, Angèle est tombée malade et a entendu un appel sous la forme d'une voix lui chuchotant de se rendre au *toby* de Soatsihadino. Elle s'est exécutée, a guéri et a été ordonné « *mpiandry* en 1994, c'était pour les cent ans, le *jobily* [« jubilé »] des cent ans de Soatanàna ! »<sup>763</sup>. L'époux d'Angèle était lui aussi *mpiandry*, et le frère aîné de Daniel que nous connaissons déjà. En 1994, Angèle et son époux vivaient à Ivory Atsimo, le quartier situé au sud de Soatsihadino, à proximité du dispensaire luthérien en lien avec le *toby*. Angèle a rapidement été exorciste au *toby* avant d'en prendre la charge et d'en modifier les équipements :

« Jésus me toujours du travail donne ici. J'amène des malades et je chasse les démons des malades. Et ici, il n'y avait pas encore toutes ces maisons, mais seulement cette petite maison là, juste en bas. Les autres sont déjà détruites. Et c'est ça que j'ai rénové [...] le *Fanahy Masina* [« Saint Esprit »] m'a dit de faire toutes ces maisons. C'est Jésus qui m'utilise comme un outil. Je travaille ici depuis 1996 »<sup>764</sup>.

Deux ans après son ordination, Angèle a changé de statut :

« Jésus m'a utilisée *automatique*, et je suis venue ici, c'est-à-dire que je suis venue ici, *automatique* ! Hein ! C'était ça l'appel, j'ai travaillé ici depuis 1996 et après il y a eu une élection des *rayamandreny* du *toby*, et je n'ai pas accepté, mais ce sont les gens qui m'ont élue. Et j'ai beaucoup pleuré parce que c'est difficile de faire ça, je n'ai pas accepté »<sup>765</sup>.

Les *rayamandreny* des *toby* du mouvement de Réveil ne perçoivent pas de salaire, mais ils sont logés dans le camp. Angèle a un petit appartement situé au-dessus de la salle de prière. Elle appelle cette salle *trano fihaonana* (« maison des rencontres »). Angèle coud également les robes pastorales (*akanjo masina*, « vêtement sacré ») des exorcistes de son *toby*, et dès 2002, elle a entamé une réorganisation des bâtiments où logent les malades. D'une dizaine de places à la fin des années 1990, Angèle a construit deux grands bâtiments de plein pied (le premier en 2002 et le second en 2008) constitués chacun d'une dizaine de chambres accueillant de une à quatre personnes, pour pouvoir aujourd'hui loger jusqu'à une cinquantaine de malades. Lesquels sont souvent accompagnés de leur conjoint et enfants, ce qui porte le nombre de pensionnaires à plus de quatre-vingt<sup>766</sup>. La « maison des rencontres »

---

<sup>762</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 7 juin 2010 à Soatsihadino.

<sup>763</sup> *Idem.*

<sup>764</sup> *Idem.*

<sup>765</sup> *Idem.*

<sup>766</sup> Propos recueillis auprès d'Angèle le 7 juin 2010 et du pasteur Ralaimavo le 1<sup>er</sup> mai 2010 à Soatsihadino.



est ouverte jour et nuit en cas d'arrivée d'un malade. Avec Angèle, quatre *mpiandry* sont en permanence au *toby* comme *mpitaiza* (« qui-prennent-en-charge ») des malades ; elle ajoute : « comme il n'y a pas de salaire ici, les gens ne veulent pas faire ce sacrifice. Et ils ne veulent pas rester ici. Ce sont seulement les gens qui sont *voa antso* [« atteint par l'appel »] qui sont ici ». À ceux-là s'ajoute vingt-six autres exorcistes qui assurent des permanences auprès des malades le matin avant de se rendre à leur travail, le soir avant de regagner leur domicile et/ou les jours chaumés. Le *toby* de Soatsihadino se compose de *mpiandry* de Soatanàna (20), d'Ankaramalaza (10) et d'une exorciste du centre de Réveil récent et dissident d'Ankerana ; ils sont dix hommes pour vingt femmes, âgés de vingt à plus de soixante-dix ans.

À propos du logement des malades, c'est le pasteur de la paroisse de Soatsihadino, Ralaimavo Jean, qui résume : « l'important, c'est de donner des maisons pour les gens qu'on soigne ici, mais pas de louer. On ne donne pas de facture d'électricité. Ils ne donnent rien, mais ils habitent tout simplement ici. Les gens [*sous-entendu, les mpiandry*] s'occupent du corps des malades, de l'hygiène corporelle, préparent le repas »<sup>767</sup>.

Le *toby* de Soanierana ne possède pas de locaux permettant d'accueillir les malades, en conséquence, cinq des *mpiandry* du centre d'accueil les prennent en charge à leur domicile. Ces cinq exorcistes résident tous à proximité de l'église luthérienne de Soanierana. Les deux femmes (dont Christine, précédemment mentionnée) accueillent les malades féminines et les trois hommes exorcistes s'occupent des malades masculins. Ils reçoivent entre quatre et huit malades en permanence. Lesley Sharp et Hans Austnaberg observent une majorité de femmes prises en charges par les *toby* qu'ils ont fréquentés (1996 : 257-258 ; 2008a : 131), ce qui n'a pas été observé dans les deux grands *toby* urbains de Fianarantsoa, plus variés également en termes d'âges ou de maux. Christine explique les modifications apportées par le *toby* dans la prise en charge des malades :

« avant, on ne faisait pas payer parce qu'on motivait les gens, et on faisait connaître aux gens. On se fait connaître, c'est ça qui est vraiment une prière, qui est vraiment bien ! Ils peuvent donner cinq *kapoaka* [« unité de mesure pour le riz »] ou six *kapoaka*, ce qu'il mange quoi. Mais maintenant, l'église est plus stricte : on a mis des règles et des disciplines avant le commencement du *toby*. Ils payaient 150 000 francs<sup>768</sup>. Chaque mois, l'église les prenait et c'était 150 000 francs. Et lorsque les prix ont commencé à augmenter... La viande maintenant c'est combien ? L'huile, c'est combien ? Alors maintenant, c'est monté à 200 000, chaque mois. Et le riz, il en faut 22 kilos. Et les *fanafody* [« médicaments »], c'est à la charge des *rayamandreny* parce qu'il y a des docteurs. Ils ont des docteurs spéciaux [*le médecin du*

---

<sup>767</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 1<sup>er</sup> mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>768</sup> Correspond à 30 000 ariary, soit 9 euros.

*dispensaire luthérien d'Ivory], les malades d'ici. C'est le rayamandreny qui paye, eux, ils payent simplement la nourriture »<sup>769</sup>.*

Le *toby* de Soanierana a établi une règle selon laquelle la pension des malades ne doit pas excéder trois mois, mais en pratique certains malades vivent depuis plusieurs années chez des *mpiandry* (le plus long séjour chez Christine a été de douze ans). Comme à Soatsihadino, les prières et les exorcismes sont à heure fixe. La cloche de l'église annonce le début des séances quotidiennes à 5 heures du matin puis à 15 heures.

Nos observations menées à Fianarantsoa, confirment celles de Lesley Sharp faites à Ambanja, au Nord de l'île (1993 : 263), la majorité des malades en pension dans les *toby* sont adultes, dans les deux camps de Fianarantsoa, j'ai rencontré des adolescents mais aucun enfant. La plupart des maux diagnostiqués concerne les pathologies mentales ou des addictions aux drogues et/ou alcools. Le pasteur de l'église luthérienne de Soatsihadino, Ralaimavo Jean remarque à ce propos :

« il y a des gens qui sont démoniaques, qui ont des *fanahy ratsy* [« mauvais esprits »] et on prie pour eux et on leur parle. Et ils sont guéris ! À cause de ça, les gens pensent que les *toby* sont des endroits pour les malades mentaux. Il y a aussi des gens qui viennent au *toby* mais qui n'ont pas de *devoly* [« démons »], mais qui ont des maladies de corps [*aretina arabatana*] »<sup>770</sup>.

Le nombre de maux traités et l'affluence des malades en milieu urbain ne justifie pas pour autant un refus de l'accueil d'un nouveau malade. Le pasteur Ralaimavo Jean ironise : « 'ha, on est complet, on ne peut plus recevoir !', mais on ne peut pas faire ça ! Il faut toujours trouver des solutions. On trouve des coins où il y a encore un peu de place et on les installe là-bas. On ne peut pas refuser ceux qui arrivent même si c'est déjà serré à la maison, ils habitent chez les *mpiandry* »<sup>771</sup>.

#### b.2. *Toby* urbains et *toby* ruraux

Dès leur arrivée, les malades sont répertoriés sur les documents où figurent leur nom, adresse et la nature de leur maux. À Soanierana, c'est Christian le *rayamandreny*, qui remplit ces documents, en attendant que le docteur Lala vienne en visite au *toby*, alors qu'au *toby* de Soatsihadino, le nouveau malade se rend en compagnie des *mpiandry* pour une consultation au dispensaire luthérien voisin après que l'entretien et les prières aient été faits dans la maison

---

<sup>769</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 28 avril 2010 à Soanierana.

<sup>770</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 1<sup>er</sup> mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>771</sup> *Idem*.

des rencontres (*trano fihaonana*). À l'inverse le *toby* d'affiliation Soatanàna installé à deux kilomètres au Nord d'Alakamisy Ambohimaha, dans le hameau d'Ambatomena, n'a aucun impératif administratif et ne dépend pas d'un dispensaire. Lucile Jacquier-Dubourdieu note sur les *toby* du mouvement de Réveil qu'ils sont « à mi-chemin du temple urbain et du village, c'est le lieu où s'invente un langage du cœur et du corps, apte à exprimer le malheur de communautés 'désenchantées' et à lui donner sens » (1996a : 609).

L'affluence est une des différences majeures entre les *toby* urbains et les *toby* ruraux, l'affluence des malades, mais aussi celle des *mpiandry*. Ceci entraîne une diminution des fréquences des séances d'exorcisme. Deux ethnographies dans les *toby* de Soanierana et d'Ambatomena permettront de saisir la distinction des pratiques des *mpiandry*. Le *toby* d'Ambatomena présente plusieurs intérêts pour cette recherche : sa proximité géographique et familiale avec la grotte de Donné (cf. chap.9.1.a) et le fait qu'il serait le plus ancien *toby* de Soatanàna, selon Angèle<sup>772</sup>. D'ailleurs, le pasteur d'Alakamisy Ambohimaha s'approprie ce *toby* rural à proximité de sa paroisse : « il y a beaucoup de Soatanàna [*sous-entendu, des mpiandry ordonnés à Soatanàna*] ici dans le district d'Ambohimaha. À Ambohimaha et dans le *toby* qui se trouve à Ambatomena. C'est d'ici qu'on gère ce *toby*, parce que c'est un *zana-mpianganana* [*« enfants-de-l'église »*] d'ici »<sup>773</sup>.

Le mercredi 24 février 2010 est un jour de semaine ordinaire au *toby* de Soanierana. Il est 15 heures, la cloche du temple sonne et une foule se presse de tous les côtés de l'édifice. Des *mpiandry* accompagnant des malades, mais aussi des riverains s'installent. Vingt-cinq femmes, dix hommes et trois enfants sont les malades traités lors de cet exorcisme, pour ce faire six *mpiandry* les entourent (deux hommes et quatre femmes). Les hommes se placent sur la gauche du temple, parmi eux, deux sont allongés au sol et trois sont extrêmement agités dont un qui est menotté aux chevilles. Cet homme se lève, tente de quitter le temple, parle à haute voix, rit ou interpelle les exorcistes ; puis il les imite en se mettant face à l'assemblée. Les femmes sont d'âges variés et gardent les yeux penchés sur leur Bible. Il est 17 heures lorsque la séance se termine, les *mpiandry* se changent pour certains, et ils prennent en charge les malades pour les reconduire vers leurs domiciles.

D'un autre côté, Benjamin le *rayamandreny* du *toby* d'Ambatomena n'est assisté que par une seule *mpiandry*, son épouse. Ils peuvent être soutenus en cas d'exorcismes difficiles par des

---

<sup>772</sup> Propos recueillis le 16 août 2011 à Soatsihadino.

<sup>773</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 27 septembre 2011 à Alakamisy Ambohimaha.

*mpiandry* résidant dans la proche commune rurale d'Alakamisy Ambohimaha<sup>774</sup>. Ils n'ont en charge que deux malades, présents depuis plusieurs années. En somme, les horaires et les séances de soin sont bien plus aléatoires. Le premier malade y est depuis neuf ans, il souffre de troubles mentaux et a été abandonné par sa famille. Il ne sort pas de sa chambre à l'étage du *toby* où résident Benjamin et sa famille. La seconde malade Fara, est âgée d'une trentaine d'années, elle réside à Ambatomena depuis le mois de mars 2011, et est originaire du hameau voisin d'Ambatolahimavo. Fara est devenue une résidente permanente, elle aide la famille aux champs et aux autres activités quotidiennes ; selon Benjamin : « elle peut travailler, mais son problème, c'est de parler »<sup>775</sup>.

Benjamin est né à Ambatomena en 1976. Il est l'arrière-petit-fils d'un disciple de Rainisoalambo que ce dernier aurait envoyé à Ambatomena afin qu'il crée le *toby* en 1913. Selon Benjamin, ce *toby* a été le deuxième ou le troisième créé après celui de Soatanàna. Dès lors, la famille de Benjamin s'est implanté dans le hameau où une partie de sa famille résidait déjà, jusqu'en 1972 où faute d'affluence au *toby*, la plupart des membres de la famille est repartie à Soatanàna. Dès lors, « le *asam-pifohazana* [« travail-du-réveil »] s'est arrêté mais l'église est restée »<sup>776</sup>. Seuls les parents de Benjamin restent à Ambatomena. Mais en 1983, Benjamin est tombé malade, et il commente cet épisode : « le *asam-pifohazana* s'est un peu endormi et en 1983, c'est là que Dieu m'a réveillé la première fois. Je n'étais pas en forme, j'étais malade. Quand j'ai été malade, c'était en fait un appel pour qu'on rouvre ici »<sup>777</sup>. La mère de Benjamin l'a emmené à Fianarantsoa, afin qu'il soit pris en charge au *toby* de Soatsihadino, où il a connu plusieurs rechutes. Une fois guéri, le jeune homme a commencé à préparer son ordination. Benjamin est ordonné *mpiandry* à Soatanàna en 1998, alors qu'il réside encore à Soatsihadino auprès d'Angèle. En 2001, il a interprété l'appel qu'il a reçu dans son intégralité : le bureau administratif de mouvement de Réveil a tenu une réunion à Alakamisy Ambohimaha à laquelle il a été convié : « ils m'ont dit de revenir : 'on veut rouvrir le *toby*', et je suis revenu et j'ai accepté parce que c'était l'appel »<sup>778</sup>. Benjamin a donc pris en charge le *toby* d'Ambatomena, et comme Angèle, il a revu les infrastructures en construisant une église en 2002 à la place de la chapelle datant de 1887, détruite par les ans. Benjamin a également prévu une pièce dans la maison où logent les malades pour accueillir les invités :

---

<sup>774</sup> Propos recueillis auprès du pasteur de la commune rurale et de Benjamin, le 27 septembre 2011 à Alakamisy Ambohimaha et Ambatomena.

<sup>775</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 27 septembre 2011 à Ambatomena.

<sup>776</sup> *Idem.*

<sup>777</sup> *Idem.*

<sup>778</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 27 septembre 2011 à Ambatomena.

« ici, c'est comme à Soatanàna, quand il y a des *vahiny* [« invités »] »<sup>779</sup>. Le *mpiandry* poursuit la comparaison avec le *tobilehibe* en mentionnant la présence d'une *trano firaketana* (« maison du trésor »), une petite construction à l'Est du hameau, comme il en existe une dans le village de Rainisoalambo.

#### 11.4. Des zones mixtes

##### *a. Acheter au marché ou cueillir en forêt ?*

Malgré la présence à Fianarantsoa de deux *toby* du mouvement de Réveil, de deux hôpitaux, de nombreux centres de santé et dispensaires, mais aussi de beaucoup de devins-guérisseurs pratiquant dans tous les quartiers de la ville, les vertus des plantes semblent loin et difficilement accessibles en contexte urbain par les malades sollicitant les guérisseurs. En effet, les devins-guérisseurs utilisent la phytothérapie dont la valeur des remèdes réside dans leur confection, bien sûr, mais surtout dans le lieu de la cueillette rituelle, désormais de plus en plus éloigné des centres urbains, ce qui impose un recours aux vendeurs de plantes médicinales des marchés de centre-ville dont les pratiques de cueillette ou d'achat des plantes auprès de grossistes, ne sont pas considérées comme fiables (Burguet et Legrip-Randriambelo, 2014, à paraître). Lors d'une cueillette, les devins-guérisseurs invoquent les esprits maîtres des lieux (ancestraux ou de la nature) et déposent une offrande (au pied d'un arbre, d'une source, d'une roche, etc.), souvent du rhum artisanal et des pièces de monnaie. Donné notent la différence d'efficacité des plantes selon leur mode de cueillette :

« la différence c'est que si les bois sont les mêmes, ce sont les *fomba* [« habitudes » ; « manières »] quand on les ramasse qui ne sont pas les mêmes. Par exemple, cette feuille [*il montre un arbuste*] même si c'est moi qui l'ai planté, ce n'est pas moi qui la fais pousser, mais c'est Andriamanitra. Tu dois t'agenouiller et prier, puis dire comment tu vas utiliser les feuilles. Tu dis : 'Andriamanitra, je vais utiliser cette *zavatra* [« chose »] pour faire ça. C'est Toi qui l'a fait pousser et c'est moi qui la prend'. Et tu pries par rapport à ta demande. Tu pries et tu dis : 'je vais soigner les gens avec' »<sup>780</sup>.

Jeannette, la gardienne de la source sacrée, note également cela à propos des *dadabe* : « ils savent qu'on a fait ceci, qu'on a fait cela. [...] par exemple, si on coupe cette feuille, mais qu'on ne prie pas et qu'après on utilise cette feuille, les *dadabe* disent : 'pourquoi vous n'avez pas prié, avant de l'utiliser ?' »<sup>781</sup>. Raveloñandro, quant à lui, explique pourquoi il collecte ses bois à proximité de la rivière où il a été immergé : « il y a des *lolo* [« esprits »] dans cette eau,

<sup>779</sup> *Idem.*

<sup>780</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 juin 2011 à Alakamisy Ambohimaha.

<sup>781</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 avril 2010 à proximité de la source.

hein ! C'est là qu'il y a les *hazo malaza* [« bois réputé »], c'est-à-dire que ces bois, ce sont des bois hérités [*lova*] datant de la période des Malgaches [*sous-entendu, précolonial*]. C'est ça les bois que j'utilise, et je les lime au fur et à mesure »<sup>782</sup>.

Les quartiers de Fianarantsoa abritent des marchés aux fruits et légumes, viandes et autres biens de subsistances. Les plus importants proposent aussi des vêtements, des accessoires de mode, des ustensiles culinaires et des plantes ou bois médicinaux. Henri Dubois écrit à propos des marchés betsileo : « on ne se place pas au hasard » (1938 : 611) ; il note également dès le début du XX<sup>ème</sup> siècle, la vente à l'étal de « bois pour remèdes livrés par petits paquets » (*Ibid.* : 612). Le principal marché fianarois quotidien, constitué de pavillons et d'étals situé à Anjoma, quartier administratif et commerçant des hauteurs de la ville, prend une grande ampleur et paralyse la zone le mardi et le vendredi, avec l'arrivée de marchands des communes rurales environnantes. Le nom du quartier est fondé sur le jour historique de marché qu'était le vendredi, littéralement *zoma*. La monumentale monographie des Betsileo d'Henri Dubois évoque de nombreux toponymes de la région issus des jours des marchés<sup>783</sup> qui s'y tenaient (1938 : 607), notons par exemple les communes de Talata Ampano (formé à partir de *talata* : « mardi ») ou Alakamisy Itenina (formé à partir d'*alakamisy* : « jeudi ») au Sud de Fianarantsoa ou Alakamisy Ambohimaha au Nord. Le second marché, uniquement constitué d'étals, est dans le quartier commerçant et résidentiel d'Antarandolo, il propose les mêmes services à moindre échelle. Ce marché fonctionne le mercredi et le jeudi, ce qui coupe à la circulation l'artère principale du quartier. Ces deux grands points de vente urbains sont organisés par corporation, ils se trouvent aux extrémités de la ville.

L'ethnographie développée ici s'attarde sur la corporation des herboristes d'Anjoma. Le Zoma de Fianarantsoa joue un rôle de centralisation des villages alentours et des différents quartiers de la communauté urbaine les jours de marché, spécialement le vendredi, mais est également le théâtre de mouvements sociaux dus à la fois à sa capacité de rassemblement et à sa proximité avec les établissements administratifs. Le Zoma a été particulièrement investi lors des grandes grèves des collégiens entre 1971 et 1972, époque de la politique éducative de malgachisation. Le Zoma et les marchés urbains en général, « principaux lieux de rencontre de la population dans un cadre extra-familial sont depuis le XVIII<sup>ème</sup> siècle des foyers où se discutent les affaires publiques » (Raison-Jourde, 2011 : 229). Du reste, avant d'être appelés

---

<sup>782</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 29 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazengy.

<sup>783</sup> Les marchés « commencèrent même dans l'isolement et ce n'est que plus tard que des cases se groupèrent autour de l'emplacement pour donner naissance à des villages » (Dubois, 1938 : 607).

*tsena*, les marchés existaient sous le nom de *fihaonana*, qui « signifie à la fois la rencontre et le lieu où l'on se rencontre, idée qui se retrouve aussi dans *mitsena*, aller à la rencontre de quelqu'un, mot construit à partir de la racine *tsena* » (Rajaonah et Bois, 2007 : 10).

Les vendeurs de plantes sont présents quotidiennement à Anjoma. La corporation des herboristes compte quatre étals permanents. L'agencement de cette partie du marché présente une différence par rapport aux autres corporations alimentaires et d'accessoires, les étals ne sont pas alignés mais positionnés en cercle. Ils sont répartis en deux groupes et placés en demi-cercles qui se font face et créent ainsi un espace investi par toutes les familles de vendeurs où les stocks sont entreposés. Il est fréquent que les différents marchands vendent mutuellement des plantes lorsque l'un d'eux est en rupture de stock. Il ne s'agit pas d'un échange, puisque la plante vendue ne sera pas restituée mais la recette de la vente sera partagée. Les herboristes des deux points de vente d'Anjoma et d'Antarandolo, *a contrario*, ne travaillent pas ensemble ; ils peuvent acheter des éléments manquants à leur étal, mais leur collaboration s'arrête là. Les herboristes d'Anjoma proposent bien sûr des plantes et des bois mais aussi d'autres éléments entrant dans la confection de charmes comme les perles de verre ou de plastique, des pièces en argent ou des éléments marins (étoile de mer ou coquillage). Les perles de verre réputées plus chargées en efficacité magico-religieuse, proviennent de Majunga où une famille puissante est spécialisée dans leur fabrication ; les perles de plastique sont quant à elles, façonnées dans une usine de Tananarive, considérée comme une manufacture dépourvue d'efficacité symbolique. Mais les perles de verre sont aussi en vente chez des vendeurs d'accessoires de mode, une autre corporation située dans les pavillons. Les perles représentent les plantes : chaque couleur et motif sont significatifs. Les plantes ont des vertus différentes selon qu'elles sont masculines ou féminines, ce qui existe également pour les perles : la forme allongée évoque le masculin et l'arrondie, le féminin<sup>784</sup>.

Les vendeurs de plantes traitent avec divers fournisseurs, du grossiste travaillant à l'échelle nationale au petit glaneur des campagnes environnantes. Les premiers viennent généralement de la capitale fournissant des produits régionaux de Majunga ou du quart sud-est de l'île, éminemment réputé pour la puissance de ses plantes et de ses guérisseurs. Les herboristes du marché principal de Fianarantsoa sont fournis par trois grossistes qui proposent, des stocks de plantes et de bois en gros qu'ils ramènent d'*ambany* (« en bas » qui désigne la région sud-est), les étoiles de mer proviennent de Tuléar (région sud-ouest) et les perles de Majunga (région

---

<sup>784</sup> Propos recueillis auprès de Julienne le 7 mars 2010 à Ambodirano.

nord-ouest)<sup>785</sup>. Ils couvrent l'île à l'échelle nationale et livrent le mardi et/ou le vendredi à Fianarantsoa. La question du respect de l'ordonnance rituelle par les grossistes se pose. La réalité d'une cueillette ritualisée opérée et mise en avant dans le discours des devins-guérisseurs, reste en suspens au marché car les acteurs de la vente ne peuvent fournir aucune garantie du respect ou non des observances rituelles, même si ces derniers assurent la gageure de leur produit et le lieu privilégié de la cueillette. Les vendeurs favorisent les petits cueilleurs de proximité pour les plantes qui poussent dans la province de Fianarantsoa et achètent aux grossistes uniquement les produits introuvables dans la région. Ces cueilleurs peuvent être distingués selon deux catégories : les cueilleurs propriétaires terriens qui cultivent des plantes ou qui possèdent une zone forestière ; et les glaneurs qui récoltent des plantes en forêt et qui les vendent aux herboristes du marché pour vivre. Dans ce cas aussi, le problème de la technique de cueillette reste entier. Souvent ces petits vendeurs proposent des plantes pour gagner un peu d'argent, mais n'ont pas les connaissances nécessaires en matière de prière de cueillette ni même le savoir des lieux sacrés ou souillés. Les vendeurs du marché d'Anjoma, dont Tina et Jeanne, récoltent certaines plantes eux-mêmes dans les environs d'Andriamboasary<sup>786</sup>, au Nord de Fianarantsoa ; elles réservent une plage horaire le dimanche pour se consacrer à cette activité<sup>787</sup>. Ce procédé rituel est une demande de bénédiction des entités pour exploiter les objets de la nature. La cueillette s'accompagne donc de certaines prescriptions qui sont à la fois temporelles et spatiales ainsi que des interdits. Ainsi, la plante est dotée d'une charge efficace si et seulement si le cueilleur la récolte selon ces recommandations. Cet objet de puissance, à l'état de récolte, va accéder à un niveau de sacralité supérieure lorsqu'elle sera intégrée aux autres constituants du charme dont l'ensemble fait sens en tant qu'objet-discours, entendu au sens de Philippe Beaujard (2009a). Prenons l'exemple des paroles prononcées par Raveloñandro lors du soin d'un malade nommé Ravelo :

« on est content de vous avoir, vous les *zanahary* [« dieux » ; « esprits »] [...] Les soins c'est à vous, les ancêtres, de les faire ! Mais Raveloñandro<sup>788</sup>, il ne sait rien, hein... c'est vous qui lui apprenez ! Allez, soignez Ravelo dès maintenant, après que vous ayez bu votre *toaka* [« rhum artisanal »] et mangé votre viande. Soignez sa maladie [il verse de l'eau sur le papier qui contient les plantes et bois en poudre]. C'est sacré par Andriananahary »<sup>789</sup>.

<sup>785</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 22 août 2011 à Imandry.

<sup>786</sup> C'est également dans cette localité que RaJean-Pierre fait la cueillette des plantes qu'il utilise dans sa salle de soin.

<sup>787</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 10 février 2009 à Anjoma.

<sup>788</sup> Le devin-guérisseur parle de lui-même.

<sup>789</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 28 juin 2011 à Ambalatambifa Mahazengy.



Par ailleurs, les plantes achetées sur les étals des marchés sont en partie prescrites par des devins-guérisseurs qui ne pratiquent pas la cueillette ou qui ne disposent plus de réserve, comme c'est le cas de Thérèse qui envoie régulièrement son époux ou une de ses filles se fournir au marché d'Anjoma<sup>790</sup>, ou encore de Berthine qui travaille régulièrement avec Jeanne et Tina, dont la devin-guérisseuse vante la diversité du stock<sup>791</sup>. Le malade se voit alors rédiger une ordonnance sur un morceau de papier par le guérisseur, qu'il remet aux vendeurs du marché pour obtenir ce dont il a besoin. Il arrive que des devins-guérisseurs suspicieux quant aux connaissances phytothérapeutiques des vendeurs, demandent à ce qu'ils paraphent et signent l'ordonnance du malade, afin d'effectuer un contrôle. Jeanne remarque :

« les *mpitaiza* montent à Anjoma si on se trompe de *fanafody* [« remèdes »], et ils disent : 'pourquoi vous donnez ça aux gens ? S'ils viennent ici c'est parce qu'ils ont une maladie !'. C'est pour ça qu'on a besoin qu'on a besoin de l'ordonnance [*taratasy lisitra*, « lettre liste »] et de notre nom. Par exemple, s'ils achètent chez moi, ils l'écrivent »<sup>792</sup>.

Les devins-guérisseurs et les vendeurs mettent en place des stratégies de repositionnement des responsabilités avec les ordonnances à contresigner. D'autres clients des marchés qui ne consultent pas de devin-guérisseur au préalable, exposent leur cas aux herboristes, comme lors d'une consultation. Enfin, des personnes ayant acquis des connaissances issues du savoir populaire achètent les remèdes nécessaires et procèdent à une automédication.

La réputation des marchés de Fianarantsoa repose à la fois sur l'efficacité et la propreté des plantes commercialisées. Des devins-guérisseurs (et des vendeurs concurrents) racontent comment certains vendeurs collectent les plantes : une femme cueille et laisse son jeune enfant déféquer à proximité des plantes, elle s'en occupe puis reprend sa cueillette sans aucune précaution d'hygiène ce qui souille indéniablement les plantes. Ou encore, le second marché aux plantes médicinales d'Antarandolo se trouve à côté de bacs à ordures municipaux et des vendeurs de métaux de récupération, cet emplacement est intolérable pour des devins-guérisseurs à la recherche de plantes chargées de *hasina*. Seul RaJean-Pierre m'a dit y acheter un bois précis : l'*ambilagiña* recouvert de lichen (*dikena*) à condition de le cuire très longuement<sup>793</sup>. Quelques jours plus tard, le devin-guérisseur complète son propos : « on ne fait pas acheter les *fanafody* [« remèdes »], sinon les gens vont donner les mauvais remèdes »<sup>794</sup>. Raveloñandro commente :

---

<sup>790</sup> Propos recueillis le 10 mai 2007 à Anjaninoro, Fianarantsoa.

<sup>791</sup> Propos recueillis le 13 février 2009 à Ampasambazaha.

<sup>792</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 22 août 2011 à Imandry.

<sup>793</sup> Propos recueillis le 6 juin 2011 à Ambalavato.

<sup>794</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 8 juin 2011 à Ambalavato.

« il y a des gens qui amène des bois et qui les vendent à Anjoma, et c'est là qu'on peut faire une commande. [...] Il y a aussi des *mpivavokazo* [« vendeur de bois »] mais ce n'est pas clair parce qu'il peut y avoir de l'huile de cochon. Il y a aussi une femme d'habitude qui vend des bois, mais là où elle les prend, elle a fait des choses pas convenables, et après les bois deviennent *ota* [« transgressés »] »<sup>795</sup>.

La propriétaire de l'étal voisin de celui de Tina, note qu'au début de la pratique de son activité, elle priait avant chaque collecte mais insiste aujourd'hui sur son abandon des rituels de cueillette au profit des devins-guérisseurs. Elle pense qu'ils sont plus à même de maintenir le *hasina* d'une plante, sa sacralité, essentielle à son efficacité. La vendeuse remarque également que les devins-guérisseurs prient quoi qu'il arrive et que les « plantes seront souvent mélangées pour obtenir le bon charme »<sup>796</sup>, ces prières spécifiques incombent alors uniquement aux guérisseurs. Les plantes sacrées manipulées véhiculent alors d'autres enjeux quand elles se trouvent sur un étal de marché urbain. Les enjeux commerciaux sont amplifiés ; l'objet sacré extrait de son espace chargé en puissance et dépourvu d'observance rituelle est désacralisé et devient un objet économique. Les réseaux commerciaux de grossistes en plantes médicinales et leur *objet cultivé désacralisé* jouxtent les devins-guérisseurs et leur *objet naturel sacré* (Burguet et Legrip-Randriambelo, 2014, à paraître).

### ***b. Toby : des espaces d'accueil à la salle de prière***

Les *toby* sont également des zones mixtes. Ils sont à mi-chemin entre un lieu présentant des similarités avec les églises luthériennes où sont pratiqués les exorcismes et les salles de soin et/ou d'accueil qui renvoient plutôt aux codes d'un dispensaire. La particularité des *toby* est dans la fréquence régulière des exorcismes, en effet, « le processus de production et de 'soin' de l'influence diabolique se structure à la fois dans le temps bref du rite et dans la répétition des exorcismes », comme le remarque Adelina Talamonti à propos des exorcismes catholiques italiens (2008 : 64). Les *rayamandreny* des camps d'accueil des malades du mouvement de Réveil ainsi que des pasteurs de la paroisse référentes insistent sur l'aspect hospitalier des *toby*, à la fois dans l'agencement des bâtiments où résident les malades mais aussi dans les tournées mensuelles du docteur Lala, le médecin du dispensaire luthérien, et surtout dans le rythme des séances de soins. Le pasteur Ralaimavo remarque que

« il y a des gens qui vont des va-et-vient ici, et c'est possible qu'il y ait des maladies transmissibles. Elle [*docteur Lala*] donne aussi les médicaments pour dormir, *fanafody*

---

<sup>795</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 26 avril 2010 à Ambalatambiña Mahazengy.

<sup>796</sup> *Idem.*

*fampatoriana*, parce que souvent les gens en ont besoin ici. Et c'est ça, l'image des soins et la vie ici »<sup>797</sup>.

Les responsables entendent ainsi guérir en rythmant les représentations biomédicales et les prises de médicaments chimiques (*fanafody vazaha*, « médicaments étrangers »), mais proposent aussi en filigrane, une dynamique religieuse, dans les soins comme dans les tentatives de conversion. En ce sens, le pasteur de la paroisse de Soatsihadino, Ralaimavo, justifie l'affluence au *toby* par cette position intermédiaire entre guérison religieuse et biomédecine : « ils n'ont plus de solutions dans les hôpitaux et chez les docteurs. Ils n'ont plus de solutions dans les autres endroits, enfin... peut-être qu'ils ont des solutions, mais après la maladie revient. Alors, ils sont emmenés au *toby* »<sup>798</sup>. Le pasteur poursuit avec l'exemple d'une jeune femme de 21 ans, résidente du *toby* décédée quelques jours auparavant. La jeune fille, dont l'enterrement a eu lieu à la fin avril 2010, avait été hospitalisée à Fianarantsoa où un cancer incurable lui avait été diagnostiqué. Le jour de la messe dite en son nom au temple de Soatsihadino a valu un événement rare : la fermeture du *toby*. En effet, tous les *mpiandry* et les malades dans la possibilité de se déplacer se sont rendus à la cérémonie<sup>799</sup>.

Le pasteur Ralaimavo commente :

« le docteur a déjà dit qu'elle avait un cancer, il n'y a plus de solution, *tsy misy fanafody* [« il n'y a pas de remèdes »]. Elle a habité dans le *toby* pendant deux mois, mais il y avait toujours des demandes de soins pour elle, par la prière. On a fait l'occupation *ara-panahy* [« moyen-de-satisfaire- l'esprit »] et des prières, pour qu'elle ait de la confiance jusqu'à sa mort. Et c'est comme ça. Elle était vraiment malade et on combat pour son salut, *famonjena* »<sup>800</sup>.

Le pasteur mentionne des malades traités en soins ambulatoires, ces patients souffrent de troubles mentaux (*aditsaina*) et résident à Fianarantsoa, ce qui permet ce type de prise en charge. Ces malades

« viennent un peu ici pour prier, pour prendre de la force, *mankahery*. Quelque fois c'est un problème dans la vie. Mais la façon dont on s'occupe d'eux reste la même chose. Que ce soit *démoniaque*, ou une maladie du corps ou une maladie mentale, *adi-tsaina* [« combat-esprit » ; « stress »], la base c'est les paroles de Andriamanitra. On prêche. On impose les mains. On leur donne de l'amour. Et c'est ça aussi la plus grande base ici qui s'ajoute aux prières et à l'imposition des mains. C'est la façon dont on leur donne de l'amour, et c'est ça qui permet de soigner beaucoup de gens. Et on essaye de montrer cet amour comme si on était une famille. Et les personnes reprennent vite des forces ».

---

<sup>797</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 1<sup>er</sup> mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>798</sup> *Idem*.

<sup>799</sup> Observation du 30 avril 2010 à Soatsihadino.

<sup>800</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 1<sup>er</sup> mai 2010 à Soatsihadino.

D'autre part, le père jésuite et anthropologue François Noiret<sup>801</sup> qui a été enseignant à la faculté de théologie protestante de Fianarantsoa dans le quartier abritant le dispensaire luthérien à Ivory, remarque qu'à cette occasion, un couple de pasteur lui a proposé de se rendre au *toby* de Soanierana. Il précise que son arrivée dans le centre de soin protestant a été mal reçue par les malades qui y ont vu une inspection, un contrôle des Catholiques pris en charge par le *toby*. Les malades catholiques ont eu peur d'être réprimandés pour leurs choix thérapeutiques, en dehors de leur croyance catholique pour se déporter vers l'exorcisme protestant. François Noiret me relate le récit d'une femme catholique de sa connaissance. Elle est l'épouse d'un protestant alcoolique et n'a pas trouvé d'autres issues que de conduire son mari dans un *toby* du mouvement de Réveil (en l'occurrence, celui du *tobilehibe* d'Ankaramalaza). En tant que catholique, l'épouse a demandé au père Noiret de lui donner la bénédiction catholique et ainsi l'autorisation de se rendre dans une salle de prière protestante, pourtant, à son retour, elle a entamé la formation de berger et a, depuis, été ordonnée *mpiandry*.

### **Conclusion**

Pour conclure ce chapitre, retenons le point focal qui vise à saisir les mécanismes qui permettent aux divers guérisseurs d'occuper légitimement et de mobiliser l'espace religieux. Les devins-guérisseurs peuvent utiliser plusieurs biais leur permettant de justifier leur pratique et le lieu choisi pour cela. Le biais principal est celui de la proximité ancestrale par le recours à des esprits ancestraux familiaux, dont le tombeau jouxte le domicile du soignant. L'exemple des choix thérapeutiques de Noro nous a démontré comment cette proximité locale permet de distinguer certains guérisseurs des autres. C'est par ce réancrage dans le territoire et l'histoire betsileo que Julienne se positionne afin d'accepter et de faire accepter sa transe de possession par des esprits parfois non-régionaux. De plus, l'histoire du mouvement de Réveil et l'usage des temples ancestraux nous permettent de postuler cette idée dans la pratique luthérienne du *fifohazana* dans le recours à des figures historiques betsileo, ainsi qu'à des édifices religieux ancestraux, c'est-à-dire, érigé dans le village ancestral par les ancêtres familiaux.

Dès lors, c'est posée la question des usages des espaces de soin par les malades. D'une part, ils fréquentent des espaces sacrés dans la nature ou transposés chez des devins-guérisseurs qui

---

<sup>801</sup> Communication personnelle de François Noiret, le 15 février 2010 à Mahamanina, que je remercie ici.

les personnalisent, ou encore reçoivent à leur domicile des guérisseurs et/ou des exorcistes du mouvement de Réveil. D'autre part, la biomédecine, les dispensaires et les centres de santé de base ne présentent aucun élément personnalisé dans lesquels les malades peuvent retrouver leur *betsileoité* ou leur besoin d'un recours religio-thérapeutique. Ces deux types d'espaces, public ou privé, font également face à ce que nous qualifions de zones mixtes, à l'instar des étals des herboristes-conseillers des marchés urbains aux plantes médicinales ou les salles de soin des *toby*. Les espaces de soin collectifs et anonymes peuvent être mobilisés partiellement par les camps d'accueil du *fifohazana* en milieu urbain, dont la maison des rencontres (*trano fihaonana*) est à la fois un espace d'accueil œcuménique et une salle de prière et d'exorcisme protestant. Pour cela, les responsables du *toby* de Soatsihadino, dont le pasteur Ralaimavo, s'accordent à dire que « les genres de personnes que Jésus amène ici ont des maladies très variées. Les gens ont fait beaucoup de choses avant [*sous-entendu, des itinéraires de soin complexes*] »<sup>802</sup>.

---

<sup>802</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 1<sup>er</sup> mai 2010 à Soatsihadino.

## **Chapitre 12. La dimension déterritorialisée des rituels de guérison**

### ***Introduction***

Certains devins-guérisseurs et/ou malades agissent selon un procédé inverse au recours à la proximité géographique, afin de pratiquer des rituels de guérison déterritorialisés. Cette dimension déterritorialisée est-elle optée par défaut, par des malades résidant loin de leur terre des ancêtres (*tanindrazana*) ? Ou bien par accès à un lieu de culte réputé ? Certains devins-guérisseurs ont des obligations rituelles imposées par leurs esprits privilégiés qui les conduisent à organiser des déplacements réguliers. Dans ce cas, leurs patients sont également contraints de suivre la volonté de l'esprit s'ils souhaitent poursuivre le processus engagé. Des auteurs ont déjà réfléchi à ses situations propres au pluralisme thérapeutique comme à Madagascar, mais aussi dans les sociétés créoles, telles que les a étudiées Jean Benoist (1996b, 2007). L'intérêt de ce chapitre sera donc de mettre en lumière le pluralisme médical et ses contraintes culturelles actualisés par des modèles plus récents.

Nous questionnerons donc les reformulations des cultes locaux au regard du christianisme dans une acception syncrétique, ou plutôt cumulative et parfois opportuniste. Ces juxtapositions mobilisent à la fois des ententes communes, mais aussi des négociations et gestions de compromis avec les esprits. Il est également question de l'inclusion à un réseau d'esprits ancestraux familiaux des esprits non-malgachophones, présentant des qualités et compétences différentes des esprits locaux. Le recours à ces esprits engage les guérisseurs et leurs patients à gérer une plurilocalisation des pratiques, prenant ainsi en compte des géographies culturelles des lieux de culte. Ce point s'étend au-delà des côtes de l'île puisque nous verrons comment les pratiques du mouvement de Réveil sont diffusées et adaptées au contexte de l'église FPMA (*Fiangonana protestant malagasy andafy*, « Église protestante malgache à l'étranger ») de Vaulx-en-Velin en banlieue lyonnaise.

### **12.1. Une reformulation des cultes locaux au prisme de l'expansion transnationale des Églises**

#### ***a. Être devin-guérisseur et chrétien***

Les autels domestiques de nombreux devins-guérisseurs sont ornés, en plus des offrandes faites aux esprits ancestraux et souvent, des portraits des anciens rois, d'une iconographie chrétienne, de statuette de la Vierge Marie, de crucifix ou encore de toutes sortes de médailles ou d'ouvrages liturgiques. La Bible peut être utilisée suivant les mêmes procédés

que la parole ancestrale (Blanchy, 2006a : 42). Les différentes options de demandes de guérison religieuse se rejoignent ainsi, selon les demandes de juxtapositions des pratiques formulées par les malades. De nombreux devins-guérisseurs (dont Thérèse, RaGodel et Donné) mettent alors, en avant ou non leur appartenance au christianisme selon le discours tenu par le malade reçu en première consultation. RaGodel a un tableau représentant la Vierge Marie ainsi qu'une statue posée sur son bureau, il commente son adhésion au catholicisme et joue la provocation en désignant la statue : « voilà ma gonzesse que j'aime bien ! »<sup>803</sup>. Des éléments rituels comme l'encens, posent également la question d'une ambiguïté entre son utilisation par les *ombiasa*, par les possédés *tromba* et par les prêtres chrétiens. Les réactions physiques à l'usage de l'encens, comme l'irruption d'une possession *bilo* chez RaJean-Pierre (cf. chap.3.1.d) ou chez Clairette (Fiéloux et Lombard, 1991) créent des associations thématiques et donc, des incompréhensions (Lefèvre, 2007 : 178).

L'insistance des *devins-guérisseurs* quant à leur appartenance au catholicisme, prouvée par l'imagerie déployée dans leur domicile et appuyée dans leur discours, est une gageure, une marque de confiance pour leurs patients, signifiant leur volonté de faire uniquement le bien, ce qui sous-entend : contrairement aux *ombiasa* non-christianisés qui auraient recours à la sorcellerie. C'est le discours que tient Marina sur Julienne :

« les *ombiasa* préparent des choses bonnes et des mauvaises à la fois. Mais c'est-à-dire, tu sais, tu y es allée seulement par confiance, mais tu n'es pas sûre du tout, hein ! Sauf peut-être quand les *ombiasa* sont des chrétiens. Peut-être qu'on peut se fier à eux, hein, mais les autres, non ! Quelquefois, ils ont trouvé que tu as du mauvais sort et qu'il faut changer ça, mais ils changent en pire ! Plus pire encore qu'avant, tu peux être folle ou je ne sais pas, morte, tout de suite ! »<sup>804</sup>.

Autrement dit, la foi catholique *serait* une barrière aux pratiques sorcellaires, à la fabrication de mauvais sorts. Ceci serait dû à la « morale chrétienne » et à la présence du dieu chrétien au sein même de leurs pratiques. Ces transformations de l'iconographie sacrée confèrent une adhésion ostentatoire au discours chrétien lors des visites effectuées par les curés ou les pasteurs (comme nous savons que c'est le cas chez Thérèse, Julienne ou Raveloñandro). Ces derniers ont l'habitude de se rendre chez les devins-guérisseurs par surprise afin de « recenser » les « vrais » catholiques et de vérifier l'implantation d'un catholicisme assaini de toute autre pratique qualifiée d'animiste ou de païenne par ces-mêmes religieux. Florent est diacre à la paroisse d'Antamponjina, il remarque la difficulté de glaner des informations car

---

<sup>803</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 6 mai 2010 à Andavallée.

<sup>804</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 7 avril 2010 à Mangarivotra.

« il faut régler cette question. Ils [*les paroissiens*] parlent des ancêtres entre eux, mais pas aux curés ou aux responsables de la paroisse ! »<sup>805</sup>. Il poursuit : « leur Dieu, c'est un Dieu mauvais, bon... il peut guérir mais bon... il peut tuer ! »<sup>806</sup>. La présence d'imageries chrétiennes permet de masquer l'autel des ancêtres aux représentants de l'Église. Cette autocensure dissimule ainsi la visibilité du culte des ancêtres aux représentants des Églises qui attendent des croyants fréquentant leur paroisse, la présence d'images pieuses à leur domicile. Ils accordent, selon les catéchismes « anciens », divers rôles didactiques à ces images : un processus favorisant la « mémorisation », une implication des « spectateur[s] dans l'observance des commandements » et l'inscription « dans un passé commun » qui « permet l'appropriation d'un patrimoine partagé » (Saint-Martin, 2000 : 70). Un tel modèle dit « ancien » est préféré par les religieux catholiques en pays Betsileo, car il privilégie une approche visuelle de la religiosité (Legrip, 2010 : 193-194). En somme, l'iconographie chrétienne comme représentation intégrée au *zoro firarazana* ou comme ornement décoratif déchargé de sens religieux, ne répond pas à un réel souci d'orthodoxie mais vise à accentuer ou démontrer l'acceptation du christianisme, que cette dernière soit motivée par la foi ou par la nécessité (économique et/ou sociale) d'une intégration à la communauté chrétienne. Il faut bien sûr penser l'analyse plus loin qu'en termes d'une simple dichotomie entre opportunisme ou réelles intentions conduites par la foi qui s'avèrerait naïve et incomplète. Ainsi les intérêts de chacun peuvent être comblés. Les images pieuses ajoutent des valeurs de « modernité » attribuées au christianisme par certains malades recherchant un devin-guérisseur christianisé.

L'adhésion au christianisme est néanmoins considérée comme un principe de revendication d'une ethnicité localisée par la mutualisation des représentations imagées des esprits et des grandes figures du catholicisme, dans un espace sacré commun. À propos des apparitions mariales d'Anosivolakely, au Nord de Tananarive, Sophie Blanchy remarque :

« il faut replacer ces événements non seulement dans l'histoire du christianisme à Madagascar, mais aussi dans celle des cultes ancestraux afin d'en apprécier la nouveauté et la signification. La rupture opérée par l'introduction du christianisme a ouvert un espace sans cesse parcouru par les va-et-vient d'une double pratique, espace susceptible d'être habité par de nouvelles représentations du divin » (2010 : 137).

Cet espace liminaire est investi par Donné lorsqu'il évoque ses initiations rituelles :

« il n'y avait que les *dadabe* qui m'ont couronné. Ils ont chanté des chansons chrétiennes. C'est pour ça que je te dis que ce qu'on fait ici, ce n'est pas pareil lorsqu'on prie. Mais avec eux, c'est vraiment comme si Dieu était vraiment en face de toi. Il y avait les

<sup>805</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 9 mars 2009 à Antamponjina.

<sup>806</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 9 mars 2009 à Antamponjina.



*andriambavirano*, les *andriana* [« esprits de la noblesse »] qui chantaient, et ils chantaient vraiment très bien ! Demande-leur ! »<sup>807</sup>.

En somme, « la modernité est [...] une réalité, mais formulée à sa manière pour chaque religion, selon ce qui apparaît à ses adeptes comme relevant de l'évolution historique et de l'adaptation (ou la résistance) à un contexte global » (Obadia, 2004 : 10). L'adhésion à cette modernité est ainsi également une possibilité d'intégrer la mondialisation tout en la contestant, dans une recherche de stabilité sociale et religieuse.

Comme Thérèse, Barthélémy et sa femme sont catholiques et souhaitent cumuler un traitement chrétien avec celui de la devin-guérisseuse. Barthélémy, avec le concours de Thérèse, reçoit, chez cette dernière, des visites hebdomadaires de Florent ou du père Pascal, le diacre et le prêtre de l'église catholique voisine du quartier d'Antamponjina. Thérèse remarque sur l'ajustement des deux traitements : « on doit le faire vomir avant que le diacre vienne. Le mal doit sortir avant que la communion n'entre »<sup>808</sup>. Thérèse ne pratique aucun soin lorsque Florent ou le père Pascal sont à son domicile, elle n'est jamais à l'origine de leurs déplacements, mais si le malade les demande, cela lui convient : « je suis très croyante »<sup>809</sup>, dit-elle. Florent connaît Barthélémy, il assure que le baptême du malade lui permet de recevoir le sacrement chrétien. Il tolère les soins de la devin-guérisseuse car « elle a un don spécial. C'est la possession qui est interdite. Là, on accepte pour la foi du malade et aussi pour la foi chrétienne de Thérèse ». Cependant, lorsque Florent détaille les compétences de Thérèse, il ne mentionne que la pratique de massages<sup>810</sup>. Cet exemple présente l'ambiguïté d'une cumulation des pratiques dans une opposition manifeste.

À l'instar de Thérèse et ses ajouts catholiques, des devins-guérisseurs cumulent leur activité avec des pratiques protestantes. Le discours de l'Église protestante à l'encontre des devins-guérisseurs fait que ces cas sont moins fréquents. Seth Rasolondraibe postule même l'impossibilité pour un *ombiasa* de justifier un tel syncrétisme, il énonce que « leur capacité de communiquer avec le monde des esprits est un don de Dieu. Un ancien *Ombiasa* raconte qu'à chaque consultation, pour rassurer ses clients chrétiens, il laissait une Bible sur sa table et il invoquait le Dieu des chrétiens avant d'invoquer les esprits qu'il servait » (2010 : 67-68). L'auteur pose sur les pratiques de ceux qu'il appelle des « pasteurs *ombiasa* », le regard d'un pasteur luthérien. Mes données ethnographiques rapportent un rapport plus complexe et

---

<sup>807</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 mai 2010 à Antsahamasina.

<sup>808</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 8 février 2009 à Anjaninoro, Fianarantsoa.

<sup>809</sup> *Idem*.

<sup>810</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 9 février 2009 à Antamponjina

sinueux que celui décrit ci-avant. RaGilles est devin-guérisseur, assume sa position de *mpamosavy* (« sorcier ») et il est également catéchiste au temple du quartier d'Ampitakely. « Moi, je suis un *fifohazana* »<sup>811</sup>, dit-il. RaGilles entreprend de me présenter ces éléments rituels, il possède de nombreuses variétés de plantes et bois, un *mpanjakabetany* (« bâton rituel »), un collier de perles de verre, une Bible et de nombreux ouvrages illustrés de catéchèse. Ces illustrés ont également été présentés par une guérisseuse de Tuléar, il est possible de les interpréter comme une traduction de « ses activités en langage chrétien » plutôt que comme une affirmation de correspondances (Mouzard et Gueunier, 2009 : 297). RaGilles commente l'élément qu'il utilise systématiquement : « c'est ça le livre [*la Bible*] que je regarde, c'est ça le *doany* »<sup>812</sup>. Dans ce cas, la confusion de RaGilles est significative de ses pratiques. Il ne les fait pas correspondre mais les associe, des temps liminaires se créent entre ses fonctions de catéchiste et ses activités de devin-guérisseur, ce qui reflète également les compromis souhaités par certains de ses patients.

#### ***b. Négociations et compromis avec les ancêtres***

Des compromis avec les esprits sont nécessaires. La communication naturelle et quotidienne avec les entités, due à leur présence parmi les vivants, est un élément à prendre en compte pour comprendre la flexibilité du système symbolique. Cette cohabitation sur la terre des ancêtres (*tanindrazana*) et l'instauration d'un dialogue entre les ancêtres familiaux et leurs descendants est un facteur majeur des négociations aboutissant à des inflexions sur le système symbolique. Une théorie de la sélection/acceptation/rejet est à l'œuvre entre les vivants (descendants ou devins-guérisseurs) et les esprits. Ces derniers étant les propriétaires initiaux de la terre, pour en disposer, les agriculteurs doivent négocier avec eux par le moyen de *saotsa*, des demandes et des remerciements. Aux esprits de la nature se greffent alors les premiers ancêtres familiaux qui accèdent eux aussi au statut de *tompontany*, « maître-de-la-terre », c'est-à-dire, d'« ayants droit » (Berger, 2006 : 132). Paul Ottino note que « les liens qui, en attachant les hommes à leurs ancêtres et au sol, produisent cette sorte d'ancestralisation de la terre est parfaitement exprimée dans le concept de *tompom-tany* » (1998 : 16). Les Hommes établissent une relation contractuelle avec les esprits, basée sur le respect mutuel : les esprits permettent que la terre produise et les descendants appliquent les interdits (*fady*) et autres ordonnances culturelles qui sont imposés par eux. Paul Ottino n'y voit

---

<sup>811</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 mai 2010 à Ampitakely, Fianarantsoa.

<sup>812</sup> *Idem*.

pas une marque de respect, mais un « caractère englobant » : « les humains ‘possèdent’ les ancêtres, la terre, le cadavre, etc., ils sont possédés et dominés par eux, la possession étant [...] les rêves [...]. Cette asymétrie est réversible : alternativement, suivant les circonstances, les uns prennent priorité et possèdent et dominent les autres » (*Ibid.* : 540). Les esprits deviennent alors eux-mêmes des agents partiels du changement. Ils tolèrent le changement (agricole, économique, religieux, etc.) dans la continuité ; des adaptations sont possibles tant que la base dite « traditionnelle » persiste. Ce sont des tentatives de conservation des principes stricts, dans des pratiques changeantes liées au contexte des exigences économiques (le coût de la vie quotidienne familiale et religieuse : les fluctuations du prix du riz au kilo ou le coût des sacrifices). Les prières aux esprits sont perçues comme des demandes, des négociations, ce qui diffère de la prière catholique qui prône l’« adoration », sans possibilité d’arrangements. Françoise Raison-Jourde mentionne la prière comme une « relation contractuelle mise en place dans un but précis » et cite le père Finaz, un missionnaire français ayant vécu à Fianarantsoa :

« demander quelques faveurs à la Divinité mais non proprement lui rendre hommage. Vous dites à un individu : ‘viens à la prière’ et il vous répond : ‘prier quoi ?’, c’est-à-dire ‘je n’ai rien à demander à Zanahary ; maintenant je n’ai besoin de rien’ » (1991 : 79-80).

Mais selon François, les riziculteurs betsileo demandent aussi une bonne récolte dans leurs prières catholiques, adressées à la Vierge Marie ou aux Saints, qu’il amalgame aux ancêtres<sup>813</sup>. Après la fête des prémices et les récoltes rizicoles, François se rend à l’église catholique pour faire un don d’argent, puis « on va faire les ancêtres à la maison ; c’est parce que ma mère, aujourd’hui ancêtre et Sainte, était catholique »<sup>814</sup>, dit-il. De même lors de la récolte de mars 2009, François et sa famille n’avaient pas les moyens financiers de sacrifier un zébu, ils se sont alors rendus auprès de l’*ombiasa* de leur village ancestral afin de demander l’autorisation à leurs ancêtres familiaux d’acheter dans une boucherie la viande consommée par les membres du *fihavanana*, venus prêter main forte pour le battage. Le devin-guérisseur a confirmé l’acceptation de la négociation par les esprits ancestraux<sup>815</sup>. Si les esprits ancestraux sont souples avec leurs descendants qui peuvent demander de lever un interdit par un « mécanisme rituel » (Astuti, 2007 : 106), les négociations sont plus complexes avec les devins-guérisseurs, comme le souligne Bertrand Hell chez les possédés *tromba* malgachophones de Mayotte quant à la levée de certains interdits (*fady*) : « les heures passées à négocier n’ont abouti qu’à un maigre résultat » (2008). Thérèse a négocié avec ses esprits

---

<sup>813</sup> Propos recueillis le 20 mars 2009 à Soanierana.

<sup>814</sup> *Idem.*

<sup>815</sup> Propos recueillis le 2 février 2009 à Soanierana.

privilegiés, non pas à propos de ses interdits, mais des brûlures initiatiques qu'elle devait pratiquer. Les ancêtres familiaux de Thérèse lui ont intimé de pratiquer six<sup>816</sup> brûlures, dont une sur le front. Thérèse a refusé, elle a donc négocié avec eux afin de ne les réaliser que sur les bras et a offert, en échange, de sacrifier un zébu pour chacune. Cette proposition a été acceptée par les esprits ; pour l'instant la devin-guérisseuse n'a pu faire que trois des six brûles sur son avant-bras gauche, elle attend d'avoir les moyens d'acheter le zébu<sup>817</sup>.

Lorsque Raveloñandro agonisait certains de ses enfants ont voulu l'emmener au dispensaire voisin, mais ce dernier a refusé. Ravao, sa veuve, relate cet événement :

« il ne voulait pas, il a dit qu'il ne fallait pas gaspiller l'argent pour le soigner, mais garder cet argent pour son enterrement : 'ne gaspillez pas tout votre argent parce que les *razana* [*« ancêtres »*] veulent le prendre'. On a quand même beaucoup dépensé pour lui ! Il y a eu douze *lamba* [*« étoles »*] et 600 *kapoaka* [*« unité de mesure »*] de riz »<sup>818</sup>.

Le jour de l'enterrement de Raveloñandro a également été celui de la prise du don par son fils, Naina. L'esprit du devin-guérisseur défunt a réclamé un litre de *toaka* (« rhum artisanal ») et un coq sacrificiel (*akoholahy mañeno*, « coq qui chante ») dont Naina devait faire couler le sang sur le *fasambazimba* (« tombeau-des-Vazimba »). Cette demande a été faite par le biais de Naina au moment de sa transe de *bilo* ; la famille était bien en possession de *toaka*, mais pas d'un coq, et ne pouvait pas s'en procurer un, faute de son coût est élevé, ainsi que de celui déjà engagé dans les funérailles. À proximité du chantier de l'église voisine de la maison de Raveloñandro, se trouve celui de la villa d'un médecin. Le gardien du chantier a ouvert une perspective à Ravao, qui a alors dû négocier avec l'esprit de son époux. En plus de la future maison, le gardien veille sur le coq de combat du médecin. Le gardien, ami de longue date de Naina, a dit à Ravao : « allez, on va tuer ce coq ! On ne va pas risquer la vie de Naina ! »<sup>819</sup>. Cependant, un tel coq de combat vaut 500 000 fmg<sup>820</sup>, et selon Ravao : « c'était un coq de combat qui ramenait beaucoup d'argent à chaque pari ! Je me suis dit : 'mais comment on va tuer ce coq ?!' »<sup>821</sup>. Finalement, Ravao a questionné l'esprit de Raveloñandro et voyant l'état de Naina, elle a décidé de prendre le coq. La négociation a abouti et a permis de ne pas dépenser le coût du volatile : Raveloñandro a consenti à ne recevoir et à n'offrir aux Vazimba que la crête et quelques plumes de la tête du coq, « et on l'a laissé voler... On a mis le sang sur

---

<sup>816</sup> Rappelons que le chiffre 6 renvoie au sacré, aux invocations et aux souhaits. Pour Thérèse, il signifie « le sens de la noblesse » ; traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 15 mai 2007 à Anjaninoro.

<sup>817</sup> Propos recueillis le 15 mai 2007 à Anjaninoro.

<sup>818</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 juin 2013 à Ambalatambiña Mahazengy.

<sup>819</sup> *Idem*.

<sup>820</sup> 100 000 ariary, soit environ 30 euros.

<sup>821</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 juin 2013 à Ambalatambiña Mahazengy.

la pierre du *fasambazimba*, ici. On a fait semblant de le tuer sur la pierre mais on ne l'a pas tué et on a amené un litre de *toaka* pour les *razana* »<sup>822</sup>, conclue Ravao. Ce rituel est celui que Raveloñandro a subi lors de son initiation : « c'est ce qu'il [*Raveloñandro*] a cherché à travers Naina quand il est mort »<sup>823</sup>, ainsi, le cadavre du devin-guérisseur a été placé près du *fasambazimba* et enduit avec le sang coulant de la crête et le *toaka*.

L'organisation ancestrale peut être modifiée en cas de désorganisation de cette dernière due à des difficultés liées au contexte socio-économique. Une réorganisation est alors conçue via des compromis déterminés avec le concours des ancêtres, sans pour autant faire table rase de l'organisation première ; c'est celle-ci qui doit être adaptée. Ce processus parfois inévitable, ne s'avère pas irréversible. Ce propos peut faire écho à la remarque de Gérard Lenclud, « comme il n'est pas de transgression sans interdit, la traditionalité est une condition du changement » (1987 : 122). Eric Hobsbawm propose une définition, quant à lui, du contexte dans lequel émerge le procédé d'adaptation de la tradition, elle « apparaît lorsque d'anciens usages sont confrontés à de nouvelles conditions et que de vieux modèles sont utilisés dans de nouveaux buts » (2006 : 16). Paul Ottino note, dans notre contexte, la « souplesse et l'adaptabilité des rituels » malgaches (1998 : 238). Il s'agit de prendre en compte le rôle prépondérant des esprits au sein des modifications religieuses liées à l'économie ou à la territorialité. Ces questions sont régies par des normes à la fois spatiales, avec la terre des ancêtres, et temporelles, avec la *tantaran-drazana* (« histoire du temps des ancêtres »), lieu de provenance de tous les éléments constituant les règles et les lois de l'ordre social. L'idéalisation du temps des ancêtres nécessite, alors, une recontextualisation permanente des pratiques et rituels à la lumière de la situation sociale et économique. En cas de présence de symptômes du désordre social, les systèmes symboliques sont l'unique recours au réordonnement de la société.

### ***c. Des esprits non-malgachophones***

#### ***c.1. Relations langagières comme cure thérapeutique***

Chez les devins-guérisseurs et les possédés, comme lors des exorcismes du mouvement de Réveil (cf. chap.7.2.b.1), la parole est centrale dans la cure, qu'il s'agisse de la mise en maux des symptômes, des causalités des maux, des présentations du malade et des esprits, des

---

<sup>822</sup> *Idem.*

<sup>823</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 juin 2013 à Ambalatabiña Mahazengy.

prières et invocations, de l'énonciation du traitement, etc. Pour Bertrand Hell, la parole des possédés est « fondamentale », car « le langage 'vrai' de la possession projette les humains dans une autre réalité. Il est permanent, inaltérable, atemporel » (1999 : 86-88).

Les possédés, comme Sainte ou Julienne, ont des assistants qui sont parfois amenés à être des traducteurs, non pas pour des esprits non-malgachophones, mais pour ceux s'exprimant en parler sakalava, difficilement compréhensible par les malades betsileo. En somme,

« le devin-guérisseur entend alors un message que l'ancêtre lui adresse par *tsindrimandry* (révélation mentale) et il lui répond à voix haute ; ou bien il entre en transe et c'est l'ancêtre qui s'exprime par sa bouche. Chacune des paroles est ponctuée par les 'répons' des pratiquants et des assistants, les 'soldats', qui murmurent sur un ton respectueux : '*Masina ianao* (Tu es saint)' ou '*Eka Dada hoy izy* (Oui Papa « dit-il »)' » (Blanchy et Rahajesy, 2001 : 41).

Françoise Raison-Jourde parle dans le cas du discours formulé par les possédés *tromba* en Imerina, de « distanciation de la citation » ou de « message rapporté » (1983 : 60), de même, « les paroles des possédés merina sont ponctuées de l'expression *hoy izy*, (« dit-il ») qui semble indiquer le style indirect. [...] alors que les esprits *tromba* sakalava parlent à la première personne » (Blanchy et Rahajesy, 2001 : 46). L'importation des possessions *tromba* à Fianarantsoa est récente et certainement plus directe, donc les possédés conservent les caractéristiques sakalava, c'est alors bien le parler de cette région et le style du discours direct qui prévaut.

Si la communication établie avec les esprits régionaux ou nationaux est présente, celle avec des esprits non-malgachophones est tout aussi récurrente chez Julienne. Son réseau d'esprits se compose également de six esprits étrangers (*fanahy vazaha*) : un Sud-africain, un Soviétique<sup>824</sup>, un Comorien, un Français et deux Arabes<sup>825</sup> (un homme et une femme dont l'origine précise est indéterminée). Le Comorien et le Sud-africain savent s'exprimer en langue malgache et, sans avoir jamais appris, Julienne a les capacités de comprendre et de s'exprimer en arabe<sup>826</sup>. En revanche, lorsque les esprits français et soviétique se manifestent à travers le miroir divinatoire, le *fanahy traducteur* (« esprit traducteur ») apparaît. Cet esprit vient « du Sud, de l'extrême Sud du monde »<sup>827</sup>, la devin-guérisseuse dit ne pas avoir le droit de le situer ni le décrire précisément, si ce n'est pour ajouter qu'il parle toutes les langues. Les capacités linguistiques de Julienne ne prennent sens que dans le cadre rituel (Houseman,

---

<sup>824</sup> Terme en employé par la guérisseuse, propos recueillis le 7 mars 2010 à Ambodirano.

<sup>825</sup> *Idem*.

<sup>826</sup> Propos recueillis le 7 mars 2010 à Ambodirano.

<sup>827</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé à Fianarantsoa, le 7 mars 2010.

2008 : 11) dans son quotidien elle ne sait pas user de ces langues. Des esprits étrangers sont régulièrement répertoriés dans les ethnographies (Burguet, 2014 : 423 ; Mouzard et Gueunier, 2009 : 290-291, entre autres exemples). En somme, « le principe d'unité dans la complexité est donc conservé, mais comme amplifié par celui de l'unicité », dont le multilinguisme est une des caractéristiques (Mouzard et Gueunier, 2009 : 304).

### c.2. Productions extérieures comme force magique

Les négociations avec les esprits dans l'apport et l'adaptation d'éléments extérieurs (Freeman, 2004) est monnaie courante, le rejet de certaines pratiques s'observe uniquement lorsque ces dernières risquent de bouleverser l'ordre local (Rakotomalala, 2002 : 2). Le lointain est alors synonyme de peur, entre les puissances négatives et positives :

« le *hasina* des Européens, qui consiste à 'faire des tours' en transformant la matière. Ils ont pouvoir sur la nature. Ils sont donc placés dans la même catégorie des hommes dangereux, des sorciers potentiels, que les chrétiens, et ne continuent, comme eux, leurs pratiques que sous la protection du Prince. Rien d'étonnant à ce qu'on les confonde. » (Raison-Jourde, 1991 : 224).

Henri Dubois mentionne les rituels à domicile lors du traitement des malades du *salamanga*, au cours desquels des odeurs fortes sont émises, par l'embrasement de résines et de feuilles « à vapeurs suffocantes » (1938 : 1069). Thérèse obtient le même résultat lorsqu'elle enfume un malade avec les vapeurs provenant de braises déposés sur des brisures de vinyles (également observé dans les soins des guérisseurs *tromba* en région sakalava par Jean-Marie Estrade, 1985 : 150). Toute chose venue de « l'extérieur » est emprunte d'un sentiment ambivalent fait de peur et de prestige, un mélange d'attraction et de répulsion. Les devins-guérisseurs sont craints, mais respectés, surtout lorsqu'ils travaillent avec des étrangers (*vazaha*), ce qui ajoute au prestige des apports extérieurs de leur art divinatoire. Les éléments utilisés par les *mpamosavy* (« sorciers ») peuvent provenir de Chine, comme les pierres de briquet pulvérisées, la poudre d'exhausteur de goût (*vetsin*), cet « additif utilisé dans la cuisine chinoise », etc. Dans ce sens, Donné aime à raconter ses voyages initiatiques en Chine et à Taiwan<sup>828</sup>. Luke Freeman remarque à propos de ces suspicions d'actes sorcellaires en région Betsileo que « les dangereux savoirs occultes étaient liés à la science étrangère » (2004). Malanjaona Rakotomalala relève la crainte des poisons malgaches (*poizina malagasy*) de ceux qui « croient à la novicité de certaines plantes et produits », dont les produits finis, tels que la poudre de tessons de bouteille ou les produits chimiques, soit, des techniques « de

---

<sup>828</sup> Propos recueillis le 19 mai 2010 à Antsahamasina.

gens occidentalisés » (2006 : 326). Delphine Burguet relate le récit d'un jeune guérisseur et de son esprit privilégié, une *kalanoro* qui privilégie les produits issus de manufactures non-malgaches, dont le savon pour « une prédominance de l'hygiénisme 'moderne' » à l'inverse des produits malgaches « mis en valeur par les autres esprits dans les rituels thérapeutiques » (2012 : 201). L'auteure mentionne également l'usage par le guérisseur, de poupées manufacturées en plastiques (*Ibid.*), cet « objet insolite si l'on se réfère aux rites ethnographiés, liés aux esprits de la nature qui manipulent généralement les végétaux » a également été observé dans notre ethnographie. Souvenons-nous de la maladie de Nicole, l'adolescente que sa mère jugeait ensorcelée à sa place (cf. chap.5.3.b) ; le traitement a été élaboré par un devin-guérisseur tañala, venu du quart sud-est de l'île, réputé pour la puissance de ses thérapeutes et de ses plantes. Sa mère Rahary ajoute : « ce que je sais c'est que chez les Tañala, il y a beaucoup de choses. Ce Tañala, il sait soigner, il sait beaucoup de chose ! Les Tañala savent faire ! »<sup>829</sup>. L'*ombiasa* a prescrit comme charmes de protection (*ody*), le placement d'un *anambary*, une tige avec des feuilles et des baies séchées à glisser entre l'encadrement de la fenêtre et le volet et sous le toit ; ainsi que la conservation dans la maison d'une poupée en plastique achetée par l'adolescente pour la protéger. Rahary explique : « ça n'a pas été plus grave parce qu'il y avait la poupée, sinon ça aurait été plus grave. La poupée doit toujours rester dans la maison »<sup>830</sup>.

Par conséquent, un mélange d'attrait et de peur se forge autour des produits, guérisseurs et sorciers venus de l'extérieur de la région betsileo. Le puissant *dadabe* sino-betsileo de la grotte d'Alakamisy Ambohimaha, n'échappe pas à cela, il est réputé pour avoir un pouvoir chargé des forces issues du territoire local et de celles qu'il puise de son héritage reçu d'un territoire lointain, méconnu et craint. Pour compléter cette illustration, revenons au traitement que Thérèse a ordonné à Barthélémy. Les fumigations qu'elle pratique sont de deux sortes, elle place des plantes dans une marmite d'eau bouillante qui se situe sous une couverture entre les jambes du malade, mais sont accompagnées d'une autre préparation. Thérèse installe sur un plateau métallique des brisures de vinyles qu'elle enfume en plaçant dessus des braises chaudes<sup>831</sup> ; elle laisse ensuite cette fumée montée près du visage de Barthélémy en invoquant les esprits afin qu'ils aident à l'expulsion le mauvais esprit. Le vinyle, n'est pas perçu ici, comme un accès à la modernité : ce sont des objets existants, que les ancêtres conseillent d'utiliser. Il n'entre pas dans la catégorie de la peur de l'extérieur, ni dans celle de

---

<sup>829</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 17 février 2010 à Anjaninoro, Fianarantsoa.

<sup>830</sup> *Idem.*

<sup>831</sup> Voir clichés en annexe 12, p.530.



l'acceptation d'objets globaux, mais plutôt celle de l'usage d'objets de prestige (donc puissant) parce que venu de loin. Henri Rasamoelina note qu'en région Betsileo, le fer et le feu comme moyen de contrer les esprits sont des éléments importés et utilisés « de façon fantasmagique » (2007 : 50). Nous pouvons élargir cela au propos général souligné par Jean-Pierre Warnier : « chaque groupe conserve son quant-à-soi et défend son identité en recontextualisant les biens importés » (2004, 1<sup>ère</sup> édition 1999 : 106). À propos des frontières extérieures, Mary Douglas considère que « toutes les marges sont dangereuses » (2001, 1<sup>ère</sup> édition 1967 : 130-137), dans notre cas, la dangerosité du recours à un guérisseur ou à un élément religio-thérapeutique extérieur est aussi périlleux que chargé d'efficacité.

### c.3. « Saint Jean-Claude Grebon, priez pour nous ! »

Les esprits et figures divines étrangers mobilisés par les devins-guérisseurs et leurs malades ne sont pas pour autant malgachisés. C'est le cas de la Vierge Marie lors de ses apparitions à Anosivolakely, elle reste *vazaha* (« étrangère ») et n'est ni naturalisée ni appropriée par tel ou tel groupe dans une vision populaire (Blanchy, 2010 : 141-142). La reine Ranaivalona I<sup>ère</sup>, critiquant le ralliement d'une partie de son peuple au christianisme, déclare d'ailleurs que « le choix du christianisme n'apparaît plus seulement comme une forme de contestation politique et religieuse, mais comme une adhésion aux ancêtres des étrangers » (Rasoamiamanana, 1993 : 223). Au réseau d'esprits hétéroclite de Julienne s'ajoute des figures catholiques ; soit sous la forme de la Vierge Marie soit sous celle, non pas d'esprits mais de prêtres fianarois réputés et en activité. Ce processus *a priori* dépourvu de logiques applicables au champ religieux betsileo correspond à ce qu'a pu observer Sophie Blanchy dans le village d'Anosivolakely, à une centaine de kilomètres au Nord de Tananarive :

« les pratiquants des cultes aux *zanahary*, quant à eux, font preuve d'un syncrétisme interne à la culture en faisant passer tous les esprits pour des ancêtres et nombre d'entre eux pour des chrétiens : on construit aux personnages invisibles une vie, chrétienne s'il le faut, et un tombeau, ce qui les rapproche des ancêtres généalogiques ou royaux » (Blanchy, 2010 : 149).

Le recours à des esprits non-malgachophones revisite l'ancestralité à travers la réactualisation de la cosmologie classique et l'instrumentalisation d'ancêtres non lignagers. Dans un contexte de mondialisation, le cadre de solutions proposé par les esprits n'est plus toujours adapté aux projets de vie des malades, consultant un devin-guérisseur. Ainsi, ces esprits historiquement référencés s'adaptent aux nouvelles exigences contemporaines et accueillent de nouveaux esprits plus à même de traiter des demandes parfois à dimension transnationale. Afin d'affronter ces nouvelles exigences et répondre aux nouvelles attentes des fidèles, les

modalités pratiques de l'ancestralité sont reconfigurées. Les compétences et la personnalité des esprits leur permettent de s'actualiser, de s'adapter aux nouveaux contextes et aux nouveaux besoins. De nouveaux esprits, perçus comme des étrangers intimes, plus à même de traiter ces besoins, se greffent à une parenté ancestrale réinventée, opérant ainsi un changement du paysage religieux. Dès lors, l'Histoire de Madagascar est repensée en parallèle du lignage et parfois en dehors des agencements familiaux<sup>832</sup>. C'est le cas d'esprits comme Jean-Claude Grebon mobilisé par Julienne, qui est un esprit *vazaha* (« étranger ») appelé pour les demandes de visas vers l'Europe, ou encore, de l'esprit de Rakotomaditra, personnage historique invoqué pour la réussite dans le monde des affaires administratives et politiques. La grotte de cet esprit « bureaucrate » ou « homme d'affaires » à Andranoro, est d'ailleurs appelé *birao*, « bureau » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 165 ; 291 ; 330). Jean-Claude Grebon a un nom à consonance française, mais Julienne le présente comme un esprit arabe : « les prières sont pour Jean-Claude Grebon, l'esprit [*fanahy*] arabe »<sup>833</sup> ; un cas similaire se présente à Tananarive où l'esprit d'un prêtre nommé Frédéric est présenté comme étant italien (Burguet, 2014 : 423).

Afin de saisir les conditions d'apparition de l'esprit de Jean-Claude Grebon auprès de Julienne, détaillons la suite du traitement de Marina (cf. chap.5.3.a.3). Le mal social dont souffre la jeune femme est toujours d'actualité malgré les premiers soins prodigués par Julienne. Marina et moi sommes de retour chez la guérisseuse pour la suite du traitement le 6 mars 2010 à 8 heures précise, mais Julienne est encore à la rivière pour son bain rituel. Lors la divination, le miroir divinatoire révèle un groupe de trois hommes et une femme qui se rencontrent pour aider Marina, la femme est une religieuse étrangère (*vazaha*), vêtue de blanc, en revanche, le père Justin tourne désormais le dos, sa proposition n'aboutira pas<sup>834</sup>. Sans réponse du prêtre catholique qui devait l'aider à s'inscrire à l'université, Marina a décidé de tenter à nouveau d'entrer dans une congrégation catholique en Belgique. Pour ce faire, elle consulte à nouveau la devin-guérisseuse, non plus ouvertement pour redresser son destin, mais dans le but d'obtenir un visa. Le lendemain à 14 heures 30, lors de la demande faite par Marina, Julienne a utilisé son miroir divinatoire afin de savoir pourquoi ses demandes pour intégrer une congrégation religieuse catholique à l'étranger n'aboutissaient pas. Après l'échec du rituel visant à redresser le destin de la jeune femme, Julienne lui a prescrit des bains

---

<sup>832</sup> Cette idée a été développée avec Delphine Burguet.

<sup>833</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 7 mars 2010 à Ambodirano.

<sup>834</sup> Observations d'une consultation le 6 mars 2010 à Ambodirano.

journaliers d'eau de rivière sacrée agrémentée de feuilles et des prières biquotidiennes<sup>835</sup> à rendre sur son autel ancestral domestique, toujours installé dans le coin nord-est de la maison ; Julienne effectuera elle aussi les prières aux mêmes horaires. La liste des esprits à appeler lors de ces prières a été faite à partir des apparitions qu'elle a vues dans son miroir : l'esprit arabe, Jean-Claude Grebon, celui du grand-père de la devin-guérisseuse, Andriamalazavola « parce qu'il connaît le *fanahy* arabe »<sup>836</sup>, auxquels s'ajoutent les figures catholiques de Jésus Christ, de la Vierge Marie et de Joseph. Le miroir a également révélé les caractéristiques physiques de la personne malveillante, de l'élément néfaste qui empêche le bon déroulement du projet de vie de Marina. Julienne a vu, aux côtés de l'esprit aidant, une femme *vazaha* (« étrangère ») et *boda be* (« très grosse »). Cette description et le caractère malveillant mis en avant, ont permis à Marina de faire un lien avec une religieuse américaine côtoyée lors d'un précédent séjour à l'étranger et avec qui elle a entretenu des rapports tumultueux<sup>837</sup>. Elle a décidé de vérifier cette hypothèse en recherchant une photographie de la religieuse incriminée une fois de retour à son domicile.

L'esprit principal de ce traitement est le facétieux Jean-Claude Grebon. Julienne le décrit ainsi : « aujourd'hui avec moi, c'était le monsieur arabe. Il est un peu méchant, mais il apporter la chance. S'il apparaît, il y a des chances. Alors aujourd'hui, le responsable, c'est lui, c'est lui qui est le responsable de l'amélioration de ta vie. Il a l'air méchant ! Il a l'air strict et taquin, mais il est efficace aussi ». Dans un premier temps, Julienne refuse de révéler le nom de cet esprit avant de finalement le présenter officiellement à Marina. Dès lors, Julienne explique :

« comme tu veux partir à l'étranger, j'appelle des esprits [*fanahy*] qui ne sont pas malgaches, leurs mots ne sont pas malgaches. Ça dépend de l'esprit, si c'est pour quelque chose ici à Madagascar, le nom de l'esprit est malgache, mais s'il s'agit d'aller à l'étranger comme pour toi, alors j'appelle les esprits étrangers »<sup>838</sup>.

Julienne dresse un portrait, comme nous l'avons vu pour les éléments religio-thérapeutiques ou sorcellaires, où elle mêle l'attrait d'une puissance étrangère et la peur de cette force. À la fin de la consultation, Julienne raccompagne sa patiente jusque dans la cour et lui dit :

« Jean-Claude Grebon a réussi à le faire, à résoudre les problèmes de deux filles. Il y avait deux filles qui voulaient aller à l'étranger aussi, et actuellement ces deux filles sont là-bas et

---

<sup>835</sup> À midi et à 21 heures.

<sup>836</sup> Traduction d'un extrait de la consultation du 7 mars 2010 à Ambodirano.

<sup>837</sup> Observations d'une consultation le 7 mars 2010 à Ambodirano.

<sup>838</sup> Traduction d'un extrait de la consultation du 7 mars 2010 à Ambodirano.

mariées avec des étrangers. Donc il a réussi son travail. Il est efficace mais j'ai aussi peur de lui, de son apparition, hein ! J'ai peur aussi ! »<sup>839</sup>.

Au cours de la séance de divination de la veille, Julienne a demandé à Marina de revenir avec deux lettres rédigées de sa main et destinées au responsable de la congrégation catholique qu'elle souhaite intégrer, et à la sœur américaine. La guérisseuse précise que ces premiers brouillons seront présentés à Jean-Claude Grebon avant que Marina ne puisse rédiger la version informatique à envoyer par mail. Julienne dépose les deux lettres sur l'autel, allume une bougie, sort des bois médicinaux et se pointe le front de kaolin. Elle appelle les esprits et leur annonce qu'il s'agit des lettres de « Mademoiselle Marina »<sup>840</sup>. Elle dépose un fagot de bois noué par un tissu rouge cousu de perles dans une assiette remplie d'eau sacrée, allume un bâtonnet d'encens au-dessus duquel elle fait passer les lettres, recto et verso. Ensuite, Julienne s'asperge de parfum ainsi que l'autel ; elle peut entrer dans le dialogue avec l'esprit de Jean-Claude Grebon. Elle se couvre la tête d'une étole rouge, s'assoit sur les lettres et répond aux interrogations inaudibles de l'esprit. La devin-guérisseuse gratte des bois sur les lettres, puis les passe à nouveau à travers les volutes d'encens. Enfin, Julienne fait le signe de croix en gardant une main posée sur les lettres, et les remet à Marina. Après la séance, la jeune femme remarque : « je pense que tant qu'il est au courant de ce que c'est qu'un e-mail, il n'y a pas de problème. Quand on lui a donné la lettre, ça va, elle lui a expliqué »<sup>841</sup>. Avant de rentrer chez elle, Marina me fait une demande : « tu vas aussi prier pour moi à 21 heures, hein ? Tu vas penser à moi et à mon Saint Jean-Claude Grebon ! Jean-Claude Grebon, c'est mon protecteur ! Jean-Claude Grebon, c'est mon Saint, c'est mon patron ! »<sup>842</sup>. Marina a poursuivi un autre traitement en parallèle (il fera l'objet d'une ethnographie ultérieure au chapitre 13.3.c.2) de celui de Julienne. La proximité géographique et l'intimité des pratiques rituelles englobent la question de la « privatisation ou du partage des ancêtres » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 343) ; la privatisation des ancêtres familiaux dont l'intervention est exclusive à leurs descendants et le partage d'esprits malgaches royaux ou étrangers, dont l'identité est aussi indéterminée que leur puissance est recherchée. L'autochtonie n'est alors plus la seule modalité de fonctionnement ni de référence des mobilisations religio-thérapeutiques.

---

<sup>839</sup> *Idem.*

<sup>840</sup> Propos recueillis lors de la consultation du 7 mars 2010 à Ambodirano.

<sup>841</sup> Propos recueillis après la consultation, le 7 mars 2010 sur la route entre Ambodirano et Mangarivotra.

<sup>842</sup> *Idem.*

## 12.2. Plurilocalisation et géographies culturelles des pratiques

### a. Obligations rituelles dans d'autres régions

#### a.1. Appel des esprits

Étant donné que Marina a consulté Julienne dans le but d'intégrer une congrégation religieuse catholique à l'étranger, la devin-guérisseuse a convoqué un esprit étranger et a également mobilisé la Vierge Marie. Nous savons déjà que Julienne est amenée à organiser des voyages rituels à Ambohimanga, ou sur les lieux d'apparitions mariales comme Anosivolakely et Ankorona (cf. chap.6.1.b). Face au cas de Marina, elle lui a conseillé de se rendre en sa compagnie à la grotte où la Vierge Marie est apparue à Ankorona, près d'Ambositra (à environ 150 kilomètres au Nord de Fianarantsoa). Julienne doit se rendre régulièrement sur ce lieu de culte et profite de la venue d'un malade catholique ou nécessitant l'intervention de la Vierge Marie pour cumuler sa visite imposée avec un rituel de soin. Le voyage à Ankorona coûte environ 70 000 francs malgaches<sup>843</sup>, et la devin-guérisseuse et son patient doivent se munir de cinq bougies, de 100 ariary<sup>844</sup> à remettre au gardien de source de la grotte, ainsi que les frais de bouche et de logement pour la nuit, car Julienne assure : « c'est mieux de dormir là-bas parce qu'on peut prier plus longtemps et être plus au calme »<sup>845</sup>. Cependant, ce voyage a été annulé, car Julienne ne peut se rendre sur le lieu de culte qu'à la lune nouvelle lune (*tsinana*). Marina a finalement consulté une autre guérisseuse avant que la nouvelle lune n'apparaisse.

D'autre part, les *dadabe*, parfois accompagné de *Donné*, peuvent déménager temporairement de la grotte, pour des missions de soin à l'extérieur auprès de malades dans l'incapacité de se déplacer. Ces derniers reçoivent des visites nocturnes, ou bien les *dadabe* s'absentent pour des apprentissages ou des initiations rituelles auprès des entités aquatiques marines, dans les régions côtières de Madagascar. À ces complexités religieuses s'ajoute des complexités d'usage du territoire, en effet, les guérisseurs ne sont pas présents de façon permanente dans la cavité. En arrivant, aucun malade ne sait lequel des six *dadabe* va mener la consultation. Les malades et les *mpiasa* (« travailleurs ») disent que les entités présentes dans la grotte habitent tous les espaces de la nature (cavité, forêt, source) avec des mobilités entre ceux-là ainsi que d'autres mobilités vers des villes lors de déplacements auprès de malades. Les esprits sont donc réputés ouverts à des négociations diverses sur leur territoire (présences,

---

<sup>843</sup> 14 000 ariary, soit environ 4,25 euros.

<sup>844</sup> 0,03 euro.

<sup>845</sup> Traduction d'un extrait de la consultation du 7 mars 2010 à Ambodirano.

usages, accumulations). D'autres déplacements les conduisent à Fianarantsoa ou Ambohimahaso (à environ 45 kilomètres au Nord d'Alakamisy Ambohimaha), pour prodiguer des soins à des malades incapables de se rendre à la grotte. Lors de ces séances de soin, Donné part de nuit avec *dadabe* Francis, ce dernier conduit une moto et les mènent au domicile du malade ; les autres guérisseurs se déplacent sur des lignes nationales de taxi-brousses<sup>846</sup>. Des forains et vendeurs ambulants (de pains ou de médicaments, pour nos exemples) qui effectuent les trajets de nuits en taxi-brousse les jours de marché, entre Fianarantsoa et Ambohimahaso via Alakamisy Ambohimaha, témoignent avoir voyagés avec les guérisseurs : « il était déjà dans la même voiture qu'un gars qui est vendeur de *mofo* [*«pain* »] au marché à Ambositra. Tu vois le taxi-brousse qui part à Tananarive ? C'est avec ça qu'il part et c'est le matin qu'il rentre. C'est de ça que les gens parlent »<sup>847</sup>. Selon Tantely, un parent d'un ancien malade, un des *mpiasa* s'enquiert de l'adresse du malade, va repérer l'endroit de nuit, puis un des guérisseurs se rend sur place, toujours à la nuit tombée, soigne et regagne la grotte<sup>848</sup>. La particularité de ces déplacements nocturnes est que bien qu'il en ait fait la demande, le malade n'est pas conscient des soins. Ici, le caractère majeur de la puissance de la nature sur la guérison est imperceptible, mais le malade ressentira un bien-être dès le lendemain. Par exemple, une femme souffrant d'une douleur au sein est venue à la grotte depuis Ambalavao (à environ 75 kilomètres au Sud d'Alakamisy Ambohimaha), elle a été opérée dans la cavité puis un des *dadabe* lui a communiqué une date à laquelle elle devait laisser la fenêtre de sa chambre ouverte toute la nuit. Le lendemain matin, toute la famille s'est précipité à son chevet et a découvert un morceau de bois (*sisika*) extrait du corps de la malade, signe d'une attaque sorcellaire, posée sur la table de chevet. La patiente est guérie et ne présente aucune cicatrice<sup>849</sup>.

L'extension de la grotte vers la ville lors ces visites nocturnes amène en milieu urbain l'efficacité d'une nature dont il est dépourvue. De même, la volonté des guérisseurs de se cacher aux yeux des malades, en ville comme à la grotte, accentue, à la fois, le mystère construit autour de leurs figures et leur efficacité religio-thérapeutique. Les malades soignés à leur domicile avec discrétion comme ceux venus à la grotte, se déplacent à nouveau jusqu'au lieu de soin une fois guéris. Ils viennent remercier les devins-guérisseurs et le propriétaire pour leur guérison et ainsi s'assurent de conserver le bien-être retrouvé.

---

<sup>846</sup> Propos recueillis auprès de Donné le 27 juin 2011 à Antsahamasina.

<sup>847</sup> Propos recueillis auprès d'un vendeur ambulant de médicaments le 27 mai 2010 à Fianarantsoa.

<sup>848</sup> Propos recueillis le 27 mai 2010 à Andavamamba, Fianarantsoa.

<sup>849</sup> Propos recueillis le 22 avril 2010 à Fianarantsoa.

### a.2. Fournitures chargées symboliquement

Les éléments rituels et religio-thérapeutiques, nous le savons déjà, proviennent de différentes régions de Madagascar selon les spécificités et l'efficacité de ces fournitures. Par exemple, les perles de verre les plus réputés viennent de Majunga, les plantes médicinales les plus recherchées poussent dans le quart sud-est de l'île, ou encore, les produits manufacturés en Europe ou en Chine, sont recherchés et s'est de l'assemblage de tous ces éléments chargés symboliquement que viendra la guérison et/ou la protection.

L'exemple du miroir divinatoire éclaire l'importance rituelle d'un objet chargé d'une force magico-religieuse. Le miroir reproduit la surface l'eau dont l'usage permettait de communiquer avec les esprits, le *sikidy rano* ou « divination par l'eau » (Blanchy, 2006b : 286-287 ; Jaovelo-Dzao, 1996 : 287 ; 329). Aujourd'hui ces deux éléments sont souvent associés. Le miroir permet de situer les souillures et attaques sorcellaires d'un patient. Julien Bonhomme relate un procédé similaire au Gabon où « le premier miroir fut le reflet de la lune dans l'eau. Et les devins du « *Misoko* de l'assiette » préfèrent aujourd'hui encore utiliser la surface de l'eau plutôt que le miroir » (2007). Le miroir, dans le cas Madagascar, est absent du rituel initiatique, néanmoins son pendant naturel : l'eau, y prend une part importante. Raveloñandro utilise deux sortes de miroir divinatoire. L'un est un miroir brisé et opaque, dont le reflet est flou, il est hérité de son grand-père paternel également devin-guérisseur ; Raveloñandro précise : « il me l'a passé, on ne l'a pas acheté »<sup>850</sup>. Le second est manufacturé cerné de plastique bleu clair et il propose un reflet plus nette que le précédent, il ne l'utilise que très peu mais il fait partie des objets qu'il manipule et est posé, adossé à une boîte sur sa table de travail, face à lui lorsqu'il observe son miroir divinatoire hérité.

---

<sup>850</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 26 avril 2010 à Ambalatabiña Mahazengy.



**Figure 69. Les deux miroirs de Raveloñandro, Ambalatambiña Mahazengy, juin 2011**

Une fois agrémenté de six points d'une pâte faite de kaolin et d'eau sacrée, appliqué de gauche à droite et de haut en bas, le miroir lui renvoie l'image de ses esprits ancestraux qui lui disent quelles fournitures utilisés et quels éléments assemblés pour le charme en préparation. Le miroir peut également révéler les caractéristiques physiques d'une personne malveillante, de l'élément néfaste qui empêche le bon déroulement du projet de vie d'un patient. Dans son étude de la sorcellerie dans le bocage normand, Jeanne Favret-Saada remarque l'utilisation d'une bassine où l'image de la sorcière apparaît dans l'eau, comme dans un « grand miroir » (2004, 1<sup>ère</sup> édition 1977 : 220). Dans ces cas, le miroir n'est plus un objet matériel et devient un canal permettant de refléter les esprits et de le relier aux devins-guérisseurs. Le miroir est ici à la fois un outil symbolique, un canal de communication avec les esprits, il est également un outil de divination.

#### ***b. Détour thérapeutique en Imerina : la grossesse de Stella***

Stella et Yvon ont une trentaine d'années et sont mariés depuis plusieurs années. Ils résident dans le quartier résidentiel d'Antarandolo où Stella est femme au foyer et Yvon, chauffeur de taxi. Le couple a déjà deux petites filles, après la seconde grossesse de Stella, les médecins de l'hôpital d'Antambohobe lui ont diagnostiqué de la spasmophilie, des kystes aux ovaires et des problèmes cardiaques, qu'elle résume sous le terme *areti-po* (« maladie-du-cœur »), incompatibles avec une troisième grossesse. Cependant, en 2010, Stella et Yvon ont souhaité avoir un troisième enfant, lorsque Stella a consulté son médecin à l'hôpital, elle était déjà



enceinte depuis deux mois et il lui a conseillé d'avorter<sup>851</sup>. Afin de se faire une idée plus précise de ses maux, Stella a également consulté des médecins en cabinet privé et le gynécologue du centre médical et planning familial Marie Stopes à Ampasambahaza. Stella résume : « j'ai visité beaucoup de docteurs. Et ils disent tous ça. On fait des analyses, des échos, beaucoup de choses différentes ! Et ils disent que ce n'est plus possible que j'ai encore un enfant. Pourtant, j'étais bien enceinte, alors qu'est-ce qu'on pouvait faire ?! »<sup>852</sup>.

À cette période, Yvon a été contacté par un client, il devait se rendre à l'hôpital d'Antambohobe afin de mener un malade jusque chez Sainte. Yvon a aidé la famille du malade à le porter dans le taxi. D'après Yvon : « c'est quelqu'un qui était à l'hôpital et qu'on a fait sorti parce qu'il n'y avait plus de solution, il allait mourir »<sup>853</sup>. Une fois arrivé chez la jeune possédée, Yvon a encore prêté main forte pour installer le malade dans la salle de soin de Sainte. Il a attendu la fin de la consultation afin de reconduire le malade à son domicile, pensant devoir le porter à nouveau. Cependant, Yvon assure avoir été étonné de voir l'homme quitter la salle de soin debout et se déplaçant seul jusqu'au taxi. Dès lors, Yvon s'est entretenu avec Sainte de la situation de son épouse, laquelle a répondu, selon Yvon : « ha, vous pouvez venir vous soigner ici ! »<sup>854</sup>. Stella raconte qu'au retour de son mari, ce dernier lui a dit : « allez viens, je t'invite, toi et moi on va aller là où il y a une petite mademoiselle qui s'appelle Sainte, on va aller tous les deux là-bas »<sup>855</sup>. Quelques jours plus tard, le couple s'est donc rendu à Ambodirano chez Sainte<sup>856</sup>. Après les présentations d'usage des séances de possession *tromba* pratiquées chez Sainte, l'esprit en présence a entamé le dialogue en le dirigeant sur les maux de Stella. Sainte a palpé le ventre de la malade pour conclure : « *aaa*<sup>857</sup>, ce n'est pas vrai tout ça ! On ne peut pas détruire l'enfant dans ton ventre. Cet enfant est en forme et toi aussi, tu es vraiment en bonne santé ». Suite à cette consultation, Stella s'est rendue chez Sainte chaque mercredi durant toute sa grossesse, où la jeune possédée lui faisait des massages, et lui prescrivait des *tambavy* (« infusion »). Stella et Yvon ont été traités dans un premier temps par différents esprits *tromba*, mais après quelques séances, seul Botosengy<sup>858</sup> se présentait. Pour Stella : « c'est Botosengy qui nous soigne. Quand on arrive,

---

<sup>851</sup> Propos recueillis le 10 août 2011 à Antarandolo.

<sup>852</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 10 août 2011 à Antarandolo.

<sup>853</sup> *Idem.*

<sup>854</sup> *Idem.*

<sup>855</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 10 août 2011 à Antarandolo.

<sup>856</sup> Yvon a également fait protéger son taxi par Sainte.

<sup>857</sup> Expression indiquant la négative.

<sup>858</sup> Botosengy est également l'esprit qui a pris en charge l'initiation de Miora (cf. chap.6.1.c).

c'est Botosengy qui vient en elle »<sup>859</sup>. Botosengy est l'esprit d'un capitaine de la marine malgache ayant participé aux révoltes menalamba durant la colonisation française. À chaque séance, Stella se munit de bougies, de parfum, de cigarettes de la marque Good Look et de bouteilles de bière. Sainte précise que Botosengy a le « goût du risque », il ne buvait que de l'alcool fort, mais en 1987, il a essayé de goûter de la bière et « ça lui a plu »<sup>860</sup>, depuis les malades qu'il prend en charge lui offre cette boisson. Stella remarque que :

« les cigarettes elle les fume, les bières elle les boit et elle les partage avec les gens qui sont là. Au début, elle les prend pour les consacrées [*hanamasina*] avant de le tes donner. Et quand elle te soigne, elle a sa protection [*fiarovana*], qu'elle va te donner. Elle te fait aussi acheter du parfum qu'elle consacre et c'est ça que tu utilises »<sup>861</sup>.

À ces soins, se sont ajouté trois voyages à Ambohimanga. Stella s'est rendue au lieu de culte à la réputation nationale des environs de Tananarive en compagnie de Sainte. Cette dernière va plusieurs fois par ans à Ambohimanga, elle y pratique un bain rituel et puise de l'eau sacrée qu'elle utilise lors des séances de soin à son domicile<sup>862</sup>. Elle organise ces séjours seule, ou bien profite de la nécessité de certains de ses patients à se rendre au lieu de culte pour respecter ses obligations rituelles. Stella a donc dû pratiquer un bain rituel à Ambohimanga, car « c'est le centre de ses *tromba* [*foibe ny tromba*] ! ». Lors de ses trois visites, Stella a fréquenté « chaque endroit », dit-elle, des grottes (*lavabato*), des étangs (*dobo*), etc. afin de prendre de l'eau « dans des bouteilles ou un bidon, tu prends l'eau et tu rentres avec. C'est cette eau qu'il faut utiliser »<sup>863</sup>. Elle et Sainte y ont fait des bains rituels.



**Figure 70. Un des lieux de bain d'Ambohimanga, mars 2009**

<sup>859</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 10 août 2011 à Antarandolo.

<sup>860</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 30 mai 2013 à Ambodirano.

<sup>861</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 10 août 2011 à Antarandolo.

<sup>862</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 30 mai 2013 à Ambodirano.

<sup>863</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 10 août 2011 à Antarandolo.

Stella raconte que Sainte « connaît les gens d'Ambohimanga, et les gens qui ont des *esprits* [terme utilisé en français] se succèdent [mifandimby] pour entrer là-dedans. Nous, ça fait trois fois qu'on y va et ils font toujours la queue. Ils sont beaucoup dans ce cas, c'est là qu'ils font les bains pour les malades »<sup>864</sup>. Le site d'Ambohimanga attire des devins-guérisseurs venus de toute l'île du fait d'un « surpeuplement » d'esprits révélant une « unité nationale », puisque s'y retrouve, en plus des possédés, des esprits historiquement situés dans diverses régions malgaches (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 43). À ces occasions, Sainte pratique également des sacrifices de poulets blancs (*akoho fotsy*) ou de canards blancs (*ganagana fotsy*), les volatiles sont ensuite baignés et Stella doit se laver avec cette eau. Après le rituel, les animaux sacrifiés sont remis au gardien du lieu de culte.

Lorsque Stella était à son huitième mois de grossesse, Sainte lui a dit de choisir entre accoucher dans sa salle de soin<sup>865</sup> ou à l'hôpital, car son cas ne présentait plus de risques selon la possédée. Stella a opté pour l'hôpital, au grand étonnement de son médecin : « on a refait les échos et l'enfant était en forme, et le ventre était bien. Les maladies dont ils m'avaient parlé, ils ne les ont plus trouvées, ils avaient parlé de kystes aux ovaires et à ce moment-là, les kystes avaient disparus, c'est pour ça qu'ils étaient étonnés les docteurs : « *fa ahoana ? Pourquoi ?* »<sup>866</sup>. Stella a choisi d'accoucher à l'hôpital car, malgré les compétences de « *renin-jaza* [« accoucheuse »] et *mpitaiza* [qui-prend-soin] » de Sainte, sa famille ne soutenait pas son itinéraire thérapeutique auprès d'une possédée *tromba*. En janvier 2011, Stella a donné naissance à un petit garçon sans complication médicale. En août 2011, Stella se rend chez Sainte pour une consultation et la présentation de son fil car « c'est obligé d'aller là-bas quand c'est *vita soa* [« bien terminé »] ». Nous arrivons chez Sainte, à peine le taxi d'Yvon garé dans la cour, Sainte et sa belle-mère sortent accueillir le couple et se félicitent de voir le bébé en si grande forme. La consultation débute, Botosengy se présente et entreprend la finalisation de la prise en charge de Stella et son fils par le traitement de la fontanelle. Pour ce faire, du kaolin (*taniravo*) est appliqué sur la fontanelle du bébé, et Sainte râpe du bois qu'elle mélange à de l'eau d'Ambohimanga qui sera ensuite appliquée sur tout son corps avant qu'il ne boive le remède (*fanafody*).

Stella est protestante (ce qui a valu à sa famille de refuser le traitement de Sainte), mais elle justifie son choix : « Sainte, elle est catholique, mais elle soigne tout le monde, peu importe

---

<sup>864</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 10 août 2011 à Antarandolo.

<sup>865</sup> Jean Bertin Iréné Ramamonjisoa note également la présence de possédées *tromba* accoucheuses dans son étude menée dans le Sud-Ouest malgache (2008 : 152).

<sup>866</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 10 août 2011 à Antarandolo.

de quelle Église tu viens. Tout simplement, elle ne fait pas de mal, il n'y a pas de *mosavy* [*« ensorcellement »*]. Et si tu viens pour ça, elle refuse de te prendre, mais elle soigne toujours »<sup>867</sup>.

### 12.3. Diffusion d'un rituel protestant malgache en France

#### *a. Pratique du fifohazana à l'Église malgache de Lyon*

Le mouvement de Réveil revêt une dimension transnationale puisque les Églises protestantes malgaches à l'étranger (FPMA<sup>868</sup>) proposent régulièrement des séances rituelles d'exorcisme du *fifohazana*. Le temple de Vaulx-en-Velin, en proche banlieue lyonnaise a fait l'objet de court temps de terrain ethnographique durant cette thèse. Ce terrain français est impacté par le terrain fianarois et permet de confronter les pratiques du mouvement de Réveil et ainsi de ramener les observations lyonnaises et fianaraises à titre comparatif. André Mary voit deux principes à l'implantation d'Église définies comme des « christianismes du Sud » en France :

« l'effervescence colorée de ces christianismes du Sud peut être accueillie comme une contribution exotique à l'édification d'une Europe pluraliste ou comme une invitation à un œcuménisme interculturel Nord-Sud. Mais ces communautés peuvent être aussi perçues comme le refuge de fortes identités ethnonationales ou des lieux de prosélytisme animés par des préoccupations fondamentalistes » (2008).

L'institution de l'Église protestante malgache à l'étranger (FPMA) est naturellement née de la migration et des diasporas présentes dans de nombreuses villes françaises<sup>869</sup>, facilitant un terrain fertile à la diffusion et à la circulation des croyances et des croyants formant des communautés religieuses transnationales. Si les cultes dominicaux y ont la même forme et la même fréquence qu'à Madagascar, ce n'est pas le cas des rituels de chasse des démons et d'imposition des mains du mouvement de Réveil qui ont lieu une fois par mois (cf. fig.71). Lors de la séance mensuelle d'exorcisme collectif, le culte se poursuit jusqu'au début de soirée. Sur le programme rédigé par les responsables de la paroisse, les séances du mouvement de Réveil sont annoncées sous l'expression « imposition des mains », il n'est pas fait mention d'exorcisme, de chasse des démons ou de Réveil. Ceci est dû au fait que la paroisse (*tafo*, « toit ») FPMA partage les locaux de l'Espace Théodore Monod avec une

---

<sup>867</sup> *Idem.*

<sup>868</sup> *Fiangonana Protestanta Malagasy Andafy*, Église protestante malgache à l'étranger.

<sup>869</sup> À ce titre, le mouvement de Réveil a été apporté par les migrants qui ont devancé les missionnaires (André Mary parle « *d'Église de migrants ou d'Église en migration* », 2008), puisque les *iraka* du mouvement du *fifohazana* ne sont pour l'instant pas ou très peu présent ni actif à la prédication en France.

paroisse de l'Église protestante réformée française qui dispose du temple chaque dimanche matin et qui ne fait pas usage de ce vocabulaire plus proche des pentecôtismes.

**Programme de la FPMA Lyon (\*):**

<b>Horaire</b>	1er dimanche	2è et 5è dimanche	3è dimanche	4è dimanche
14h30 à 15h30	Catéchumène		Catéchumène	Catéchumène
14h30 à 15h30	Ecole du dimanche	Ecole du dimanche	Ecole du dimanche	Ecole du dimanche
15h30 à 17h30	Culte avec Sainte Cène	Culte	Culte avec Sainte Cène	Culte
17h30 à 19h00	Chorale	Chorale	Chorale	Imposition des mains
Permanence du pasteur : tous les jeudis de 16h30 à 19h00				

**Figure 71. Programme mensuelle de l'église FPMA de Lyon, source : <http://www.fpmalyon.org/>**

Les cultes dominicaux hebdomadaires malgaches du temple protestant de Vaulx-en-Velin se tiennent de 15 heures 30 à 17 heures 30 et sont animés en alternance par le pasteur Rakoto Clément qui officie également à Saint-Étienne, et par un des membres actifs de la paroisse : un *mpiandry* (souvent Noro), un *diakona*, « diacres » laïcs qui assistent les pasteurs lors du culte ou un des présidents du groupe des femmes, ou bien de celui des jeunes de la paroisse. La paroisse lyonnaise compte huit exorcistes<sup>870</sup>, dont la majorité a été ordonnée à Soatanàna et à Ankaramalaza, mais aussi en France ; aux bergers s'ajoutent le pasteur Clément, en poste à Lyon depuis 2009. Noro, une *mpiandry* de Soatanàna, remarque : « on nous prend pour des loufoques parce qu'on parle avec des grosses voix, mais l'important c'est ce qu'on dit »<sup>871</sup>. Comme la majorité des *mpiandry*, Noro a refusé l'appel divin dans un premier temps. Vivant en banlieue lyonnaise, cette aide-soignante a reçu son premier appel après le décès d'un de ses fils en 1989, mais ce n'est qu'en 1995 qu'elle est partie brusquement à Madagascar. Originnaire d'Antalaha (au Nord-Est de l'île), Noro ne connaît pas la région betsileo, elle s'est

<sup>870</sup> Ces données ethnographiques font échos à celles recueillies par Britt Halvorson dans la paroisse malgache luthérienne de Minneapolis/St. Paul (Minnesota), où huit *mpiandry* officient (2008 : 235-242).

<sup>871</sup> Propos recueillis le 18 octobre 2009 à Vaulx-en-Velin.

pourtant dirigée « instinctivement vers Soatanàna pour enfin répondre à l'appel de Jésus. Je suis allée vers Fianarantsoa pour me donner [*Rires*] »<sup>872</sup>, dit-elle.

Lorsque les séances d'exorcisme ont lieu, d'autres *mpiandry* viennent parfois de Saint-Étienne ou de Marseille pour prêter main forte aux exorcistes lyonnais. Un second point est observé, mais moins mis en avant par mes interlocuteurs, est lié au culte des ancêtres familiaux. À Madagascar, le culte des esprits est dénigré par les puissantes instances chrétiennes et demeure discret contrairement à une pratique du mouvement de *fifohazana* ostentatoire (tant dans ses rituels que dans ses chants ou ses spécificités vestimentaires). À Lyon, les pratiques exorcistes sont moins recherchées que les gestes honorant les esprits ancestraux, comme la pratique du *tso-drano* ou de l'aspersion du coin nord-est de la maison à l'ouverture d'une bouteille d'alcool (sur ce point, voir aussi Rabeherifara, 2009 : 155 ; 165) ; lorsque la séance débute, en fin de culte, certains paroissiens quittent le temple.

Le 27 janvier 2013, le temple de Vaulx-en-Velin est plein car une prière est dite en mémoire de Daniel (notre interlocuteur *mpiandry* privilégié), dont le fils résidant à Lyon vient de rentrer de Fianarantsoa après les funérailles de l'exorciste. Après le culte et la prière, il est 17 heures 45 et les dix *mpiandry* (cinq hommes, dont le pasteur Clément et cinq femmes, dont Noro) prennent place, parmi se trouve un étudiant, nouveau paroissien qui a été précédemment présenté. Ce jour-là, la salle reste pleine en hommage à Daniel, connu par les paroissiens lors de ces fréquentes visites ; seuls les enfants quittent les lieux. Après la chasse collective des démons, les séances individuelles débutent. Une trentaine de personnes se sont rendus auprès des exorcistes, soit environ 75% de l'assistance. Une jeune femme d'une trentaine d'années s'approche des trois *mpiandry*, dont Noro et Clément, elle leur chuchote son histoire à l'oreille, et s'agenouille. La chasse des démons commence et rapidement, la jeune femme s'écroule au sol. Le pasteur cesse la chasse et demande à une quatrième *mpiandry* de se joindre à eux. La malade s'agite, secoue la tête et les bras dans d'amples mouvements : elle attrape la main du pasteur, projette sa Bible, brise les lunettes de Noro, et se saisit de la Bible d'une autre exorciste. Trois des quatre *mpiandry* s'arrêtent à tour de rôle pour reprendre leur souffle et s'éponger le visage, excepté Noro qui poursuit son travail (*asa*) en criant de plus en plus fort. Cet exorcisme durera près de trente minutes, les bergers ont finalement porté la jeune femme pour l'asseoir sur le banc du premier rang. Après une vingtaine de minutes de repos, elle est apaisée et les *mpiandry* reviennent vers elle afin de

---

<sup>872</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 21 décembre 2010 à Meyzieu.

lui imposer les mains. Elle se lève hagarde, pour regagner le fond de la salle et prier. Elle ne sortira qu'une fois tous les paroissiens partis. Après le culte, Noro sort, les lunettes brisées et avec une plaie ouverte au coin de l'œil, elle dit ne pas s'en être aperçu car « quand je mets la robe, ce n'est plus moi, je sors de mon corps et c'est Jésus qui parle »<sup>873</sup> et Clément a su plus tard qu'il souffrait d'une foulure au doigt<sup>874</sup>. Cette séance présente un intérêt par le traitement de la malade, où durant l'exorcisme, les bergers s'adressaient aux démons à expulser tantôt en terme de *devoly* (« démons »), tantôt en terme de *tromba* ; mais aussi car la cacophonie régnant toujours lors de la chasse des démons a été accentué par le fait que le pasteur et le nouveau paroissien *mpiandry* (tous deux ordonnés en France) travaillent en français.

Clément évoque des guérisons dues au travail des *mpiandry* de sa paroisse. Il cite plus particulièrement des cas de cancers : leucémie, cancer du sein, de la thyroïde, des reins, « il faut chasser le diable des reins »<sup>875</sup>, etc. Lorsque des exorcismes sont organisés en dehors des temps du culte dominical, soit les malades viennent à Vaulx-en-Velin et sont conduits dans le bureau du pasteur dont la porte est close et les volets baissés, soit les *mpiandry* se rendent au domicile des malades pour détruire les *ody* (« charmes ») qu'ils détiennent<sup>876</sup>. De par son métier d'aide-soignante, Noro est souvent amenée à visiter les malades hospitalisés de la paroisse, dont un homme que les *mpiandry* avaient visité. Ils ont découvert un *ody* dans sa maison, lequel, très puissant, a mis deux heures à se consumer. Une fois à l'hôpital, Noro a dit au malade : « allez, vide tes poches et donne-moi ça ! »<sup>877</sup>, il lui a remis une protection et elle a repris l'imposition des mains. Les exorcistes de Lyon font de nombreuses interventions au domicile de malades où ils brûlent des protections et des charmes, assemblés et sacralisés par des devins-guérisseurs, que les malades ou leur famille ont rapportés d'un séjour à Madagascar, ce qui accroît leur « charge » sacrée et leur efficacité. Ainsi, le mouvement de Réveil, ancrage symbolique *betsileo*, revêt pour la diaspora une portée identitaire. La spécificité régionale *betsileo* devient une spécificité nationale et un marqueur culturel vecteur de malgachité au-delà des côtes de l'île. Le *toby* de Soatsihadino a créé des contacts par la famille de Daniel, et Angèle, la *rayamandreny* m'a également sollicitée pour transférer des courriers. Ce lien engendre de dépendances économiques, avec les paroisses françaises afin de récolter des fonds ou de mettre en place des « jumelages » pour prévenir de leurs dépenses.

---

<sup>873</sup> Propos recueillis le 27 janvier 2013 à Vaulx-en-Velin.

<sup>874</sup> Propos recueillis le 17 juillet 2014 à Vaulx-en-Velin.

<sup>875</sup> *Idem*.

<sup>876</sup> Propos recueillis le 17 juillet 2014 à Vaulx-en-Velin et le 21 décembre 2010 à Meyzieu.

<sup>877</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 21 décembre 2010 à Meyzieu.

### **b. Un toby français : état de lieux et projet**

L'Église protestante malgache à l'étranger a été constituée en 1959, et, a légalement regroupé les Églises luthérienne et réformée malgaches en 1963 (Rabeherifara citant Ackermann, 2009 : 179), ce qui a augmenté les difficultés d'implantation des séances d'exorcismes, plus fréquentes dans les paroisses luthériennes que réformées (cf. fig.72). Le mouvement du Réveil est intégré aux paroisses FPMA depuis 1989. Le pasteur de la paroisse de Gardanne a implanté le premier *toby* de France intégré à la FPMA. Ce pasteur est le beau-frère du pasteur Clément du *tafo* de Lyon, les deux hommes sont à l'origine de la création du *toby* d'affiliation Ankaramalaza de Port Bergé, au Nord de Madagascar. Les deux *toby* de France (Gardanne et Pouru-Saint-Rémi) sont affiliés au *tobilehibe* d'Ankaramalaza et globalement non-acceptés par les dirigeants de la FPMA (particulièrement celui de Pouru-Saint-Rémi, très indépendant), comme le remarque le pasteur Clément d'une part, et Jean-Claude Rabeherifara, d'une autre :

« les revivalistes, mal acceptés par la majorité des protestants malgaches de France (notamment par les réformés) mais implantés dans beaucoup de *tafo* de province, excellent dans une intense activité sociale, confinent les paroissiens dans des pratiques rigoristes [...] et commencent à peser sur les instances synodales centrales » (2009 : 179).



**Figure 72. Les paroisses FPMA de France, source : <http://www.fpma-paris.org/index.php/fpma-france>**

Le *toby* de Pouru-Saint-Rémi dans les Ardennes, est connu dans le milieu du mouvement de Réveil à Madagascar, contrairement à celui de Gardanne, dans les Bouches-du-Rhône, qui est plus confidentiel. Ce *toby* est né du voyage de la prophétesse Réveillée d'Ankaramalaza, Neny Lava, en France en juillet 1980 ; le centre de soin a été inauguré en 1997 et rattaché à la



paroisse FPMA de Strasbourg (Andrianasolo et Randriamanantena, 2008 : 34). À propos de ce *toby*, la théologienne Cynthia Holder Rich assure qu'il est « une image d'Épinal »<sup>878</sup> à Madagascar, alors que les *mpiandry* qui s'y sont rendu le disent vide ; en effet, aucun de mes interlocuteurs de Madagascar et de France ne l'ont visité, excepté Razaka Oliva. Ce *mpiandry* de Soatanàna et journaliste, effectue de nombreux séjours en France et en Allemagne à la rencontre des exorcistes de l'étranger et corrobore cette idée négative du *toby* de Pours-Saint-Rémi. Il relate également l'acquisition d'un terrain constructible en région parisienne, par un pasteur<sup>879</sup> FPMA. Le projet concerne la création d'un *toby* affilié à Soatanàna qui « sera le lieu du plus grand *toby* et du seul efficace et vraiment en activité en Europe »<sup>880</sup> ; il déprécie ainsi le centre des Ardennes affiliés à Ankaramalaza. Jusqu'à aujourd'hui, le projet stagne car les dépositaires du projet craignent que l'État français monte un dossier de classement sectaire. Pour éviter cela, le pasteur souhaite qualifier l'établissement en association de loi 1901, comme un « centre de lutte et de soins pour les dépendants aux drogues et à l'alcool, car ce sont les points focaux des soins des *mpiandry* »<sup>881</sup>, remarque Razaka. Le projet permettrait de diffuser le mouvement de Réveil dans une localité plus efficace que la campagne ardennaise. Parallèlement à cela, un projet de jumelage de Soatanàna avec une commune européenne est en cours pour des raisons similaires de diffusion du mouvement du *fifohazana* aux *vazaha* (« étrangers »), comme le souligne le *mpiandry*. La commune idéale serait Lourdes ou bien, Saint Jacques de Compostelle car ce sont des « villes de pèlerinage, de tourisme religieux et de sacralité, comme Soatanàna »<sup>882</sup>.

Les membres du mouvement de Réveil et de l'Église protestante malgache à l'étranger organisent chaque année depuis le début des années 2000, une réunion annuelle des exorcistes de France durant une semaine à la mi-juillet. Cette semaine accueille des conférences de théologiens, mais aussi des ordinations de *mpiandry* de France et des prises en charge de malades. Le pasteur Clément est *mpiandry*, mais ne s'est jamais rendu dans aucun de quatre *tobilehibe*, mais il a été ordonné 2006 lors de la réunion de Troyes<sup>883</sup>. Clément a grandi dans une famille luthérienne, membre du mouvement de Réveil, mais il s'est longtemps tenu à l'écart du *fifohazana*. Après avoir été comptable à Tananarive pour la *Norwegian missionary society*, pour la société biblique protestante, et à Fort Dauphin pour l'hôpital luthérien, il s'est

<sup>878</sup> Communication personnelle de mars 2010 à Fianarantsoa. Je remercie ici Cynthia Holder Rich.

<sup>879</sup> Le nom du pasteur et sa paroisse ne seront pas mentionnés à la demande de mon interlocuteur.

<sup>880</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 3 octobre 2011 à Tananarive.

<sup>881</sup> *Idem.*

<sup>882</sup> *Idem.*

<sup>883</sup> Propos recueillis le 17 juillet 2014 à Vaulx-en-Velin.

finalement tourné vers le ministère pastoral. Clément remarque : « avant je n'étais pas un suiveur, mais avec le ministère, ce n'était pas un choix mais une nécessité »<sup>884</sup>. La réunion de juillet 2014 s'est tenue à Besançon où dix-neuf nouveaux exorcistes ont été ordonnés, devant un public de près de 400 personnes, alors que les premières réunions ne rassemblaient qu'une cinquantaine de membres du mouvement de Réveil<sup>885</sup>. D'ailleurs, Clément assure que les huit *mpiandry* de la paroisse lyonnaise ne suffisent pas à traiter les demandes de soins : « il en faudrait le double ! »<sup>886</sup>. Les demandes d'ordination ne manquent pas, cependant, Clément refuse de répondre à toutes. Il dit « freiner certains paroissiens » qui ont des motivations inadéquates. Dès qu'une demande lui est faite, il « sonde la vie chrétienne » du potentiel futur *mpiandry* et s'assure qu'il n'est pas motivé par le prestige social lié à la fonction de berger. « Ce n'est pas un recrutement systématique »<sup>887</sup>, dit-il, parallèlement, il espère convaincre deux jeunes femmes d'une trentaine d'années, guéries de cancers après un traitement avec les *mpiandry* de Lyon.

La diffusion du mouvement de Réveil en Europe opère un retour malgachisé de l'apport norvégien qu'il a connu lors de sa création par Rainisoalambo. Ce procédé mouvant peut être résumé sous la forme d'un schéma :

---

<sup>884</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 17 juillet 2014 à Vaulx-en-Velin.

<sup>885</sup> Propos recueillis le 17 juillet 2014 à Vaulx-en-Velin.

<sup>886</sup> *Idem.*

<sup>887</sup> *Idem.*

## Schéma 9. Diffusion en aller-retour du protestantisme entre l'Europe et Madagascar

**1795** : Politique missionnaire et diffusion du protestantisme européen à Madagascar



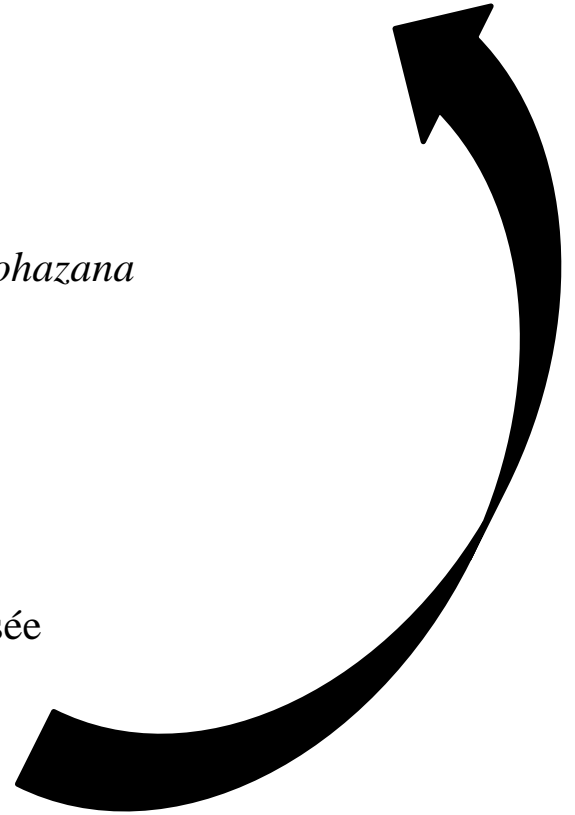
**1894** : Création et diffusion d'un protestantisme malgachisé, le *fifohazana*



**1989** : Mouvement de Réveil dans les paroisses FPMA  
Retour en Europe du protestantisme sous sa forme malgachisée

**1997** : Date d'ouverture du *toby* de Pouru-Saint-Rémy

**2011** : Projet d'un *toby Soatanàna* centralisé en région parisienne



Retour en Europe d'un  
protestantisme malgachisé

## *Conclusion*

La dimension déterritorialisée des rituels de guérison passe tant par la compromission de certains aspects rituels adaptés au regard du christianisme que dans une négociation (souvent économique) avec les esprits ancestraux. Un éloignement du territoire ancestral se donne à voir dans le recours à des esprits non-malgachophones, bien que le rituel est lieu sur la *tanindrazana*, cependant, ces demandes révèlent souvent une volonté de quitter cette terre. Dans ce cas, les ancêtres familiaux refuseraient toute négociation visant à créer une distance entre eux et leurs ascendants. L'éloignement de la terre des ancêtres peut être toléré car réalisé dans un but thérapeutique et donc temporaire, comme lors des soins pratiqués à Ambohimanga en Imerina. Le déplacement territorial relève donc à la fois du religieux, de la territorialité symbolique et du territoire physique.

Ce chapitre nous a enseigné la complexité de l'implantation du religieux malgache dans un territoire ancestral, puissant et symboliquement chargé, et la possibilité d'un recours à un lieu de culte lointain mais néanmoins pertinent, ainsi que le déplacement d'un espace sacré dans une localité diasporique. Nous observons alors qu'une « véritable 'déterritorialisation' du religieux opère dans le rapport direct entre Dieu et les hommes » par le biais de la diaspora, de la télévision ou d'internet (Dubourdieu, 2002 : 82-83). Autrement dit, « il s'agit là d'une innovation considérable qui révolutionne toutes les procédures d'acquisition des identités sociales fondamentalement liées au lieu, aussi bien dans les cultes ancestraux que dans l'Église des ancêtres » (*Ibid.*).

## Chapitre 13. Itinéraires thérapeutiques et circulation des croyants

### Introduction

L'absence de la notion d'incurabilité dans les représentations étiologiques ouvre toujours une option à venir. Si lors d'une consultation biomédicale, le médecin formule l'incurabilité d'une maladie, le malade ira chez un devin-guérisseur, et/ou dans un *toby*. Le discours des familles des malades reflète la possibilité infinie des recours et par conséquent de l'espoir de guérison. Les représentations juxtaposées des maux jouent ici un rôle dans le cheminement thérapeutique : si l'exorcisme échoue, c'est que l'esprit doit être invité à s'installer et un rituel d'adorcisme est alors envisagé, si celui-ci échoue de nouveau, la présence d'un esprit sera estimée être finalement un trouble psychique, etc. (De Sardan, 1994 : 15). De même, la « figure liminaire de Rainisoalambo » (Blanchy, 2009 : 251) oscillant entre le protestantisme norvégien et les marqueurs *betsileo*, induit la question de la définition antonyme d'une guérison religieuse : « apprivoiser les ancêtres ou exorciser les démons ? » (Rahamefy, 1995 : 71-76 ; 2007 : 147).

Dans les itinéraires thérapeutiques, les lieux de culte aux esprits sont fréquentés en parallèle des temples et/ou des églises. Ce procédé est possible car, bien qu'étant des lieux de culte, ils ne revêtent pas les mêmes catégories de religiosité dans leurs usages : « on identifie un *doany* par rapport au personnage objet de culte et selon le lieu où il se trouve. C'est là une des différences d'avec les temples et églises » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 68). L'organisation d'un lieu de culte est par conséquent, stricte et précise : « lieu de culte de la vie pour les vivants, de la survie après le trépas pour les ancêtres, le *doany* doit être protégé de toute forme de souillure, dont la mort... ce qui le différencie une fois de plus des temples et églises, dont une des fonctions est le service funèbre » (*Ibid.* : 72). Dès lors, des réunions familiales sont organisées afin de définir l'itinéraire thérapeutique à suivre ; autrement dit, « la vie de 'l'individu' ne s'autonomise pas par rapport à la société, l'identité de chacun reste indissociable du réseau familial qui le constitue » (Raison-Jourde, 1991 : 7). Lors de ces réunions, le malade et sa famille s'interrogent : comment s'arrange-t-on ? avec qui ? La question est donc de définir comment les maux sont vécus et interprétés. Ils analysent alors les offres thérapeutiques, et les demandes qu'ils formulent. L'individu devient le collectif. En effet, la conception de la personne dissocie les composantes individuelles d'un membre de la famille et ses composantes, dont les os, qui « forment un continuum avec les parties dures du corps des autres membres de la lignée » (Bloch, 1993 ; voir aussi, Mouzard et Gueunier, 2009 : 301). Ces aspects de la personne symbolisant une « propriété collective » (Bloch,

1993) induisent l'organisation des réunions de famille au cours desquels les itinéraires thérapeutiques sont définis. Les séances de soin collectives pour des membres d'une même famille sont alors courantes (comme chez Raveloñandro, RaJean-Pierre ou encore Thérèse) ; en revanche, les soins ne s'enclenchent que très rarement en présence d'un seul malade, si un devin-guérisseur n'a pas de salle d'attente (dans une pièce voisine ou dans la cour de sa maison), d'autres patients font irruption et s'installent dans la salle de soin. Mais les pratiques de soins ne sont jamais groupées pour deux ou plusieurs malades simultanés, à l'exception des soins concernant des parents et leurs enfants dont les maux sont souvent associés.

### 13.1. Réunion familiale comme prise de décision

#### *a. Convoquer la famille*

##### *a.1. Trajectoire d'un président fokontany*

Le 27 juin 2011, je me rends chez Raveloñandro sans le trouver à son domicile, à mon retour le lendemain, il m'explique : « des gens sont venus me chercher parce qu'un homme ne pouvait pas marcher »<sup>888</sup>. Ravelo est le président du *fokontany* (autorité administrative de quartier) de Soatsihadino, il vit avec sa femme en contre-bas du *toby* sur la route d'Andrainjato. Raveloñandro lui a diagnostiqué un ensorcellement (*mosavy*) dû à la jalousie que vaut une de ses connaissances face à sa fonction politico-administrative. Après la première consultation à domicile, Ravelo (s'il peut se déplacer) et/ou des membres de sa famille ont prévu de se rendre au *fasambazimba* (« tombeau-des-Vazimba ») chez Raveloñandro afin de poursuivre les soins en y sacrifiant un poulet ; mais Ravelo a également prévu de revenir : « 'après la fête<sup>889</sup>, je vais venir ici pour fêter ma guérison', il va faire la fête ici pour sa guérison, parce qu'il a pu marcher de quelques pas »<sup>890</sup>, assure le guérisseur. Suite à cet éclaircissement, le devin-guérisseur me conseille de me rendre chez Ravelo, afin de discuter avec lui et d'observer ses soins à venir en ayant pris connaissance de sa situation<sup>891</sup>. Plus tard dans la journée et arrivée chez Ravelo, c'est sa femme, Yvonne, qui m'accueille chaleureusement car le *mpitaiza* (« qui-prend-en-charge ») de son mari m'envoie. C'est la première fois que le couple faisait appel à Raveloñandro. Aux vues de la fonction publique de Ravelo, le couple a organisé une réunion de famille afin de parer au mieux aux maux du

---

<sup>888</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 28 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazengy.

<sup>889</sup> Ravelo viendra après les festivités de la fête nationale du 26 juin, débutées la veille.

<sup>890</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 28 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazengy.

<sup>891</sup> Propos recueillis le 28 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazengy.

malade. C'est alors Jean-Pierre, l'époux de leur fille qui réside à Amontana, le quartier voisin de Mahazengy, qui a conseillé Raveloñandro après avoir été lui-même soigné par l'*ombiasa*. Ravelo remarque : « la famille nous a aussi dit qu'il valait mieux aller chez lui pour se soigner, parce qu'on peut dire que la maladie était grave »<sup>892</sup>. Le président *fokontany* détaille ses symptômes et son itinéraire thérapeutique. Ravelo souffre de maux urologiques très douloureux, son urine est blanche et épaisse, dit-il. En début de semaine, il a vu un médecin qui l'a tout de suite dirigé vers l'hôpital d'Antambohobe où il a séjourné durant quatre jours afin d'effectuer des analyses urinaires et sanguines qui se sont révélées négatives. Malgré sa faiblesse, les médecins l'ont jugé en bonne santé. De retour chez lui, le mal a empiré, la famille a été convoquée et Raveloñandro est arrivé en fin de journée<sup>893</sup>. Ravelo raconte :

« lorsqu'il [*Raveloñandro*] est venu ici, il m'a soigné [*nañafana* ; « purifié »]. Il m'a enlevé ça [*sisika*] dans mon corps là [*sur le pénis*]. Et je peux faire pipi maintenant, c'est toujours un peu blanc mais pas trop. Quand la *zavatra* [« chose »] a été enlevée, ça a été un peu mieux. Mais je ne peux pas encore marcher vite. Je récupère petit à petit »<sup>894</sup>.

Ravelo et Yvonne évoquent la maladie comme un *mosavy* (« ensorcellement ») conduit par la jalousie, cette dernière poursuit à propos de son époux : « il est *mpivavaka* [« pieux » ; « fidèle au culte »] et c'est du *devoly* [« démon »], mais pour moi, c'est du travail de *gasy* [« malgache », *sous-entendu sorcellerie*]. C'est du *gasy*, ce n'est pas Zanahary [« Dieu »] »<sup>895</sup>. Le rendez-vous est pris pour le *saotsa* (« remerciements ») chez Raveloñandro le lendemain. De bon matin, Yvonne arrive chez le devin-guérisseur en compagnie de sa fille et de Jean-Pierre, Ravelo s'est senti trop faible pour traverser la ville. Lorsqu'Yvonne et sa famille entre chez Raveloñandro, le devin-guérisseur est déjà en soin. La consultation terminée, il s'enquiert de la santé de son *taiza*, puis Yvonne l'informe : « il a moins mal mais il ne peut toujours pas uriner facilement »<sup>896</sup>, puis elle lui tend le poulet noir demandée l'avant-veille et une petite bouteille de *toaka gasy* (« rhum artisanal »). L'autel du coin nord-est de la pièce est déjà prêt, orné d'une pièce de tissu rouge ; Raveloñandro peut alors offrir des libations de rhum et présenter le volatile :

« on prie tous pour que Ravelo soit en forme et nous tous aussi. Raveloñandro, le *mpañafaña* [« celui-qui-purifie »], Ravelo, *afañaña* [« celui-qu'on-purifie »]. La santé, 1, 2, 3, 4, 5. On voit une amélioration de la santé. Ça avance mais la *farasisa* [« syphilis »] est toujours là. Avant de pouvoir être soigné la maladie doit d'abord avoir atteint son maximum de force. C'est comme ça pour tout le monde. On va mettre ça dans le tombeau, mais moi, je ne suis

---

<sup>892</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 28 juin 2011 à Soatsihadino.

<sup>893</sup> Propos recueillis le 28 juin 2011 à Soatsihadino.

<sup>894</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 28 juin 2011 à Soatsihadino.

<sup>895</sup> *Idem*.

<sup>896</sup> Traduction de propos recueillis lors du *saotsa* du 29 juin 2011 à Ambalatabiña Mahazengy.

qu'un racleur de bois [*mpikiky hazo*], ce sont eux qui sont vraiment responsables. Et on prie le matin et le soir, parce que c'est Zanahary qui fait tout. Nous espérons mettre la maladie de côté, car il ne la supporte plus. On va mettre la maladie sur ce poulet parce qu'il ne la supporte plus. Et ce sont les Vazimba qui vont emmener cette maladie. Et nous, on prie. Chacun prie et on demande, parce qu'on va tuer le poulet, ici, sur le *fasambazimba*. C'est ici qu'on va faire couler le sang »<sup>897</sup>.

Le groupe quitte la maison pour se rendre au *fasambazimba* (« tombeau-des-Vazimba ») où le sacrifice est pratiqué :

« he, les *razana* [« ancêtres »] ! Randriananahary, propriétaire de cette maison ! He, Rangahy Radio ! He, Rangahy Roty ! He, les Vazimba !<sup>898</sup> Vous avez soigné Ravelo et on sait ce qu'il a. On voit aussi qu'il va mieux. Sa femme et ses enfants sont là, son gendre aussi. Vous allez soigner Ravelo ! Je vous invite et voilà votre part. [*il présente le coq face au tombeau et l'asperge de rhum*]. Cela va m'apporter du bien, à moi Raveloñandro et aussi au *mpañafaña* [Ravelo]. Et voilà le poulet pour faire le sacrifice [*sorona*] à vous les ancêtres, propriétaires de cette maison et de cet endroit. Et pour les Vazimba, ce sera après. Et ces Vazimba sont des habitués qui sont enterrés juste à côté de notre maison. Ces Vazimba sont des *vahiny* [« invités »], ils ne sont pas les *tompon-tanindrazana* [« maîtres-de-la-terre-des-ancêtres »]. Ils sont enterrés ici, alors ils sont quand même *tompon-tanindrazana*, parce qu'ils nous aident et qu'ils ne nous tuent pas. Les Vazimba, si on les envoie au Sud, si on les envoie au Nord, ils partent pour des soins. Et ça, c'est votre part à vous, les Vazimba : le poulet, le sang, c'est pour les petits Vazimba, son corps, ses plumes. Amène ce poulet dès maintenant avec son corps ! Je ne dis pas deux fois toutes mes paroles ! Ne m'humiliez pas ! Ne me faites pas perdre mon renom [*mavery zo*] ! Prenez tout de suite ce poulet pour soigner Ravelo. Pour que ce soit un succès pour vous et moi ! Andrianatempo Andrianahary ! On va soigner Ravelo et on vous appelle pour que sa santé s'améliore. Sa femme est là, sa fille aussi, et son gendre. C'est pour ça qu'on prie [*mivavaka*] ici, c'est pour ça qu'on vous remercie [*misaotsa*] ici. Soignez Ravelo ! Ne m'humiliez pas ! Ne me faites pas perdre mon renom ! N'humiliez pas l'endroit de Tambiña [*Ambalatambiña*]. Ne m'humiliez pas, moi qui soigne. Si on ne se respecte pas... Soignez tous les malades qui sont venus ici ! Ne laissez aucuns restes ! Ne créez pas de disputes, ça fait perdre le renom de cette *tanindrazana*. Ce que l'on vous donne sur cette pierre : il y a le bien et ça, on le voit ! C'est pour la bonne santé des malades que cette pierre rougie. Ça peut arriver chaque jour, si c'est plus espacé, ça sera au maximum pendant deux ou trois jours qu'il n'y aura pas de sang sur vos têtes. Mais nous allons tuer un poulet ici, voilà le poulet ! Amenez son *ambiroa* [« principe vital »] ! Son corps ! Ses plumes ! Ses pattes ! Prenez-la de la tête aux pattes ! C'est pour faire un sacrifice pour vous tout ça ! Et la viande est pour nous. Mais le sang, on le laisse ici pour vous et pour les petits [*les Vazimba*], parce que les petits sont tous avec vous. Prenez le sang, les Petits ! Vous le mettez au feu pour le manger. Vous n'êtes pas loin, vous êtes au Sud et au Nord. Maintenant je recommence encore, deux fois, trois fois. Voilà RaYvonne, la femme de Ravelo. Là, c'est sa femme et ce n'est pas quelqu'un d'autre, parce que c'est son corps [*Yvonne représente Ravelo*]. Comme vous avez eu des enfants, vous êtes un. Si Ravelo est là, RaYvonne est là. C'est de la part de Ravelo, et ça va arriver à la *tanindrazana* à Soatsihadino. Cela, c'est un honneur qui ira sur le *mpañafaña* [« celui-qui-purifie »] et aussi sur le malade. Que Raveloñandro soit honoré, que les *razana* soient honorés ! Que soient honorés aussi toute la famille et toutes les personnes

<sup>897</sup> Traduction de propos recueillis lors du *soatsa* du 29 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazengy.

<sup>898</sup> Raveloñandro appelle ses esprits ancestraux privilégiés.



qui sont là. Que tout le monde soit honoré. Que les *razana* nous aident et qu'Andriamanitra soit au-dessus de nos têtes. Chacun à sa place et ici c'est votre place. Mais nous allons partir, parce que le temps passe et je vous invite à rentrer à la maison. Nous allons cuire le poulet. Attendez que le poulet soit bien préparé et vous aurez aussi votre part, même si elle est petite comme ça [*la phalange de son petit doigt*]. Ne dites pas qu'on ne vous donne rien, vous en aurez même si c'est petit comme la pointe d'une aiguille. *Mialatsiny. Mialafondro* [*il s'excuse*]. Pour que cela nous apporte du bien au nord, au sud, à l'est, à l'ouest. Espérons que tous les malades que nous avons soignés seront guéris »<sup>899</sup>.

Enfin, des offrandes de rhum et de sang sur les pierres levées représentant les esprits, sont faites :



**Figure 73. Libation de rhum sur le *fasambazimba* après le sacrifice, Mahazengy, juin 2011**

Une prière est dite après le sacrifice, puis le devin-guérisseur conduit la famille de Ravelo dans sa salle de soin afin de terminer le rituel. Une nouvelle prière est dite, du rhum est à nouveau versé sur l'autel puis l'assemblée boit l'alcool distribué par Raveloñandro. Le devin-guérisseur s'entretient avec ses esprits ancestraux face à l'autel avant de débiter la confection du remède. Il gratte divers bois qu'il enveloppe dans une feuille de papier nouée d'un ruban rouge ; il place le paquet sur le coin nord-est puis demande à nouveau à l'assemblée de partager une gorgée de rhum. Pendant ce temps, Ravao, son épouse, a fait griller le poulet noir qu'elle lui présente sur un plateau ; Raveloñandro récupère la membrane entourant les rognons qu'il brûle à nouveau et la mélange au remède que Ravelo devra boire pendant onze jours, après l'avoir fait bouillir dans l'eau sacrée de la rivière où le guérisseur a été immergé. Du rhum et des morceaux de viande sont distribués à chacun. Deux morceaux sont offerts l'un aux esprits ancestraux sur l'autel et l'autre, placé dans une feuille de bananier, aux Vazimba sur le tombeau : « c'est une partie du croupion, une partie du buste et une partie en haut. C'est comme ça aussi pour les *rayamandreny* qui sont propriétaires d'ici [*ses ancêtres familiaux*] »<sup>900</sup>, commente Raveloñandro, puis il s'adresse aux esprits :

<sup>899</sup> Traduction de propos recueillis lors du *soatsa* du 29 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazengy.

<sup>900</sup> Traduction de propos recueillis lors du *soatsa* du 29 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazengy.

« nous allons faire la prière et le *saotsa* [« remerciement »] ici, ce sont les *fomba* [« manières de faire héritées des ancêtres »]. Voilà votre viande, prenez-la. La viande est là. Il y a le poulet mâle. On est tous petits ici, et donnez aussi aux petits pour que vous soigniez Ravelo qui habite à Soatsihadino. Et voilà sa femme, sa fille et son gendre. Ils sont là, Ravelo aussi est là avec eux. Et nous faisons les *fomba* et on a respecté les *adidy* [« devoir »], et on a fini les *adidy* : tué le poulet, mis le poulet au feu. Et c'est bien, on a vraiment respecté les *fomba* qu'on devait faire et on a bien respecté en enlevant les parties qu'on devait enlever du poulet, pour faire le *fanafody* [« remède »] pour soigner Ravelo. Et nous tous, vous tous Zanahary et les *razana*, aidez-nous, portez-nous chance, ce sont des bois qui cherchent nos besoins [*hazo mila, hazo mitadia*] pour ça, on va aller au nord, au sud, à l'est, à l'ouest, on ne dépend pas des gens, mais ce sont les gens qui dépendent de nous. Dans cette terre ici, au nord, au sud, à l'est, à l'ouest, dans les quatre points cardinaux. [...]. On est content de vous avoir, vous les *zanahary*. Voilà votre part de *toaka* de la part de la localité de Soatsihadino. Son enfant et sa femme et son gendre sont aussi là. Il n'y a pas de disputes, pas de problèmes, mais Ravelo est là. Ne vous demandez pas pourquoi le malade n'est pas là. Ravelo est malade, ses jambes ne sont pas encore guéries. Il ne va pas encore très bien, c'est pour ça qu'on demande une *fitahiana* [« bénédiction »]. Soignez-le pour qu'il puisse venir ici. La purification [*fañafañana*], on l'a faite ! Et les *fitazana* [« action de soigner »] c'est à vous, les *razana*, de le faire ! Mais Raveloñandro, il ne sait rien, hein... c'est vous qui lui apprenez ! Allez soigner Ravelo dès maintenant, après que vous ayez bu votre *toaka* et mangé votre viande. Soignez sa maladie ! »<sup>901</sup>.

Lors de la prière d'ouverture du rituel, Raveloñandro dit : « lorsqu'on va brûler la poule, il y aura une odeur, et ce sont eux [*les ancêtres et les vazimba*] qui vont manger. De toute façon, on va leur donner de la viande après que le poulet soit cuit. Espérons aussi que chacun sera en forme. C'est pour ça qu'on prie »<sup>902</sup>. Le reste du poulet sera consommé par Raveloñandro et sa famille au déjeuner. Une dernière consommation collective de rhum est faite, puis Raveloñandro appelle Yvonne à ses côtés afin de lui remettre le remède<sup>903</sup> ; il prend une gorgée d'eau de la rivière sacrée qu'il expectore sur le papier et sur Yvonne. Une femme enceinte a fait son entrée dans la salle de soin, le devin-guérisseur et la famille de Ravelo se saluent et prennent congé. De retour sur le terrain en mai 2013, je me suis rendue chez Ravelo où Yvonne m'a appris le décès de mon époux, neuf mois après la fin de son traitement chez Raveloñandro. Elle n'est jamais retournée chez le devin-guérisseur dont elle ignorait le décès, mais elle ne le tient pas responsable de la mort de Ravelo<sup>904</sup>.

---

<sup>901</sup> *Idem.*

<sup>902</sup> Traduction de propos recueillis lors du *saotsa* du 29 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazengy.

<sup>903</sup> Voir les données photographiques des étapes de ce rituel en annexe 11, p.529.

<sup>904</sup> Propos recueillis le 30 mai 2013 à Soatsihadino.

### a.2. Retour à la terre ancestrale : l'exemple de Marina

Nous avons laissé Marina à son souhait d'intégrer une congrégation religieuse pour lequel elle a consulté Julienne. Un mois après son traitement rituel avec l'esprit de Jean-Claude Grebon, Marina ne se sent toujours pas mieux et n'a reçu aucune réponse à sa demande au responsable de la congrégation catholique de Belgique. Marina pose un regard sur ses maux et son parcours de soin :

« je ne suis pas malade physiquement mais ma vie n'est pas en ordre. On peut dire que ma vie est en désordre, c'est-à-dire si on va faire une lecture de mon histoire, à chaque chose que j'ai faite pendant des dizaines d'années, j'ai échoué ! Tu sais, ça veut dire que je suis malade, ce n'est pas normal ! Les gens ont jugé que ce n'est pas normal, ça ! »<sup>905</sup>.

Elle poursuit sur le début de ses soins : « ma famille a commencé à être préoccupée, ils ont dit : 'il ne faut pas que tu restes tranquille comme ça. Il faut que tu retrouves ta chance ! Il faut que tu te guérisses. Alors c'est pour ça qu'il faut consulter des *ombiasa*, peut-être que c'est ton sort qui est malade, qui entraîne tout ça' ». Marina a auparavant été hospitalisée pendant deux mois, sans résultat, elle conclue : « on a vendu trois bœufs pour payer l'hôpital et rien n'est clair... il n'y a pas d'amélioration, alors la famille commence : 'pourquoi ne pas essayer autre chose ?' »<sup>906</sup>. Marie-Jeanne, sa belle-mère l'envoie consulter Ramavo, une *ombiasa* de la commune rurale de Talata Ampano, son village ancestral à environ 20 kilomètres au Sud de Fianarantsoa, car elle commence à douter de Julienne<sup>907</sup>. Pour Marina :

« s'il y a quelque chose qui ne nous laisse pas de vivre en paix, alors on va chez un *ombiasa* pour voir clair. On discute le sujet en famille et après on est convaincu que ça pourrait nous faire du bien. Alors tout le monde est content et on se met d'accord pour trouver un *ombiasa*. On propose par exemple : 'ha, je connais quelqu'un' ; 'est-ce qu'il est capable ?' ; 'peut-être que la femme là-bas est capable ?' ; 'dans notre famille, il y a une personne qui a eu une histoire comme ça, on peut aller là-bas'. Si c'est très loin, ce n'est pas un problème ; l'essentiel, c'est d'aller vers une personne qui est capable, qui est efficace. On demande à des gens proches, et là : 'ce n'est pas la peine d'y aller', il faut aller dans un endroit plus sûr. Ce n'est pas la distance qui commande ! C'est la guérison, l'assurance »<sup>908</sup>.

Lors de la première consultation, Marina a exposé ses problèmes puis a dû revenir le lendemain car la devin-guérisseuse reçoit les informations de ses ancêtres uniquement par le rêve nocturne. Ramavo a observé une causalité différente de celle de Julienne, selon elle, Marine, la mère décédée de Marina refuse que sa fille s'éloigne de leur *tanindrazana*, où elle est enterrée<sup>909</sup>, ce qui pose un nouveau problème à la jeune femme qui s'exclame : « je ne

---

<sup>905</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 2 avril 2010 à Mangarivotra.

<sup>906</sup> *Idem.*

<sup>907</sup> Propos recueillis le 10 avril 2010 à Mangarivotra.

<sup>908</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 3 avril 2010 à Mangarivotra.

<sup>909</sup> *Idem.*

veux pas suivre l'envie d'une morte, je suis vivante, moi ! Je dois la convaincre ! »<sup>910</sup>. Marina et Ramavo reconstituent les différents maux subis par la malade, pour constater que les obstacles envoyés ont débuté après le décès de sa mère et au moment de son premier séjour à l'étranger dans un pré-noviciat de Nairobi au Kenya. Le lendemain, Marina s'est rendue à Sambahavy, sa *tanindrazana*, afin de puiser de l'eau de la source du village où repose sa mère, qu'elle amènera à Ramavo pour effectuer un *saotsa* [« remerciement »] et un bain rituel, afin de contenter l'esprit de Marine<sup>911</sup>. Quelques jours plus tard, Marina s'est rendue à Sambahavy où l'une des sœurs de sa mère a pris en charge la demande faite devant le coin nord-est de la maison ancestrale. Les deux femmes ont exposé les faits à Marine : si sa fille part à l'étranger, elle reviendra auprès d'elle, et Marina ajoute : « tu peux aller en Europe, je t'ai beaucoup vu en rêve quand j'étais en Belgique »<sup>912</sup>. Après le *saotsa*, Marina me signale qu'elle a choisi de suivre les conseils de sa belle-mère, et en est satisfaite car finalement :

« Julienne est meilleure *reninjaza* qu'*ombiasa* parce qu'elle n'a pas vu le refus de ma mère mais elle a pensé à un *mosavy* [« ensorcellement »] et que son traitement n'a pas été efficace. Maintenant, je préfère voir une autre *ombiasa* que ma famille m'a conseillée. En plus, Ramavo implique aussi mes *rayamandreny* et ma mère dans le traitement »<sup>913</sup>.

Le 17 avril, Marina retourne chez Ramavo avec l'eau puisée à proximité de son village ancestral, la devin-guérisseuse peut alors faire le bain rituel. Elle a agrémenté l'eau de divers bois râpés et de kaolin. Marina doit poursuivre le traitement matin et soir chez elle : boire l'eau puis se baigner trois fois du haut vers le bas du corps, et de nouveau à trois reprises, du bas vers le haut. Marina est tout de même inquiète : « elle parle peu des médicaments et de la maladie, elle discute de tout et de rien. Elle parle trop et ne se concentre pas sur ton problème »<sup>914</sup>. Un mois plus tard, Marina continue le traitement et se rend régulièrement chez Ramavo pour obtenir son remède qu'elle conserve précieusement dans sa chambre de la maison familiale (cf. fig.74).

---

<sup>910</sup> *Idem.*

<sup>911</sup> Propos recueillis le 10 avril 2010 à Mangarivotra.

<sup>912</sup> Traduction de propos recueillis le 13 avril 2010 à Sambahavy.

<sup>913</sup> *Idem.*

<sup>914</sup> Propos recueillis le 17 avril 2010 à Mangarivotra.



**Figure 74. Remède de Marina, Mangarivotra, mai 2010**

Enfin, Marina a intégré la congrégation catholique en Belgique, et ne donne plus de nouvelles aux acteurs (participants et observateurs) des soins qu'elle a suivis.

### *a.3. Les va-et-vient de Fidy*

Fidy est arrivé au *toby* de Soatsihadino le 29 août 2011. Le jeune homme est amorphe, ne répond pas à la *rayamandreny* du *toby*, Angèle, lorsqu'elle s'adresse à lui. Fidy est installé dans la salle de prière en compagnie de sa mère et de son frère qui l'accompagnent pour l'entretien d'entrée au camp du mouvement de Réveil. Les *mpiandry* présents et les malades sont conviés à s'installer dans la salle de prière, puis la séance débute en présence d'une vingtaine de personnes chantant des cantiques. Angèle retire la casquette de Fidy, adossé au mur, et le surveille (cf. fig.75). Lors de la discussion avec la famille, les *mpiandry* apprennent que Fidy souffre d'addiction à l'alcool et au cannabis, l'empêchant de travailler, de se marier, etc.<sup>915</sup>

---

<sup>915</sup> Propos recueillis le 29 août 2011 à Soatsihadino.



**Figure 75. Angèle et Fidy dans la salle de prière, Soatsihadino, août 2011**

Sa mère confesse l'usage de remèdes et de protections faits par un *ombiasa* du hameau voisin au leur, depuis l'enfance de Fidy. Le malade n'a jamais consulté de médecins, mais son état perdure depuis des années, et face à cette situation la famille a opté pour le *toby* du mouvement de Réveil. Sa mère ajoute qu'ils ont été consulté le pasteur et les *mpiandry* de leur église réformée (FJKM), cependant ces derniers auraient refusés de soigner Fidy, car leur maison se trouvait trop loin du temple. Pendant cette discussion, Jean-Paul, un *mpiandry*, fouille le jeune homme et ses bagages, sans trouver de remèdes. Angèle annonce qu'un groupe de *mpiandry* se rendra chez Fidy dès le lendemain matin afin de détruire les charmes et d'exorciser le hameau (cf. chap.11.3.a.2). Après une seconde prière, Jean-Paul, Alphonsine, une autre *mpiandry*, Fidy et ses accompagnateurs se mettent en route pour le dispensaire luthérien du quartier voisin d'Ivory. Sur le chemin vers le dispensaire, Fidy montre des signes d'inquiétude, tantôt, il serre son poignet, tantôt il fait signe à quelqu'un de le maintenir. Le groupe marque une pause sur la route afin que la mère de Fidy achète un carnet de santé dans une échoppe. Jean-Paul fait asseoir Fidy dans la salle d'attente et Alphonsine le fait prier. Jean-Paul saisit le carnet de santé et conduit Fidy dans une première salle d'examen où il remplit une fiche de renseignement pour le malade (nom, adresse, église de rattachement, *toby* d'accueil, âge), une infirmière le pèse et prend sa tension, avant d'ajouter ces données au dossier médical. Le groupe se déplace vers une seconde salle d'attente avant d'entrer dans le cabinet du docteur Lala. Fidy est empoigné par sa mère. Une fois dans le cabinet, Lala n'examine pas le malade, elle parle avec Jean-Paul et demande confirmation des addictions et des hallucinations à la mère de Fidy. Elle l'interroge également sur ses pratiques religieuses

avant de prescrire des narcoleptiques et les prières des *mpiandry*<sup>916</sup>. Le malade peut retourner au *toby*, et il débutera les séances d'exorcisme une fois que les charmes présents chez lui seront détruits, le lendemain. Cela n'empêchera pas, la famille de poursuivre secrètement le traitement avec leur *ombiasa* référent simultanément à la cure exorciste, surtout pour les protections liées aux cultures et aux bêtes.

Le message de la chrétienté et celui transmis par les entités sacrées affirment leur positionnement dans le champ religio-thérapeutique et se révèlent alors comme analyseurs des mutations socio-religieuses, mais aussi des rapports sociaux et de pouvoir des spécialistes du religieux et/ou des croyants laïcs dans une optique où leur dualisme discursif est dépassé par une société dans laquelle les clés de compréhension se donnent à voir au-delà de cette interprétation dichotomique. Les croyants circulent donc aisément entre les frontières dressées par le biais des stratégies discursives des acteurs sociaux du religieux. Les personnes en quête de guérison dépassent facilement les frontières établies par les praticiens, qui sont en général très lointaines de la conception qu'ont les malades et leurs familles de la distinction à faire entre les divers modes de thérapeutique. Les itinéraires thérapeutiques complexes et sinueux des malades sont opposés aux discours belliqueux, péjoratifs et insistant sur une incompatibilité fondamentale des divers acteurs du champ thérapeutique. L'antinomie discursive s'avère être un cumul dans les pratiques de soin exceptionnelles (comme les conversions thérapeutiques dans les *toby* du mouvement de Réveil) ou récurrentes (comme le suivi par un *mpitaiza* familial). Les performances discursives étroites contrastent avec les performances rituelles individuelles aptes aux juxtapositions, dans une certaine mesure rendue possible par les logiques de cumul. La conjugaison des représentations du religieux telle qu'elle est véhiculée par les discours, ne reflète pas l'agencement des modèles religio-thérapeutiques tels qu'ils existent en réalité, tant du point de vue des acteurs du religieux que de celui de la société dans son ensemble. Bertrand Hell remarque que « l'image de la cure sert à inscrire l'expérience du sacré dans le vécu quotidien des adeptes » (1999 : 342), ajoutons les malades qui « testent » une cure religieuse extérieure à leur croyance, comme nombres des pensionnaires des *toby* du *fifohazana*. La flexibilité des pratiques et des discours est celle des malades et des croyants plutôt que celle des soignants.

---

<sup>916</sup> Propos recueillis le 29 août 2011 à Ivory.

## ***b. Exploration et analyse des réseaux***

### ***b.1. Olga et le curé***

La vie de la communauté régie les rivalités entre les systèmes de soins et les tensions qui se créent dans les discours des thérapeutes. Ces derniers jouent de leurs relations selon trois attitudes : l'antagonisme, l'indifférence et la sympathie (Obadia, 2006b : 133). En somme, ces attitudes sont déterminées selon la situation et surtout selon les acteurs en présence. Des coopérations envisageables ne le seront pas publiquement, que ce soit dans le cas de divergences quant aux croyances liées aux modes de soins ou représentations du mal, ou encore qu'il s'agisse de la tolérance accordée ou non à une thérapie exogène. La proximité géographique et symbolique reste un des critères de confiance majeure. Des personnes-nœuds établissent et constituent les trajectoires thérapeutiques ; ces personnes sont des membres de la parenté par la fratrie ou les alliances : des parents aux enfants, des époux aux épouses, des beaux-parents aux gendres, d'une génération à l'autre, ou encore du rural à l'urbain, c'est-à-dire du village ancestral au quartier urbain de résidence. Les personnes-nœuds apparaissent aussi dans le cercle des proches affinités, comme des responsables locaux tels les présidents *fokontany*, ou encore, les responsables religieux (curés ou pasteurs).

Olga est une jeune femme d'une trentaine d'années résidant dans le quartier d'Antamponjina, qui souffre depuis la naissance de troubles physiques et psychiques. Elle est la mère de deux fillettes nées de pères inconnus. En février 2010, Olga a lancé une rumeur dans le quartier, assurant que son voisin, chauffeur et homme à tout faire de la congrégation catholique voisine, est le père de ses enfants. Plus la rumeur s'étendait, plus Olga a développé des gestes violents contre ses filles, jetant l'une d'elle sur le brasero. Elle devint « de plus en plus folle »<sup>917</sup> remarque Rabery, sa mère. Sa famille l'a emmenée consulter un *ombiasa*, sans aucun résultat ni améliorations. L'histoire d'Olga a pris une autre tournure lorsque Rabery, qui travaille elle aussi, comme jardinière à la congrégation de catholique voisine, a demandé au prêtre, le père Pascal, un missionnaire franciscain italien, déjà rencontré dans le parcours thérapeutique de Marina (cf. chap.5.3.a.3), de trouver une solution. Une fois de plus, le traitement (des prières catholiques) ne fonctionne pas. Après une discussion entre la famille, le prêtre et quelques sœurs franciscaines, ils ont décidé de conduire Olga auprès des exorcistes du *toby* de Soanierana, bien connu du père Pascal qui a contribué à ériger la chapelle catholique jouxtant le temple luthérien. Olga a été prise en charge chez Christine, et exorcisée. La *mpiandry* évoque cette patiente aux recommandations

---

<sup>917</sup> Propos recueillis le 23 mars 2010 à Antamponjina.



inhabituelles : « *Mompera* Pascal [« Père » Pascal] et les *massera* [« Sœurs »] sont venus parce que la fille d'une femme qui travaille chez les Sœurs, était malade. Ils l'ont amenée parce qu'ils n'ont pas pu la soigner »<sup>918</sup>. Pour Christine, la raison de la trajectoire thérapeutique d'Olga n'est pas l'étiologie de ses maux, mais l'échec du traitement par les prières catholiques. Le séjour au *toby* d'Olga a été financé par les Religieux. Après une semaine de soins, le responsable du *toby* et le docteur Lala ont laissé la malade rentrée chez elle, en bonne santé selon Christine, qui commente : « lorsqu'elle est partie, elle était vraiment guérie »<sup>919</sup>. Mais une rechute rapide a fait qu'elle s'est de nouveau installée chez la *mpiandry*. Après une semaine, le prêtre et les Sœurs l'ont sortie du *toby* et l'ont emmenée au dispensaire de l'Église catholique d'Antamponjina. Pour Christine : « on a dû la laisser partir, mais elle était encore malade. Elle a pris des médicaments après et ils ne sont plus revenus... peut-être qu'elle est soignée »<sup>920</sup>. Olga n'était toujours pas guérie mais, à la rumeur lancée par la malade, s'est ajoutée celle du prêtre catholique qui ne peut soigner ses paroissiens qu'en les confiant aux exorcistes protestants. La pression sur les Sœurs franciscaines, les Frères Capucins et le père Pascal a eu raison de leur choix d'un recours religio-thérapeutique extérieur à leur domaine de compétence. Le docteur Liva (le biomédecin du dispensaire catholique d'Antamponjina) a reçu Olga en consultation et lui a prescrit des *fanafody vazaha* (« médicaments étrangers ») ou pharmacopée chimique. Un soin dépourvu de religiosité, mais néanmoins prescrit dans un dispensaire catholique, a permis au père Pascal de retrouver sa place de personne-nœud dans la constitution des itinéraires thérapeutiques de ses paroissiens. Rabery s'inquiète pourtant : « elle ne sort plus malgré les *fanafody* qui la calme, et elle fait toujours des arts martiaux seule sur la varangue »<sup>921</sup>. Souvenons-nous du conseil similaire donné par un prêtre catholique à Fariza, la fillette soignée à la grotte de Donné (cf. chap.5.3.a.1) : « peut-être qu'on va suivre ce qu'a dit le *mompera*, on va la mettre dans un *toby* »<sup>922</sup>, dit la mère de la jeune malade.

## b.2. Rakotomaditra, l'œil et le permis

Il est 18 heures, la fin de la journée s'annonce dans la salle de soin de Sainte. La nuit tombe lorsque se présente un malade. Olivier a une vingtaine d'année, il vit à Ambodirano, à côté de

<sup>918</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 28 avril 2010 à Soanierana.

<sup>919</sup> *Idem.*

<sup>920</sup> *Idem.*

<sup>921</sup> Propos recueillis le 23 mars 2010 à Antamponjina.

<sup>922</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010 à Igaga.

chez Sainte, et est maçon. Le jeune homme n'a pas souhaité se rendre à l'hôpital dans la journée, il a préféré accorder sa confiance à sa jeune voisine possédée. Il consulte Sainte pour une douleur à l'œil droit. La séance débute. Sainte est possédée par l'esprit de Rakotomaditra et revêt un *lambahoany* rouge et blanc<sup>923</sup>. L'esprit salue l'assistance et se présente : « *zaho le maditra* [« je suis un délinquant »] ! *Zaho jiolahim-boto* [« je suis un voyou »] ! Je dis toujours des gros mots et je bois beaucoup ! Mais si je peux soigner, je te soigne, sinon je te renvoie chez toi », il poursuit à mon adresse : « tu sais, *garamaso* [appellation désuète pour « étranger »], avant je tuais des *Vazaha* ! [Rires] »<sup>924</sup>. L'esprit de Rakotomaditra se présente comme un militaire (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 329 ; 449), il est aussi défini comme tel par Sainte, en dehors de séance de possession. Lors de sa présentation rituelle, l'esprit raconte : « avec les autres militaires, on buvait et on fumait du chanvre [*rongony*] »<sup>925</sup>. Rakotomaditra est un esprit réputé dans le paysage religieux malgache, fils de la célèbre Ranoro (*zanahary*, *vazimba* ou esprit aquatique selon les mythes), un lieu de culte lui est dédié près de Tananarive. Nous le connaissons déjà comme un spécialiste du monde des affaires (cf. chap.12.1.c.3), mais son caractère fait également sa renommée, par son nom<sup>926</sup> en premier lieu : *maditra* évoque l'idée d'un voyou, d'un délinquant, d'un rebelle (Blanchy, 2010 : 142), d'un enfant terrible et intenable (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 329). Il est aussi présenté comme ayant un fort penchant pour l'alcool, dans son *doany*, les pèlerins trinquent avec cet esprit qui autorise la cigarette, le chanvre ; il est perçu comme « polluant » face sa la sainteté de sa mère Ranoro (*Ibid.* : 165).

Olivier raconte que son œil droit est douloureux depuis son retour chez lui, mais il se souvient que la veille, un de ses collègues à couper du matériel et qu'un éclat a dû le blesser. La possédée s'approche d'Olivier ausculte son œil et pince fortement sa paupière par deux fois en lui demandant s'il a mal, le malade acquiesce, ce qui fait rire l'esprit de Rakotomaditra. Herman, l'époux-assistant de Sainte, doit immédiatement nettoyer un bol destiné à recevoir l'eau de la source d'Ambohimanga. L'esprit de Rakotomaditra affectionne le Brighton, un whisky manufacturé, et fume deux cigarettes simultanément afin de produire une grande quantité de fumée qu'il souffle dans l'œil du malade, ainsi qu'une grande quantité de cendre qui servira au soin à domicile. Après l'insufflation de la fumée, Olivier dit ne pas voir mieux.

<sup>923</sup> Observations du 30 mai 20113 à Ambodirano.

<sup>924</sup> Propos recueillis le 30 mai 20113 à Ambodirano.

<sup>925</sup> *Idem.*

<sup>926</sup> Si l'on segmente son nom, deux parties apparaissent : *koto*, « garçon » et *maditra*, « vilain, voyou ». Ce nom est apparu après que son penchant pour l'alcool est été avéré, son nom était Rakotonanahary (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 450).

L'esprit de Rakotomaditra lui maintient violemment la tête, vaporise du parfum sur la tempe et le front, puis, manipule l'œil souffrant tout en réprimandant le malade : « ne bouge pas ! Ne parle pas ! »<sup>927</sup>. L'instant suivant, Rakotomaditra sourit et demande des nouvelles des personnes présentes (Herman, son frère et moi). Herman doit prendre le bidon d'eau d'Ambohimanga, nécessaire au soin. Une fois le bol rempli d'eau, Rakotomaditra souffle de la fumée de cigarettes dedans et réclame du rhum. La partie droite du visage d'Olivier est désormais enduite de kaolin (cf. fig.76), il doit tremper trois fois, son œil dans le bol enfumé.



**Figure 76. Olivier en soin chez Sainte, Ambodirano, mai 2013**

La possédée saisit une serviette en éponge pour essuyer l'œil du malade et le questionne. L'esprit de Rakotomaditra conclue que ses symptômes ne sont pas le fait d'un accident de travail, mais celui d'un ensorcellement. Le sort l'aurait atteint par le simple regard qu'une voisine commune à lui et Sainte, a posé sur lui. L'esprit de Rakotomaditra poursuit : « la femme d'en bas a voulu visée Sainte mais Olivier est passé par là pendant que Sainte n'était pas là. C'est Olivier qui a pris le sort qu'elle avait préparé et jeté pour Sainte »<sup>928</sup>. Après cette révélation, la possédée envoie Olivier dans la cour de sa maison afin qu'il lave son œil avec l'eau sacralisée, en précisant bien qu'il doit garder la paupière ouverte. À son retour, Olivier doit boire une infusion (*tambavy*) de feuilles et d'eau chaude sacralisée par un enfumage avec des vapeurs d'encens passées sous le bol. L'eau est brûlante et Rakotomaditra plaisante : « mets ton œil dedans ! [*Rires*] », puis il affirme qu'il va s'occuper de la femme qui l'a rendu malade (exprimé vulgairement avec des allusions sexuelles), tandis qu'il éteint un bâtonnet d'encens en le plongeant dans le bol. Olivier ramènera un bracelet en argent enduit de kaolin et le remède qu'il ingèrera froid. La possédée offre du whisky au malade et lui applique de nouveau du kaolin autour de l'œil. Olivier dit ne plus avoir mal, l'esprit de Rakotomaditra est satisfait : « ha ! Bien ! Merde, donne-moi mon Brighton et reprends ta bière ! »<sup>929</sup>. La

<sup>927</sup> Propos recueillis le 30 mai 20113 à Ambodirano.

<sup>928</sup> Propos recueillis le 30 mai 20113 à Ambodirano.

<sup>929</sup> Propos recueillis le 30 mai 20113 à Ambodirano.

possédée place des cendres de cigarettes dans un papier qu'Olivier devra mélanger avec de l'eau froide pour se baigner, mais il faudra toujours laisser un peu de cendre dans le papier plié afin de pouvoir en rajouter et de conserver la sacralité et l'efficacité du remède. Le traitement par les cendres (de cigarettes pour notre exemple, ou de bois, charbon, etc.) est également observé en Imerina (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 242 ; 296). L'esprit poursuit après le soin, son analyse de l'attaque sorcellaire et ce qui a fait qu'Olivier s'est rendu chez Sainte : « je suis étonné que Sainte aille encore chez cette femme qui a jeté le sort... Comme ça devait être pour elle, c'est Sainte qui doit gérer ton problème ». Autrement dit, bien qu'Olivier pense souffrir d'un simple accident du travail, c'est l'ensorcellement de la voisine visant Sainte qui l'a fait inconsciemment opter pour son réseau de proximité. La proximité est ici à la fois, source du mal et de sa destruction. Olivier profite du caractère bavard de Rakotomaditra pour lui poser une question supplémentaire. Le jeune homme doit passer le permis de conduire le lendemain et s'inquiète de sa réussite à cause de son œil. La possédée est catégorique : « je n'ai pas confiance... »<sup>930</sup> et ajoute qu'Olivier a commis une erreur en attendant avant de venir consulter pour son œil.

Rakotomaditra demande une grande somme d'argent à Olivier, le malade est inquiet mais Herman lui fait un signe négatif de la tête et lui prend un billet de 2000 ariary<sup>931</sup> qu'il remet à l'esprit. Celui-ci s'énerve jugeant la somme trop faible et déchire le billet. Herman s'approche d'Olivier et le rassure en lui chuchotant que cela ne pose pas de problèmes car « il ne connaît pas la valeur de l'argent »<sup>932</sup>. Ce point a également été relevé par Stella :

« elle ne t'oblige pas, tu fais comme tu veux, avec ton cœur. Mais il y a ce qu'elle appelle le *tandra-panafody*. Quand elle te donne le *fanafody* [« remède »], il coûte l'argent que demandent les *zavatra* [« choses »]. On ne comprend pas mais il [Herman] t'explique. Ils prononcent différemment l'argent. Ils disent « *fītopolo tarata*, etc. etc. » par exemple. On ne connaît pas, mais eux ils savent. En général, ça ne dépasse pas les 50 000 fmg<sup>933</sup>. C'est ça les *tandra-panafody*. Ils ne disent jamais : 'tu dois donner ça', tu donnes ce qui te semble normal, ils n'imposent pas de limites »<sup>934</sup>.

L'esprit de Rakotomaditra clôt la séance en me donnant une cigarette qu'il a allumée, et dit :

« après ça on ne peut pas se trahir, tu dois faire attention parce que je suis ivre et j'ai livré mes secrets. Tu pourras dire que mes *fanafody* sont plus efficace parce que les *zanahary* les

---

<sup>930</sup> *Idem.*

<sup>931</sup> Environ 0,60 euro.

<sup>932</sup> Traduction de propos recueillis le 30 mai 2011 à Ambodirano.

<sup>933</sup> Soit 10 000 ariary, environ 3 euros.

<sup>934</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 10 août 2011 à Antarandolo.

suivent. Le *hasina* est efficace. Ça doit être ta conclusion : les *fanafody gasy* sont efficaces !  
Pas de commentaires : tous les *tromba* ont du *hasina* »<sup>935</sup>.

À ce moment, le soin d'Olivier est terminé, et la nuit est avancée. Rakotomaditra boit et rit, et Herman décèle des signes de fatigue chez Sainte. Il commence à contrer les propos de l'esprit, il refuse désormais de boire et l'a excédé en chuchotant qu'il souhaitait que Sainte s'arrête pour ce jour (il s'inquiète de sa consommation d'alcool et de cigarettes). Tandis que l'esprit est occupé à boire, Herman dit à Olivier de s'asseoir plus loin de la possédée afin d'amorcer son départ, et surtout parce qu'il « devient fou la nuit. Si vous restez, vous êtes là jusqu'à demain matin... »<sup>936</sup>. Après la requête d'Herman de privilégier la santé de Sainte, l'esprit de Rakotomaditra s'est apaisé, a fait un discours et ses recommandations à Olivier.

### ***c. Argumentations et illustrations socio-religieuses***

#### *c.1. La folie de Jeanine*

L'esprit de Rakotomaditra a argumenté la raison de la venue d'Olivier dans la salle de soin de Sainte, un procédé similaire existe dans les *toby* du mouvement de Réveil où les récits de vie et l'énonciation des symptômes des malades servent d'argumentations et d'illustrations aux possessions par les démons. Le cas de Jeanine, née en 1975, le démontre. Un matin après la prière et la chasse des démons collective du *toby* de Soatsihadino, Jeanine fait son entrée accompagnée de son frère et de son neveu. Alors que je discute avec Angèle et plusieurs *mpiandry*, des pleurs arrivent jusqu'à l'appartement de la responsable. De retour dans la salle de prière, Jeanine est assise seule (cf. fig.77), sur le premier banc ; derrière elle, son frère et son neveu sont installés. Les *mpiandry* entament des chants à voix basse, des malades curieux se pressent dans la salle, tandis qu'Angèle questionne les trois arrivants. Rapidement, elle ne s'adresse plus qu'aux accompagnateurs, jugeant Jeanine incohérente.

---

<sup>935</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 30 mai 2013 à Ambodirano.

<sup>936</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 30 mai 2013 à Ambodirano.



**Figure 77. Jeanine et ses bagages à son arrivée au toby, Soatsihadino, mai 2010**

Face à la situation de la malade, Angèle prie : « que tous les gens qui arrivent prient bien, Jeanine aussi, on prie pour Jeanine. Ce qu'on fait là, c'est le travail de Dieu, il faut que les malades le fassent aussi. Je prie aussi pour que les gens à l'étranger sachent que ce *fifohazana-panahy* [« esprit-réveillé »] existe ! »<sup>937</sup>. À la demande d'Angèle, le frère de Jeanine relate la raison de la venue de sa sœur au *toby* de Soatsihadino :

« ce dimanche, j'ai reçu un coup de téléphone de Sahambavy [commune rurale au Nord de Fianarantsoa] pour dire que Jeanine n'est pas en forme. Ils l'ont emmenée au centre de santé et quand les gens sont venus lui rendre visite à l'hôpital, elle n'était plus là, elle était allée à Tanifotsy [quartier de Fianarantsoa]. Son fils et sa belle-sœur sont allés là-bas pour la chercher. Heureusement qu'il avait des automobiles [taxi-brousse] pour Fianarantsoa avec des *mpivavaka* [des *mpiandry*]. Il y avait des petits enfants qui ont dit qu'elle était à Ampitakely [quartier de Fianarantsoa]. Et une dame a dit qu'elle était partie à Tsororokavo [quartier de Fianarantsoa]. Après ils l'ont ramenée et hier elle n'était pas en forme »<sup>938</sup>.

Il précise que Jeanine a déjà séjourné dans un *toby* du mouvement de Réveil, qu'il refuse de situer, mais qui selon lui, explique l'agitation de sa sœur. Dans ce *toby*, Jeanine aurait été mise en isolement dans le noir afin de la calmer : « c'est pour ça qu'elle n'aime pas les *toby* »<sup>939</sup>, Jeanine lui coupe la parole et crie : « il n'y avait pas de lumière ! Ils m'ont attaché les mains ! », ce que font les *mpiandry* aux malades susceptibles de s'échapper ou de se blesser. Angèle ne relève pas les critiques faites aux pratiques des *mpiandry* consultés précédemment, et poursuit son discours :

« les *toby*, ça sert à aider les *fanahy* [« esprits »] de tout le monde, on ne choisit pas les croyances [finoana] : Catholiques ou Luthériens, peu importe, il faut croire en Jésus, se repentir [mibebaka] vers Jésus et Dieu. S'il y a quelque chose [sous-entendu des charmes] sur vous, il faut nous les donner, sinon ça va tuer quelqu'un ! Et Jésus ne travaille pas pour ceux qui croient en deux Dieux. Mais si vous avez déjà fait quelque chose pour elle ou que vous êtes déjà allés chez des *dadabe*, vous devez nous donner tous les *fanafody* [« remèdes »], on

<sup>937</sup> Traduction de propos recueillis le 5 mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>938</sup> *Idem.*

<sup>939</sup> *Idem.*

va les brûler au nom de Jésus. Parce que si on ne chasse pas au nom de Jésus, ça va se retourner sur toi ! Et vous, vous êtes sa famille, vous devez prier aussi ».

Le neveu de Jeanine confirme tout de suite qu'elle n'a pas été prise en charge par un devin-guérisseur. Jeanine commence à parler mais il la coupe : « ne parle pas ! Laisse-moi expliquer d'abord. Elle n'est jamais allée voir de *dadarabe* [« *devins-guérisseurs* »], mais elle a cette maladie maintenant », la malade poursuit : « mais alors, c'est quoi ce collier qu'il m'a mis ? ». Le neveu finit par dire que les *mpiandry* rencontrés dans le taxi-brousse les menant à Fianarantsoa, lui ont retiré ce collier de perles constitué par un *ombiasa*, et ont fait arrêter la voiture pour le brûler. Angèle reste silencieuse, puis demande confirmation : « vous êtes allés chez quelqu'un ? », Jeanine confirme : « mon *mpitaiza* d'avant était à Mahasoabe, c'est le frère de mon premier mari, un Betsileo »<sup>940</sup>. Jeanine est conduite au dispensaire luthérien d'Ivory, puis intégrée au *toby* puisque les *mpiandry* n'ont trouvé aucun charme dans ses bagages. Plus tard dans la journée, les craintes de la malade se sont avérées justifiées, les *mpiandry* l'ont menottée pour la maintenir dans le *toby*, et l'ont surveillée toute la nuit afin de l'empêcher de s'échapper. « Maintenant elle est sage »<sup>941</sup>, dit la *mpiandry* en charge de Jeanine. Le lendemain matin de son arrivée, Jeanine assiste à sa première prière matinale, elle reçoit deux impositions des mains d'affilé, puis s'assoit sur un banc, désormais, elle accepte de retirer son chapeau, ce qu'elle refusait la veille. Son neveu, toujours présent, demande également une imposition des mains<sup>942</sup>. Cette dernière commente son court séjour : « je vois qu'il y a vraiment beaucoup d'amélioration et je me sens vraiment très bien maintenant. Je suis consciente ! »<sup>943</sup>. Elle restera près de trois mois au *toby*.

La rencontre fortuite des *mpiandry* et l'expérience négative d'un premier séjour dans un *toby*, sont pour Angèle et les bergers de Soatsihadino, la raison qui a amené Jeanine auprès d'eux. Elle est rapidement devenue une des malades les plus actives et présentée aux visiteurs et au pasteur, comme l'illustration de l'efficacité des traitements du mouvement de Réveil.

### c.2. « Vendre son âme au Diable »

Durant cette recherche, un autre pensionnaire du *toby* de Soatsihadino faisait aussi l'objet de nombreux récits. Ralaimavo, le pasteur de Soatsihadino et plusieurs *mpiandry*, évoque la frontière floue entre acte sorcellaire et possession démoniaque. L'exemple de Taratra est celui

<sup>940</sup> Traduction de propos recueillis le 5 mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>941</sup> Propos recueillis le 6 mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>942</sup> Observations du 6 mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>943</sup> Propos recueillis le 6 mai 2010 à Soatsihadino.

qui revient le plus souvent. Le jeune homme, né en 1991 à Fandriana (à environ 200 kilomètres au Nord de Fianarantsoa), se présente comme « satanique »<sup>944</sup>, il est aussi décrit comme un « démoniaque »<sup>945</sup> par le pasteur, ou, « possédé par le Diable »<sup>946</sup> par un *mpiandry*. Ralaimavo me dresse le portrait de Taratra avant que je le rencontre :

« il peut faire des voyages à l'étranger même sans prendre l'avion : comme ça [*il claque des doigts*] et il est en Amérique. C'est son grand-père l'a amené ici et quand il l'a amené, le son qui sortait de sa bouche, c'était le comportement d'une bête ! Quelques fois il se comportait comme un lion. Quelques fois, sa voix est comme celle des *omby* [« zébu »] et là, on peut voir qu'il y a beaucoup de sortes de *devoly* [« démons »], parce qu'il ne peut plus se tenir »<sup>947</sup>.

Il complète ensuite son récit par l'efficacité des *mpiandry*, y compris, face à de tels cas de présences démoniaques : « il est encore ici, mais en quatre jours, il a été guéri et il est sain et sauf, il n'a plus de soucis maintenant. Et c'est lui qui témoigne : 'moi, j'avais ceci, cela et cela' ». Selon le pasteur, les malades mentaux nécessitent un traitement à long terme car ils n'acceptent pas la maladie, mais les « malades brutaux » possédés par les démons comme Taratra sont rapidement guéris si la famille se joint aux soins :

« lorsque leur *rayamandreny* ont vu que ce sont ses pouvoirs qui ont causés tout ça, sa *fianakaviana* [« famille »] qui l'a amené, ce n'est pas son choix. Sa famille est *mpivavaka* [« croyante »]. Sa famille ne lui a pas demandé la permission pour l'amener ici. Ils l'ont attaché parce qu'il était brutal, mais quand il est arrivé, ces gens se sont enfuis. Nous les avons encouragés : 'n'ayez pas peur des *devoly*, ne fuyez pas !' »<sup>948</sup>.

Jean-Pierre, un *mpiandry* de Soatsihadino, corrobore l'histoire narrée par le pasteur :

« le type qui est en polo noir là, c'est un cas spécial, parce qu'il était venu possédé par le Diable. Il a suivi le culte satanique avant. Et lorsque cet événement se passe, la nuit, il sort de chez lui, il va quelque part, et ne sait où est-ce qu'il est... On lui a tracé le visage même ! Et il ne peut pas... en arrivant ici, il ne peut pas... même pas appeler le nom de Jésus. Et son hobby c'est appeler le nom de Jésus et son regard... ses yeux tournent en haut là et il commence à ramper à quatre pattes comme un lion, il rugit comme un lion. Mais maintenant, il peut appeler le nom de Jésus ! »<sup>949</sup>.

Taratra, quant à lui, évoque une possession incontrôlée : « une nuit où je dormais dans un lit, il y a quelque chose de noir qui m'a entouré »<sup>950</sup>, il liste ensuite les nombreux endroits dans lesquels il a été téléporté (Vatican, États-Unis, Ambondrombe, etc.). Le jeune homme détaille avec précision le culte satanique qu'il a suivi. Il décrit une grande croix dans une grotte dans

---

<sup>944</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 14 mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>945</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 1<sup>er</sup> mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>946</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 6 mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>947</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 1<sup>er</sup> mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>948</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 1<sup>er</sup> mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>949</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 6 mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>950</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 mai 2010 à Soatsihadino.



laquelle le rituel est organisé par un homme « qui ressemble à un *mompera* [*« prêtre catholique »*] »<sup>951</sup> et qui manipule une assiette et une tête de lion autour d'une pierre sacrificielle. Les nombreuses références à la figure du lion renvoie au premier Épître de Pierre 5 ; 8 : « soyez sobres, veillez. Votre adversaire, le diable, rôde comme un lion rugissant, cherchant qui il dévorera »<sup>952</sup>. Il poursuit sur son initiation : « la troisième fois que le nuage noir m'a emmené là-bas, il a mis une force [*hery*] en moi »<sup>953</sup>. Il dit avoir dû mettre sa main au-dessus de l'assiette en dressant l'index et l'auriculaire, « comme les cornes du Diable », dit-il, et « le démon [*devoly*] m'a fait entrer quelque chose, comme du courant ». Ensuite, Taratra a commencé à commettre de nombreux vols, dans des maisons, à l'église, etc. Aux Antilles, Christiane Bougerol associe les vols à la sorcellerie, elle remarque qu'« une personne qui se sent atteinte de façon répétitive dans sa vitalité physique et sociale, a tout lieu de penser qu'elle est l'objet d'une persécution intentionnelle de la part d'un sorcier » (2008). Désormais, Taratra assure être conscient de son mal. Il raconte les conséquences de sa possession : « les démons m'ont envoyé dans une église *Apokalipsy* [*Église pentecôtiste*] pour faire des gaffes [*gafy*]. Ils l'ont su parce que quand je suis arrivé là-bas, j'ai tremblé et après ils m'ont fait la chasse des démons, ils savaient que j'avais des *fanahy ratsy* [*« mauvais esprit »*] »<sup>954</sup>. C'est à ce moment que sa famille l'a conduit au *toby*.

La famille et les *mpiandry* mêlent dans leur diagnostic des représentations étiologiques liés à la consommation d'alcool ou de drogue, et des représentations chrétiennes et populaires d'attaques sorcellaires et de possession par les démons. L'ambivalence bonne et/ou mauvaise des esprits du paysage religieux malgache est ici inexistante et fondue dans la représentation biblique des démons. Dans le mouvement de Réveil comme l'IURD brésilienne, « les malheurs trouvent des solutions dans le message de libération, mais leurs origines se situent dans le panthéon 'infernal' d'obédience afro-brésilienne » (De Almeida, 2003 : 270). En effet, les exorcistes œuvrent « à la croisée entre deux mondes, leur action ayant pour but de délivrer les captifs du démon et de les introduire dans la réalité divine » (Gonzalez, 2008 : 47), comme l'atteste le discours tenu par Taratra, qui une fois guéri, se dit protestant : « ce que je faisais avant, je ne l'ai pas fait exprès »<sup>955</sup>.

<sup>951</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 14 mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>952</sup> « *Mahonòna tena, miambena: fa ny devoly fahavalonareo mandehandeha tahaka ny liona mieronana mitady izay harapany* », 1 *Petera* 5 ; 8.

<sup>953</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 14 mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>954</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 6 mai 2010 à Soatsihadino.

<sup>955</sup> *Idem*.

## 13.2. Constance de l'interprétation sorcellaire

### *a. Incapacité de traitement et « réparation » des soins des « incompetents »*

À propos des malades traités à la grotte, Donné remarque combien il est pénible pour lui de voir arriver quelqu'un ayant précédemment consulté un médecin dans un dispensaire ou un hôpital. En effet, si un malade est atteint par une attaque sorcellaire, la biomédecine ne pourra aucunement se révéler efficace, par conséquent, le malade subira des traitements inutiles voire qui empireront sa situation déjà critique. Nous le savons, ces maladies, qui ne peuvent être ni diagnostiquées ni traitées par la biomédecine, sont appelées *aretina gasy* (« maladies malgaches ») ; ce sont des maux sorcellaires, en référence à un système de représentations différent des maladies soignées par la pharmacopée chimique des docteurs en médecine, appelées quant à elle, *aretina vazaha* (« maladies étrangères »). Donné remarque: « c'est une *aretina gasy* que les gens ont fait, et ça, le docteur il ne le savait pas ! Il y avait des choses pas claires, mais il a opéré comme ça... Et maintenant on doit soigner ça aussi »<sup>956</sup>. Ceci accrédite le prestige des guérisseurs, capables non seulement de diagnostiquer le mal, mais aussi de prodiguer un double soin : celui de la maladie originale provoquée et celui de la mauvaise opération pratiquée par les médecins qui s'est avérée néfaste pour le malade. En d'autres termes, rattraper les erreurs des médecins ne fait qu'accroître leur réputation. De même, les guérisseurs aiment à rappeler combien il est néfaste de cumuler leur pratique avec une prescription faite par un médecin. Ils recommandent l'arrêt de tout autre traitement simultané sous peine non seulement d'échec de la guérison mais aussi d'aggravation des symptômes. En ce sens, RaJean-Pierre se souvient des soins qu'il a prodigués à un adolescent condamné par la biomédecine : « ils ont amené le petit en salle d'opération chez le docteur, et il a dit : 'je ne vois pas à quoi ça sert de l'opérer' »<sup>957</sup>. De même, Raveloñandro traite Jean-Pierre, un homme qui a additionné à ses prescriptions, un traitement biomédical. C'est à cette cumulation que Raveloñandro impute sa rechute, il expose cela dans son adresse aux esprits :

« Jean-Pierre, vous l'avez soigné mais on ne sait pas ce qu'il a... Pourtant, on a pris nos responsabilités, vous et moi... Mais on ne sait pas pourquoi la maladie est revenue et c'est vraiment ennuyeux pour le guérisseur et pour le malade, mais aussi pour vous, les *zanahary*. Ce ne sont pas vous, les *zanahary*, qui ne savez pas, mais les *fomba* [« habitudes » ; « manières »] n'ont pas été bien respectées, c'est ça la vérité ! Il a fait les *fomba*, mais la façon dont il a utilisé les *fanafody* [« remèdes »] n'est pas convenable [*tsa mety*], parce qu'il mélange les *fanafody* ! Et ça devient un conflit et ici, aussi, on n'est pas content. Mais moi, je vous demande vraiment pardon, j'espère que ça ne se reproduira pas. Mais on va utiliser nos remèdes jusqu'à ce qu'il puisse retourner à son travail. On va soigner Jean-Pierre pour qu'il

<sup>956</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010 à Igaga.

<sup>957</sup> Traduction d'un entretien réalisé le 6 juin 2011 à Ambalavato.

guérisse. Mais il doit laisser les *fanafody vazaha* pour guérir ! Ce n'est pas bien [*tso mety*] ! C'est comme si on inversait les femmes et les hommes ! [*Rires*] »<sup>958</sup>.

Jean-Pierre, qui se sent fautif, explique que les médecins l'ont encouragé à continuer la prise de médicaments et à arrêter sa consommation de sel, ce qui excède Raveloñandro, pour qui le mal a empiré faute de l'accumulation des traitements :

« mais pourquoi tu as utilisé des *fanafody vazaha* ?! Pourtant on a déjà utilisé les nôtres ! On ne peut pas mélanger les *fanafody vazaha* et les *gasy* ! Nous, on n'empêche pas les gens qu'on soigne de manger du sel ! On ne fait pas ça ! [...] C'est à cause des gens qu'il y a des morts ! Je vois bien à l'hôpital, les gens qui encouragent des malades à faire ceci ou cela. Il y a des gens pour qui on devrait utiliser des *fanafody gasy* et on les amène encore à l'hôpital »<sup>959</sup>.

Le devin-guérisseur conclue sur les pratiques biomédicales : « ils savent déjà qu'il va mourir mais ils prennent quand même l'argent. Si je vois qu'il va mourir, je ne fais pas. Je le laisse ! »<sup>960</sup>. Cet aspect culpabilisant a également été analysé par Lionel Obadia dans le contexte népalais, dont la proximité du champ religio-thérapeutique avec le cas malgache permet de créer un parallèle, où les « effets secondaires » sont perçus comme les conséquences de l'utilisation d'un traitement « occidental » (2006b : 132).

La dépréciation ou la valorisation de la pharmacopée chimique procède de la même façon que le traitement des plantes médicinales commercialisées. Les produits phytothérapeutiques sont perçus comme puissants et efficaces, nous l'avons vu, mais la réputation et l'image favorable du produit selon sa provenance et la qualité de la cueillette, sont les problématiques incessantes avec lesquelles doivent composer les devins-guérisseurs et les herboristes urbains. Ils sont contraints de tenir un discours prouvant la bonne qualité de leurs produits. Les plantes achetées sur les étals des marchés sont en partie prescrites par des devins-guérisseurs qui ne pratiquent pas la cueillette ou qui ne disposent pas de réserves. Le malade se voit alors rédiger une ordonnance qu'il remet aux vendeurs du marché pour obtenir ce dont il a besoin. Il arrive que des devins-guérisseurs suspicieux quant aux connaissances phytothérapeutiques de ces vendeurs, demandent à ce qu'ils paraphent et signent l'ordonnance du malade afin d'effectuer un contrôle (Burguet et Legrip-Randriambelo, 2014, *à paraître*). Revenons à l'étal des plantes de Tina pour réfléchir sur une interaction silencieuse et pourtant chargée de sens. La vendeuse me signale discrètement un homme d'une soixantaine d'années à l'approche de l'étal. Elle précise qu'il est un devin-guérisseur fianarois. Manifestement, les deux protagonistes se connaissent (tout du moins de réputation) cependant aucune communication visuelle ou

---

<sup>958</sup> Traduction de propos recueillis le 29 juin 2011 à Ambalatambiña Mahazengy.

<sup>959</sup> *Idem.*

<sup>960</sup> *Idem.*

verbale n'est engagée, Tina détourne même le regard lorsque l'homme fait mine d'inspecter la marchandise<sup>961</sup>. L'anonymat du devin-guérisseur, excepté au regard des autres spécialistes, est dû à la particularité du marché central d'Anjoma. En effet, à l'échelle de son quartier de résidence et de travail, un devin-guérisseur est toujours connu et reconnu. Cet événement peut être envisagé sous divers angles : le guérisseur suspecte-t-il des mauvais traitements des plantes par les vendeurs ? Des méfiances de ce type sont relatées par de nombreux praticiens. S'inquiète-t-il d'être vu en train d'acheter des plantes sans cueillette rituelle et qui plus est dans un milieu urbain si propice à la souillure ? Est-il simplement curieux des produits exposés à l'étal ou n'a-t-il pas trouvé ce qu'il cherchait ? Sa condition de spécialistes le dispense naturellement des conseils des vendeurs, mais le fait qu'il soit connu des étalagistes, sans que ces derniers ne mentionnent ses habitudes d'achat, laisse à penser que le guérisseur s'assurait d'informations ou de rumeurs découlant de la vente des plantes médicinales sur des marchés urbains.

***b. Sorcellerie et souillure : un bagage encombrant et/ou un fonds de commerce***

Les conflits et les difficultés d'accumulation des remèdes fournis par divers guérisseurs amènent à Madagascar, les mêmes remarques qu'aux Comores :

« le diagnostic n'est pas toujours facile à établir. Très souvent cependant, le thérapeute décèle que le malade est la victime d'un agresseur. En effet, il n'y a pas de mal sans une intention maligne, et c'est l'intention, bonne ou mauvaise, qui donne tout son sens à l'action humaine et aux interactions » (Blanchy *et al.*, 1993 : 775).

Autrement dit, « la sorcellerie permet de rejeter hors de soi la cause du malheur, de l'infortune » (Bougerol, 2008). La sorcellerie est à la fois une gageure de compétences magico-religieuses recherchées tant pour ensorceler que pour désorceler (*Ibid.*), ce qui impose à ses praticiens de jongler entre un bagage encombrant et un fonds de commerce florissant. Les philtres d'amour (*ody fitia*), des charmes ambigus entre remède et sorcellerie (cf. chap.3.1.e.2), sont parmi les plus lucratifs pour ceux qui les préparent (Sharp, 1993 : 216). Les acteurs du champ religio-thérapeutique malgache, comme en Guadeloupe, « n'opposent pas un principe de contradiction aux éléments magico-religieux qu'ils intègrent. Ce travail est davantage de l'ordre de la juxtaposition que de la synthèse et du syncrétisme » (Bougerol, 1993 : 92). À propos de la distinction discursive entre devin-guérisseur et sorcier, Philippe Beaujard remarque :

---

<sup>961</sup> Observations du 26 août 2011 à Anjoma.

« les Malgaches et certains observateurs des sociétés malgaches distinguent classiquement les *ombiasa*, devins-guérisseurs pratiquant une magie ‘blanche’, et les *mpamosavy*, sorciers adeptes de la magie ‘noire’. Cette dichotomie relève en fait largement de la fiction. La frontière entre ‘bonnes’ et ‘mauvaises’ pratiques est difficile cerner et tous les *ombiasa* sont appelés procéder des rituels en principe réprouvés et confectionner des charmes maléfiques » (1995a : 576).

Dans son étude de la sorcellerie dans le bocage normand, Jeanne Favret-Saada a également observé cette ambiguïté chez les désorceleurs qui « utilise[nt] les méthodes qu’ils supposent typiques de l’agresseur » (2004, 1<sup>ère</sup> édition 1977 : 129).

Ces divergences interprétatives de la sorcellerie se donnent également à voir avec l’exemple des plantes médicinales commercialisées comme des objets rituels confrontés à la ville entre sacralité et souillure. Les enjeux d’une territorialité dite sacrée et/ou religieuse repose sur des référents spatiaux régis par divers types d’interdits édictés par les ancêtres eux-mêmes. La transgression de ces interdits sur les lieux sacrés enclenche la diminution de l’efficacité ou la perte des vertus des plantes. Nous savons déjà que des devins-guérisseurs réprimandent les cueilleurs ne respectant ni les interdits (*fady*) ni les précautions d’hygiène ; tout cela annihile la sacralité des éléments phytothérapeutiques, dont la propreté est la qualité première. Les souillures peuvent également être liées aux interdits alimentaires des devins-guérisseurs, dont la majorité ne consomme pas de viande de porc, contrairement aux herboristes qui peuvent mettre en contact cet aliment avec les plantes à l’occasion des repas pris à l’étal. Ceci entraîne l’annulation de l’efficacité des charmes : « les remèdes vendus au marché sont ‘morts’ (*maty*) » (Blanchy *et al.*, 2006 : 378) ou encore « destructeurs » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 229). Ces souillures sont le fait de la confrontation des plantes avec le mobilier urbain, inexistant dans les pratiques rituelles liées à la forêt. Les marchés urbains sont très éloignés des « niches écologiques des plantes » connus par les *mpitaiza* (Blanchy *et al.*, 2006 : 378) et donc porteurs de souillures diverses (Burguet et Legrip-Randriambelo, 2014, à paraître). Des discours de mise en valeur des plantes et objets rituels se donnent à entendre sur les marchés urbains faisant se mouvoir les frontières symboliques vers une valeur marchande. Les perles magico-religieuses présentent un usage détourné en étant en vente aux étals de mercerie (cf. fig.78). Néanmoins, elles conservent leur fonction première. Par exemple, une vendeuse tananarivienne des pavillons d’Analakely a fourni un « perlier »<sup>962</sup> à Julienne, qui se rend à son étal lorsqu’elle se rend à Ambohimanga<sup>963</sup>. Il s’agit d’un catalogue cousu de perles et présentant leur nom (cf. fig.79). Ce document constitué de quatre pans sert de « pense-bête

<sup>962</sup> Voir le détail du perlier de Julienne en annexe 3, pp.516-517.

<sup>963</sup> Propos recueillis le 14 septembre 2011 à Ambodirano.

magico-religieux » à la guérisseuse lors des séances rituelles. Elle achète une grande quantité de perles lors de son passage annuel à Tananarive et s'approvisionne plus régulièrement auprès des vendeurs d'articles de mode de Fianarantsoa.



**Figures 78 et 79. Achats de perles en mercerie et consultation du perlier, Anjoma et Ambodirano, 8 et 14 septembre 2011**

Parallèlement, si les devins-guérisseurs organisent des cueillettes ritualisées, il n'est pas rare qu'en contexte urbain, ils aient besoin des herboristes des marchés pour compléter leur stock. Les herboristes des marchés et les devins-guérisseurs participent du même système de commercialisation ; cependant, les guérisseurs refusent d'être acteurs directs du système mercantile qui appose un tarif sur ces objets de la nature, même s'ils fréquentent parfois les marchés. Ils fournissent les plantes et/ou les bois grattés mais ne les facturent pas au coût de la séance rituelle. De tradition, les plantes n'ont jamais eu de valeur monétaire, ni de coût d'achat, du fait d'une cueillette sauvage en forêt et d'une culture en jardin privé, excluant la culture de masse, la production, la propriété (hormis celle des entités) et la présence d'intermédiaire entre les devins-guérisseurs et la nature. Précisons qu'il existe toutefois quelques intermédiaires qui rendent service aux devins-guérisseurs en cueillant à leur place des plantes de leur région ancestrale : chaque année un devin-guérisseur tananarivien, originaire de la région sud-est, retourne dans son village familial et récupère « une réserve de plantes médicinales qu'on ramasse pour lui, et il soigne les gens qui le demandent » (Blanchy *et al.*, 2006 : 377). Il s'agit d'un accord tacite d'un connaisseur à un autre. La qualité des plantes, cueillies par une personne fiable dans un espace sacré sur la terre des ancêtres du guérisseur, est alors conservée, contrairement aux plantes cultivées destinées à la vente en

gros. Cette qualité des plantes dès la cueillette viendrait de la confiance accordée par le consommateur au cueilleur selon un discours implicite. Les marchés ruraux ne présentent aucun étal dédié aux plantes<sup>964</sup>, elles relèvent plutôt de circuits courts allant directement de la nature aux devins-guérisseurs et/ou aux malades. L'usage des plantes en milieu rural relève uniquement de la circulation symbolique. Le contexte urbain modifie la tarification de la cure (le coût de la séance auquel s'ajoute celui des plantes achetées au marché) et donne une valeur marchande à un bien jusqu'alors symbolique. Une fois dépassé l'usage courant et immédiat, les malades doivent compléter le traitement avec des achats faits au marché aux plantes, qui prend alors un aspect d'échoppe pharmaceutique. Ainsi les devins-guérisseurs ne pratiquent pas le négoce des éléments composant le charme mais le paiement adapté de la prestation de service : le rituel. Ce qui entraîne de fait, des mutations des pratiques et des usages des plantes. La participation du guérisseur dans la distribution des plantes et bois reste quantitativement très limitée (Burguet et Legrip-Randriambelo, 2014, à paraître). L'ambiguïté des remèdes chimiques étrangers et des plantes apparaît également dans les familles où émanent des conflits interconfessionnels.

### 13.3. Les « grands-pères » et les « bergers » : conflits interconfessionnels

#### a. En famille

a.1. RaGilles et Ralesy : l'alliance d'un devin-guérisseur et d'une exorciste  
RaGilles est marié avec Ralesy, une *mpiandry* de trente ans sa cadette. Quelques semaines avant le mariage, la jeune femme ne pouvait plus s'alimenter, et son futur époux l'a conduite chez son beau-frère Raveloñandro qui l'a rapidement remise sur pied : « elle était vraiment en forme et ils ont fait leur mariage »<sup>965</sup>. Le couple s'est marié en 1999 et Ralesy a été ordonnée *mpiandry* en 2009, elle remarque : « je remercie le Seigneur d'avoir pu entrer dans le travail de Jésus. Quoi qu'il se passe dans ma vie, ça vient de Jésus »<sup>966</sup>, y compris son mariage avec un devin-guérisseur. RaGilles et son épouse attestent ses compétences de préparateurs de philtres d'amour (cf. chap.3.1.e), et confirment ainsi la formation de leur couple. Il occupe également les fonctions de catéchiste de la paroisse luthérienne d'Ampitakely, où sa femme

---

<sup>964</sup> Une distinction s'opère entre les marchés quant à la vente des plantes médicinales : « [...] à Madagascar, la hiérarchie entre les villes est liée à l'importance de leur fonction commerciale. Les réseaux d'approvisionnement et de redistribution soulignent la diversité des situations : marché central, marché de paysans, marché de détail, marché spécialisé ou marché de quartier » (Rajaonah et Bois, 2007 : 7-8).

<sup>965</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 29 avril 2010 à Ambalatambiña Mahazengy.

<sup>966</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 août 2011 à Ampitakely.

officie comme exorciste. Il insiste : « je suis protestant, luthérien ! Moi, je suis un *fifohazana*, et le travail des *mpiandry*, c'est bien, vraiment bien »<sup>967</sup>. Monique, l'épouse du pasteur Robert d'Ampitakely, confirme avec confusion :

« l'Église ne fait pas de collaboration avec des personnes qui font les *fomba malagasy* [« manières de faire malgaches, héritées des ancêtres »], les *sampy* [« palladiums »] ; on ne travaille pas ensemble. Mais Dada Gilles, c'est différent, il est encore là-dedans, mais l'église ne sait pas qu'il fait ça. L'église ne savait même pas que Dada Gilles était *tena ombiasa be* [« vraiment un grand devin-guérisseur »] ou qu'il joue avec les *ody gasy* [« charmes malgaches »]. Mais ça, c'est Dada Gilles, et l'église ne renvoie personne »<sup>968</sup>.

Monique dit que le pasteur a accepté de célébrer le mariage pour la seule raison que Ralesy souhaitait devenir *mpiandry* et que RaGilles est un paroissien actif de ce temple : « chaque dimanche, il ne rate jamais le culte »<sup>969</sup>. Le pasteur Robert a questionné Ralesy avant de célébrer le mariage, afin de s'assurer que la jeune femme ne se séparerait pas de son époux âgé, handicapé et sorcier, ce à quoi, elle a répondu : « je ne veux pas me séparer de lui, il sera mon mari. C'est Andriamanitra qui me l'a donné »<sup>970</sup>. Monique poursuit sans grande conviction et se contredit en notant que si la rumeur court que RaGilles est un *mpamosavy* (« sorcier »), c'est certainement dû à son apparence, à ses mains atrophiées<sup>971</sup>, et conclue en espérant qu'« avec le temps, il va changer, sa femme va le convaincre ». Effectivement, Ralesy espère que son époux cessera ses activités :

« je ramène ça en prière, je prie pour lui. On ne peut pas trouver une solution directement, on va se disputer... parce que lui aussi il soigne. Mais moi, je soigne au nom de Jésus. Quand je suis malade, on ne me soigne pas avec des *fanafody gasy* ! Il faut que je fasse l'imposition des mains. Et si je ne travaille pas, je ne me sens pas bien dans mon corps [...] Je prie parce qu'il est vieux, pour qu'on soit égaux devant le destin de Dieu, pour qu'on devienne *mpiandry*, moi et mon mari. Mon espoir est que mon mari et moi soyons *mpiandry*, c'est ce qu'il y a dans mes prières à Jésus »<sup>972</sup>.

La mère de RaGilles l'a emmené à Soatanàna alors qu'il était enfant, depuis, il aime à dire : « notre père, c'était vraiment Rainisoalambo de Soatanàna »<sup>973</sup>. Alors qu'elle justifie leur union, Ralesy mobilise l'appartenance protestante de RaGilles, racontant comment lorsqu'elle est tombée malade quelques années auparavant, son époux s'est précipité chez le pasteur Robert pour que les *mpiandry* de la paroisse se rendent à son chevet. Les amis *mpiandry* de Ralesy lui conseillent fortement de prier pour que son époux cesse ses activités de devin-

---

<sup>967</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 4 mai 2010 à Ampitakely.

<sup>968</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 26 mai 2010 à Ampitakely.

<sup>969</sup> *Idem.*

<sup>970</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 août 2011 à Ampitakely.

<sup>971</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 26 mai 2010 à Ampitakely.

<sup>972</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 août 2011 à Ampitakely.

<sup>973</sup> *Idem.*



guérisseur. RaGilles confirme : « tes amis *mpiandry* ont dit je ne pouvais pas faire des *fanafody*. Et ils ont dit : ‘Dada Gilles, on a vraiment envie de te faire un prêche !’, j’ai dit : ‘ha moi aussi, j’étais prêcheur [*mpitoriteny*] avant ! Je suis pasteur ! Mes *rayamandreny* étaient vraiment croyants !’ »<sup>974</sup>. Ralesy prend la suite de son époux : « mes amis ont dit : ‘toi, Dada Gilles, tu dois faire le prêche parce que tu connais tout dans la Bible’ »<sup>975</sup>. Cependant, lorsqu’il est question de leurs pratiques de guérisseurs, Ralesy confesse demander aux patients de RaGilles de prier plutôt que des recourir aux charmes, ajoutant qu’elle priera également pour eux. RaGilles, alors dans la pièce voisine lui servant de salle de soin, rit et crie : « ha, oui ! Chacun son truc, hein ! Chacun a sa puissance [*hery*], hein ! »<sup>976</sup>. Ce à quoi, Ralesy rétorque qu’elle refuse qu’un des trois enfants qu’elle a eu avant d’épouser RaGilles n’hérite du don du devin-guérisseur : « toi quand tu vas mourir, je vais prier et mes enfants ne se mêleront pas à ça ! »<sup>977</sup>, elle ajoute qu’elle écartera ses enfants au moment de l’agonie du vieil homme afin qu’ils ne risquent pas de prendre sa main. Mais pour RaGilles, l’héritage du don ne relève pas d’une décision ou d’une motivation, les enfants n’auront pas le choix.

Ce mariage hors-norme a modifié les pratiques de RaGilles. Ses « nouvelles » techniques réévaluées mettent en jeu l’efficacité de ses rituels. RaGilles a la particularité non-seulement d’avoir fait un mariage « hors cadre » pour un devin-guérisseur *betsileo* mais également de jouer sur sa réputation de sorcier (habituellement dissimulée). Une fois les rumeurs en cours et après un retour sur les enjeux engagés, le guérisseur a reconfiguré le discours mobilisé sur ses pratiques et sur son « identité » professionnelle. Au regard de son alliance maritale et de ses croyances chrétiennes, RaGilles a (ré)évalué ses habitudes rituelles (des invocations aux outils : des perles à la Bible), les a adaptées et a appris à les transmettre aux sphères religieuses dans lesquelles il évolue en proposant un discours sans accroc, pourtant constitué de nombreuses incompatibilités entre les cultes ancestral et protestant. L’adaptation, l’évaluation et la transmission des rituels organisés par RaGilles se font désormais entre accumulation des pratiques et étonnement des patients. La maison familiale, où se trouve la salle de soin, est elle aussi sujette à adaptation : tantôt lieu de réunion des exorcistes protestants, tantôt lieu de préparation d’attaque sorcellaire. La sorcellerie non-accidentelle avouée par RaGilles révèlent, dans le cas de ce couple au croisement des systèmes religieux, des logiques opposées et incompatibles, *a priori*. RaGilles a mis en œuvre une série de

---

<sup>974</sup> Traduction d’un extrait d’entretien réalisé le 23 août 2011 à Ampitakely.

<sup>975</sup> *Idem.*

<sup>976</sup> *Idem.*

<sup>977</sup> *Idem.*

négociations avec différents acteurs liés de près ou de loin à ses pratiques rituelles. Les premières négociations concernent les esprits ancestraux avec lesquels il travaille au quotidien, les secondes sont intimes et privées (entre le guérisseur et son épouse) et ne se donnent pas à voir à la société, et viennent ensuite les négociations permettant de faire accepter les nouveautés rituelles aux patients réguliers ; et enfin, il s'agit d'adapter le discours hors de la salle de soin domestique, dans la paroisse protestante. Les dispositifs utilisés par RaGilles sont en périphérie des institutions religieuses et contournent leurs principes formels pour être efficaces. Ici, le guérisseur adapte à ses pratiques rituelles, les logiques sinueuses habituellement réservées aux itinéraires thérapeutiques sinueux des malades. Cependant, l'absence de cadrage devient une valeur ajoutée pour RaGilles. L'adaptation de rituels conçus en miroir des pratiques juxtaposées par les Betsileo permet de répondre aux besoins de ses patients. Les réflexions nées de l'analyse réflexive de RaGilles sur sa pratique, sont issues d'un événement familial et se sont déplacées dans ses activités rituelles.

#### a.2. Une famille entre les systèmes

Tarsule a également tenté de convaincre son beau-père de cesser ses activités de devin-guérisseur en devenant *mpiandry*. La présentation du schéma de parenté (cf. schéma 10) de sa famille illustre à la fois les conflits interconfessionnels, les motivations à devenir guérisseur et les conversions religieuses possible au sein d'une même famille sans que les choix d'itinéraires religieux et/ou thérapeutiques n'entachent l'entente familiale. Tarsule est originaire d'Alakamisy Itenina au Sud de Fianarantsoa, elle est fille de *mpiandry* et dans sa fratrie se trouve un pasteur luthérien, une *mpiandry* et un trésorier de paroisse marié à une exorciste. Sa sphère familiale est donc ancrée dans le protestantisme malgachisé du mouvement de Réveil, cependant, elle a épousé le fils d'un devin-guérisseur et d'une possédée tandroy (du Grand Sud malgache). Nous savons que son beau-père lui a permis de prendre conscience de l'appel christique, mais elle a aussi été amenée à prendre en charge sa belle-mère (une possédée *tromba*), un frère (cf. chap.5.1.a) et une sœur (*devolibe*, « grand démon »)<sup>978</sup> de son époux. Cependant sa fonction de *mpiandry* dénote avec sa position de bru lorsqu'elle se rend en région tandroy chez son beau-père. Elle souhaite exorciser le devin-guérisseur, sa maison et ses terres, mais ne peut pas s'y résoudre, risquant un conflit familial. Elle note la présence des charmes de son beau-père dans la maison, alors qu'elle lui rend visite car il est gravement malade :

---

<sup>978</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 11 septembre 2010 à Antamponjina.

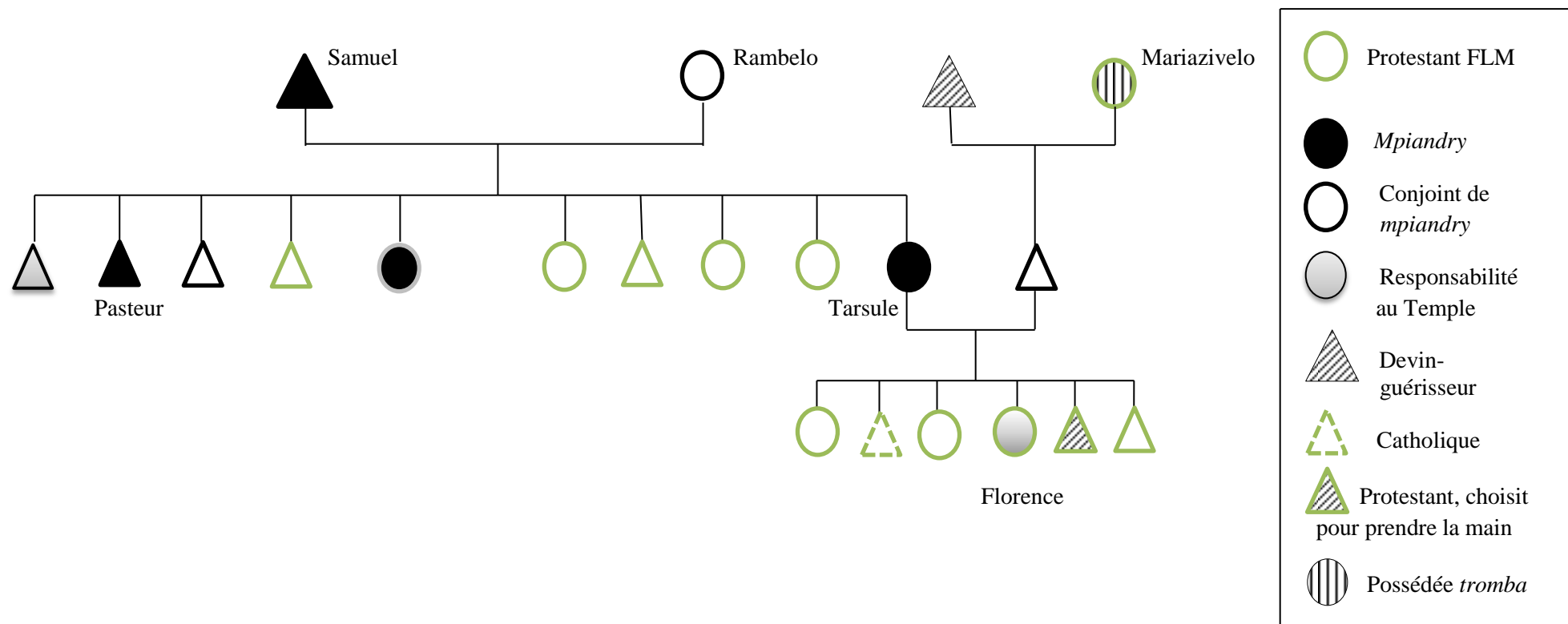
« tous les *fanafody* [« remèdes »] qui devaient le soigner, augmenter ses biens, sont toujours dans des caisses. Quand j'allais arriver là-bas, je me suis dit : 'je ne veux pas vivre là-dedans, il faudra enlever tout ça ! Je ne veux pas habiter dans cette maison !'. Il faut les enlever, mais la logique, c'est que c'est moi qui devrais brûler ces choses-là, mais comme je suis sa bru, je suis petite par rapport à la famille. En tant que bru, je suis... ha ! Normalement, je devrais quand même prendre le risque, mais il ne faut pas ... je ne veux pas être arrogante, arriver et dire : 'ha ! Allez, on va les brûler !'. Non, il faut s'en remettre aux prières pour que la famille accepte d'enlever ces *fanafody*. Je leur ai dit : 'et si vous ne voulez pas les brûler, on va les jeter à l'eau'. Ils ont jeté les *fanafody* dans l'eau. C'est ça ma *mission* maintenant »<sup>979</sup>.

Après son mariage, Tarsule a eu six enfants, dont Rivo, l'aîné a entamé une conversion à l'Islam avant de se tourner vers le catholicisme (cf. chap.5.3.a.2), sa seconde fille a épousé un musulman, et son deuxième fils a été chargé par son grand-père paternel de prendre son don de devin-guérisseur. Malgré l'héritage du bâton rituel (*manjakabetany*), la distance entre la région betsileo et la région tandroy et son absence au moment du décès du guérisseur pour prendre sa main, font que le don de guérison reste non-transmis. Seule la troisième fille de Tarsule montre un intérêt pour le mouvement de Réveil, Florence est membre de la chorale qui accompagne régulièrement les *mpiandry* lors du culte dominical et des exorcismes collectifs, mais aussi lors des déplacements de l'armée sainte (*tafika masina*). Rappelons que Florence a par ailleurs, pratiqué l'imposition des mains en dehors de l'institution du *fifohazana* (cf. chap.6.3.a). La diversité religieuse de cette famille est un exemple pertinent permettant de saisir les logiques d'adaptation et de cumulation religieuse dans une optique de préservation des croyances tout en les ajustant individuellement. Ceci révèle des caractéristiques d'expertises religio-thérapeutiques à l'échelle familiale, comme c'est le cas à l'échelle individuelle des réveillés du *fifohazana* ou du pasteur Rajoela, rapporté par Sophie Blanchy. Leur particularité « est de représenter le passage d'une carrière d'expert à une autre, celles de devin et de pasteur » (2009 : 251).

---

<sup>979</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 11 septembre 2010 à Antamponjina.

**Schéma 10. Schéma de parenté de la famille de Tarsule entre le culte des esprits et le *fifohazana***



### a.3. Des *mpiandry* à la mare : Donné pris entre ses mères

La problématique des enfants de Tarsule est exacerbée dans le cas de Donné. Ce responsable d'un lieu de culte et des cures est le descendant de devin-guérisseur du côté paternel, et à la fois, d'une *andriambavirano* (« princesses-des-eaux ») et d'une *mpiandry* de Soatanàna (cf. chap.3.3) des côtés maternelles. Randriana, le grand-père paternel de Donné, était un *mpitaiza* christianisé, ce que lui reprochait son entourage. Donné raconte :

« il était *mpitaiza*. Quand il était là, on était furieux après lui, parce qu'il avait son *sikidy* sous le bras et son *chapelet* autour du cou. À chaque fois qu'il a fini de soigner quelqu'un, il égrène le chapelet. C'est à ça qu'il joue. Il soigne les gens, et après que les gens soient partis, il prend son chapelet. Après qu'il soit mort, je suis parti prier à Soatananà »<sup>980</sup>.

C'est dans le village du fondement du mouvement de Réveil que la maladie d'apparition du don de Donné a fait irruption. Il se trouvait en pèlerinage dans la *trano firaketana* (« maison du trésor »), lorsque les premiers symptômes sont apparus sous la forme de douleurs aux oreilles<sup>981</sup>. Puis, les *mpiandry* de Soatanàna « m'ont dit que j'étais malade, j'étais à la *trano firaketana* et ils m'ont emmené chez les *mpiandry*. Ils m'ont fait le truc là [*il mime la chasse des démons*] »<sup>982</sup>. Donné conclue : « on m'a fait la chasse des démons mais ça n'a pas marché. En fait, ce n'était pas une *aretina* [« maladie »], mais c'était des *zava-misy* [« réalité » ; un signe] »<sup>983</sup>. Rapatrié de Soatanàna, la mère de Donné l'a fait hospitalisé à l'hôpital de Fianarantsoa après que les douleurs aient envahi son ventre et provoqué une paralysie des membres supérieurs et inférieurs. Arrivé inconscient à l'hôpital, Donné a reçu plusieurs perfusions, puis, un médecin, connaissance de Nady, son père, lui a dit : « ô Ranady, ô Ranady, fais rentrer ton fils, tu vas seulement dépenser de l'argent ici, l'hôpital ne peut pas soigner cette maladie, c'est une *aretina gasy* [« maladie malgache »]. Soigne-le *ambala* [« village ancestral »] »<sup>984</sup>. De retour à Igaga, sa mère n'était pas satisfaite de cet itinéraire thérapeutique, elle ne voulait pas que son fils soit pris en charge si près des entités, elle souhaitait l'emmenner à Manda, son village ancestral à quelques kilomètres de là. Elle a finalement cédé mais a convoqué plusieurs *mpiandry* au chevet de Donné, « mais la maladie a empiré et mes yeux étaient tout le temps écarquillés. Et je n'ai plus pu manger pendant deux semaines, non... un mois »<sup>985</sup>, dit-il. L'adolescent a alors été mené auprès du médecin du

<sup>980</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010 à Igaga.

<sup>981</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 mai 2010 à Antsahamasina.

<sup>982</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010 à Igaga.

<sup>983</sup> *Idem.*

<sup>984</sup> *Idem.*

<sup>985</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 19 mai 2010 à Antsahamasina.

village d'Androy (à proximité de l'actuel arrêt du taxi-brousse menant à la grotte), qui n'a rien décelé et a conseillé de l'hospitaliser à Fianarantsoa avant de rétracter en apprenant que les médecins l'avaient déjà congédié. Selon Donné, sa mère a « *accepté* et ils ne pouvaient qu'attendre que je meure. Quelles que soient les choses qui allaient se passer, ils m'ont mis entre les mains du Seigneur [*Tompo*] »<sup>986</sup>, mais son père a refusé cette issue et l'a amené chez un *ombiasa*. Le devin-guérisseur a décelé l'apparition du don hérité de son grand-père paternel et de sa mère *andriambavirano* : « ha, non, non, non, je ne veux pas toucher à cet enfant ! Mais vous allez l'emmener et le baigner à Tety [*localité de la grotte*], dans le *dobô* [*« étang »*] de l'*andriambavirano*. C'est vraiment très profond, et jetez-le dedans »<sup>987</sup>, rapporte Donné. Le devin-guérisseur et Nady ont porté Donné et l'ont jeté dans l'eau où résidait sa mère aquatique. Une fois dans l'étang, il a crié à son père qu'il y avait des gens dans l'eau, « et tout de suite, j'ai pu marcher et j'ai nagé ! Je suis resté là-bas pendant trois jours. Les gens m'ont laissé là. Quand trois jours ont passés, j'ai été chez moi, mais je n'étais pas conscient d'être là »<sup>988</sup>. Après ces trois jours de submersion, Donné, désormais guéri, s'est retrouvé dans son lit affamé et près à être initié ; mais il a refusé d'être converti au catholicisme par les *dadabe* : « j'ai été consacré [*hanamasina*] dans le protestantisme et on ne peut pas l'être deux fois. Si Andriamanitra te dit que tu es là, c'est là que tu dois te placer »<sup>989</sup>.

Donné est ainsi retourné à la nature, dans le lieu de culte qui a abrité sa mère aquatique. Depuis, le lieu de culte de Tety a joui d'une renommée jusqu'alors absente, comme c'est le cas pour beaucoup d'autres sources, forêts, etc. qui ne profite pas de l'éclairage dont ont bénéficié des espaces de la nature sacrée comme Ambohimanga ou les eaux thermales d'Antsirabe, classés sites naturels ou culturels durant la période coloniale (Blanchy, 2006a : 14). Effectivement, un jour, Julienne évoque la grotte d'Alakamisy Ambohimaha et la définit en mentionnant le site d'Ambohimanga qu'elle fréquente régulièrement, pour elle, les deux sites sont identiques<sup>990</sup>.

---

<sup>986</sup> *Idem.*

<sup>987</sup> *Idem.*

<sup>988</sup> *Idem.*

<sup>989</sup> *Idem.*

<sup>990</sup> Propos recueillis le 15 mai 2010 à Ambodirano.

## ***b. Espoir et scepticisme : consulter en secret***

### ***b.1. Quand le guérisseur est malade : mots sur les maux et soins à demi-mots***

Lorsque la maladie de Julienne se déclare, certains de ses patients se font le relais d'informations ; dont Jeanine<sup>991</sup>, une Betsileo d'une quarantaine d'années, qui vient de la Réunion pour consulter Julienne afin qu'elle redresse son destin. Jeanine ressent un mal-être permanent depuis la naissance de sa fille et les nombreux adultères de son époux. Après avoir été suivie par un *ombiasa* de Majunga sans succès, ce qui a engendré une perte de 400 euros en billets d'avion et consultations ; elle a demandé à sa sœur de l'orienter vers un guérisseur fianarois réputé. Cette dernière lui a parlé de Julienne et lui a également conseillé de me joindre par téléphone car je connais « beaucoup d'*ombiasa* »<sup>992</sup>. Jeanine a choisi Julienne car elle souhaite être traitée par *une* guérisseuse et car elle vit près de chez sa sœur, par la suite elle m'évoque la maladie de sa soignante sans détails précis, hormis sa prise en charge par un *ombiasa* betsileo. Elle parle d'un homme âgé et réputé. Telle est la version à diffuser choisie par Julienne et ses filles lors des questionnements des malades sur l'état de santé de la devin-guérisseuse. Lors de la première évocation de son mal, Julienne m'a également dit avoir consulté un *ombiasa* puis s'être rendue au dispensaire catholique de quartier<sup>993</sup>. Cependant, ce récit a rapidement évolué en l'absence de patients, lors des entretiens. Lorsque ses ancêtres, devins-guérisseurs de leur vivant, se manifestent à Julienne, elle ressent le même état physique que lors de l'apparition de son don : suffocation, asphyxie (*sempotra*). Elle remarque que cet état, cette fois persistant, se produit à chaque fois qu'elle « travaille » sur un cas difficile. Elle explique ainsi sa maigreur ; elle n'arrive pas à grossir à cause de ses fonctions : soit parce qu'elle n'a pas respecté un *fady* (« interdit ») et subi une punition ancestrale, soit parce qu'elle récupère temporairement les maux de ses patients en les extrayant. La devin-guérisseuse et sa famille dispensent un discours ouvert sur sa maladie aux patients, une honnêteté sur sa mauvaise santé et la nécessité d'un autre devin-guérisseur qu'elle-même. Mais après une concertation, la famille propose également en parallèle un discours vague et faussé sur les soins qu'elle subit. Des difficultés et une grande période temporelle ont été nécessaires à l'obtention de ses informations au cours de la recherche de terrain. La gravité de son état, sa réputation de guérisseuse betsileo, ainsi que les répercussions qui pourraient viser sa famille (après la reprise de son activité par la transmission de son don à

---

<sup>991</sup> Ce prénom a été modifié à la demande de la malade.

<sup>992</sup> Propos recueillis en juin 2012.

<sup>993</sup> Propos recueillis le 25 mai 2013 à Ambodirano.

une de ses filles ou petites-filles) ont marqué la volonté de Julienne d'une diffusion anonyme et limitée de ses pratiques rituelles et de cet évènement.

Le vieil *ombiasa* betsileo est en réalité Sainte, la jeune possédée *tromba* betsileo. Julienne explique que Sainte est, entre autres, possédée par le roi sakalava Andriamisara et par des *kalanoro*. En la qualifiant de « *tromba be* »<sup>994</sup> (« une grande possédée »), elle marque une différenciation entre leurs façons d'appréhender la transe de possession, et légitime Sainte comme une véritable possédée, contrairement à elle. En réalité, Sainte est possédée par de nombreux esprits différents mais aucunement par des *kalanoro*. Les entités qui se manifestent à travers la jeune guérisseuse sont pour la plupart des esprits royaux sakalava de la lignée des Andriamisara mais aucun esprit betsileo ne fait partir de son réseau. À l'instar de Julienne, la jeune femme n'a pas toujours été connue et reconnue comme possédée *tromba*. Elle a rencontré Herman, son époux, alors qu'il était malade et venu la consulter et lorsque sa belle-mère évoque l'épisode de la maladie de son fils, elle ne parle pas de Sainte en termes de possédée *tromba* mais dit avoir consulté une *mpitsabo* (« guérisseur »). De plus, les habitants de son village ancestral ne la connaissent que comme telle et n'entre pas dans le compte des guérisons avérées dans le contexte bien précis qu'est celui de la salle de rituel dédié aux esprits royaux que Sainte exprime<sup>995</sup>. Dans ce cas,

« la migration, l'installation dans une ville ne permettent-elles pas de franchir une frontière symbolique dans un territoire « inconnu » socialement, mais habité par toutes sortes d'esprits venus d'ailleurs, qui se répartissent, de manière très inégale, les possédés comme les champs d'intervention [...] ? » (Fiéloux, Lombard, 1995 : 330).

En ce sens, l'aspect géographique d'une cartographie des esprits malgaches permet de rendre logique des procédés rituels ainsi que leurs diffusions (Mouzard et Gueunier, 2009 : 294). Suite à une mutation de son père, militaire, Sainte a vécu une grande partie de son enfance dans la région de Majunga, fief des rois qui la possèdent, contrairement à Julienne qui n'a quitté Fianarantsoa que pour de brefs séjours (dont la majorité à Tananarive pour s'approvisionner en objets magico-religieux ou pour se rendre à Ambohimanga). Julienne raconte avoir été soignée par Sainte et bien que le rituel lui soit familier, elle précise que ce lieu de culte lui a paru impressionnant, lui intimant même de la peur. En effet, la salle de soin de Sainte répond aux codes des *tromba* : fenêtres closes, battements de mains, musique, grande consommation d'alcool, etc<sup>996</sup>. Bien loin de la pratique adaptée, « betsileoisée »

---

<sup>994</sup> Propos recueillis le 7 juin 2013 dans la rue principale d'Ambidorano.

<sup>995</sup> Propos recueillis le 6 août 2011 à Ambodirano, Fianarantsoa.

<sup>996</sup> Propos recueillis les 4 et 7 juin 2013 à Ambidorano.



qu'elle exécute. Julienne me confie ce récit tout en souhaitant qu'il ne soit pas enregistré ; sa requête répond à un point commun aux deux femmes. Elles sont toutes deux possédées par Andriamisara qui refuserait, dit-elle, cet enregistrement<sup>997</sup>. Le lien d'une figure partagée impose à Julienne des précautions personnelles et englobe également la jeune guérisseuse, tout autant exposée à une répercussion de l'esprit mécontent. Julienne a intégré sa particularité de guérison à son propre itinéraire thérapeutique en tentant de soigner sa maladie par une guérisseuse *tromba* fortement teintée de couleurs sakalava, plutôt que de consulter un devin-guérisseur *betsileo*. Ceci définit un parallèle entre les techniques de soin de la soignée et de la soignante qualifiée directement de possédée *tromba* par cette dernière, contrairement au regard qu'elle porte sur sa propre fonction. Ainsi, nous pouvons pointer les différences fondamentales entre deux regards et deux spécificités régionales. Nous remarquons une exportation du modèle sakalava par Sainte, à la différence de l'adaptation *betsileo* de ce modèle par Julienne.

#### b.2. Être dans les ordres et utiliser les charmes

Les adaptations *a priori* incompatibles, comme chez RaGilles ou dans les pratiques de Julienne, apparaissent dans l'adjonction, non seulement de figures catholiques dans les récits des devins-guérisseurs, mais aussi d'esprits ou de patients dans les ordres catholiques. Ainsi, Jeannette, la gardienne de la source de la grotte d'Alakamisy Ambohimaha, révèle (en précisant qu'elle ne devrait pas le faire) que depuis la création du lieu de cure, vingt-quatre religieux sont venus pour se soigner, dont le prêtre de la cathédrale d'Ambozontany, le quartier historique de la ville haute de Fianarantsoa, qui souffrait d'un cancer<sup>998</sup>. Donné joue aussi du catholicisme des *dadabe* et mentionne la présence de l'esprit d'un prêtre catholique dans la grotte. Ce dernier n'apparaît jamais pendant les consultations ni dans les récits de soins, mais il est présenté comme résidant dans la source. Donné le décrit comme l'esprit d'un *mompera* (« prêtre catholique ») d'ascendance noble (*andriana*). Le prêtre s'est baigné dans une localité voisine de la grotte, puis a disparu sous l'eau et a été déclaré noyé avant de réapparaître dans la source de la grotte<sup>999</sup>. Christian, le chauffeur du taxi-brousse de la grotte, relate également cette histoire : le frère du prêtre s'est ensuite rendu à la grotte pour être soigné. Les *dadabe* lui ont demandé si un membre de sa famille avait telles et telles caractéristiques physiques, le frère a acquiescé et *dadabe* a confirmé la présence du

<sup>997</sup> Propos recueillis le 7 juin 2013 à Ambodirano.

<sup>998</sup> Propos recueillis le 19 avril 2010 à proximité de la source.

<sup>999</sup> Propos recueillis le 23 mai 2010 à Igaga.

*mompera* : « il est chez nous », rapporte Christian<sup>1000</sup>. La famille du prêtre a refusé de croire à sa présence dans la grotte ; les *dadabe* lui ont alors demandé de se montrer par l'ouverture séparant les deux cavités. Ses parents ont voulu le ramener, mais les *dadabe* ont répondu : « non, il est à nous ! »<sup>1001</sup>. Le prêtre a demandé à ce que l'on confie une lettre à son frère destinée à leur mère. D'après Donné, la lettre disait : « je ne suis pas mort, maman, mais je suis devenu un *olo-masina* [« homme sacré »]. Ne pleure pas pour moi parce que je suis en paix [*fiadanako*]. Dis leurs qu'un jour, je viendrais les visiter »<sup>1002</sup>.

Dans les salles de soin urbaines, de nombreux religieux catholiques fréquentent en secret les devins-guérisseurs. Par exemple, Marina a un cousin qui est prêtre catholique, dont le père était déjà décédé depuis quelques années lorsqu'il a ambitionné d'être muté dans une paroisse à la Réunion. Il s'est alors rendu au tombeau familial à Sambahavy et a demandé à son père « déjà mort et ancêtre », dit Marina, de l'aider à obtenir son affection. Lors de sa demande, le prêtre a dit à son père qu'il lui offrirait une fastueuse cérémonie pour changer son linceul en échange, ce qui fût fait quelques temps plus tard, lors d'un retour de la Réunion à Madagascar<sup>1003</sup>. Cette expérience mêlant les ordres catholiques au culte aux ancêtres a été le déclencheur de la prise en charge de Marina par Julienne afin d'intégrer une congrégation. À cette période, Julienne a également reçu Blandine, une pré-novice de la congrégation franciscaine d'Antamponjina. La jeune femme est venue consulter la devin-guérisseuse afin de s'assurer d'avoir fait le bon choix de vie avant de prononcer ses vœux perpétuels<sup>1004</sup>. Après que Marina ait entendu cette histoire, Julienne et sa patiente s'accordent à dire, de par leur fréquentation des congrégations catholiques (en parallèle lors de soin pour la première et en interne pour la seconde) que « beaucoup de futures sœurs mettent des *mosavy* [« ensorcellements »] pour arriver à leurs fins et mettre des bâtons dans les roues de leurs collègues »<sup>1005</sup>, dit Marina. Julienne ajoute que ces attaques sorcellaires, devant plus que jamais être discrète, sont sous forme de poudre.

---

<sup>1000</sup> Propos recueillis le 19 mai 2010 à Takobato.

<sup>1001</sup> *Idem*.

<sup>1002</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010 à Igaga.

<sup>1003</sup> Propos recueillis le 16 février 2010 à Mangarivotra.

<sup>1004</sup> Observation du 1<sup>er</sup> mars 2010 à Ambodirano.

<sup>1005</sup> Propos recueillis le 2 mars 2010 à Ambodirano.

### 13.4. Pratiques biomédicales et catégories conceptuelles locales

#### a. Place de la biomédecine : pilule, plante ou piqure ?

##### a.1. Refus de la pharmacopée chimique

« He ! Qu'est-ce que tu fais sur mon dos ?! »<sup>1006</sup>, apostrophe Donné, lorsque *dadabe* Francis lui fait une injection. Les piqures occupent un statut particulier, à la fois considérées comme plus efficaces que les pilules, selon les malades rencontrés au cours de cette recherche, car son contenu se déverse directement dans le sang (Ravaosolo et Rabemahafaly, 2008 : 183) ; elles sont parallèlement jugées nocives par les devins-guérisseurs, pour qui ce « symbole fort de la médecine 'moderne' qu'est la seringue [...] peut provoquer irrémédiablement la mort » (Rakotomalala, 2006 : 257). En somme,

« les succès spectaculaires des traitements par injection d'antibiotiques ont popularisé l'idée que la piqure, *pikira*, est le moyen d'action par excellence de la médecine *vazaha*. On parle aussi avec crainte de la *pikira raty*, la 'mauvaise piqure', injection d'un poison ou d'une mauvaise médecine qu'on suppose pratiquée par une nouvelle espèce de sorciers. Le moyen si efficace de la médecine peut être retourné en maléfices » (Lefèvre, 2007 : 228).

Les piqures seraient alors puissantes mais dépourvues de qualités naturelle et divine. Les charmes, les pharmacopées phytothérapeutiques et chimiques sont des assemblages, des fabrications humaines (Rakotomalala, 2006 : 232). De nombreux guérisseurs (*ombiasa*, *mpiandry* ou biomédecin) les considèrent faits à partir d'éléments créés par Dieu, en ce sens, Donné remarque à propos de la forêt sacrée entourant la grotte : « on croit en Andriamanitra qui a fabriqué tout ça, et nous, on a l'autorisation d'utiliser la nature »<sup>1007</sup>. Il poursuit en mentionnant la distinction qu'il fait entre une injection et la prise de comprimés : « j'ai peur des piqures, alors il [*dadabe Francis*] m'a donné des vitamines ». Les *dadabe* ne justifient pas le recours aux piqures dans un aspect de sacralité, mais par le discours qu'ils mobilisent autour de leur utilisation de matériel biomédical, à l'instar des seringues qu'ils ont ramenées d'un voyage à l'étranger en 2008<sup>1008</sup>, en effet, la prescription d'injection est souvent considérée comme synonyme de compétences (Ravaosolo et Rabemahafaly, 2008 : 183). Donné emploie un ton ironique lorsqu'il compare les remèdes des *dadabe* avec ceux des biomédecins, puis donne ses recommandations, lors de son discours matinal fait aux patients avant l'ouverture de la grotte :

« allez, on va essayer d'aller chez le docteur à Fianar ! Et on va laisser les malades *ambala* [*village ancestral*]. On va aller chez le docteur, on va donner notre enfant au docteur ! Il ne va pas donner les médicaments, mais c'est la pharmacie qui va les donner, même avec les doses

<sup>1006</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé, le 23 mai 2010 à Igaga.

<sup>1007</sup> *Idem.*

<sup>1008</sup> *Idem.*

des médicaments à la pharmacie, on ne sait pas ! On va s'embrouiller et peut-être même qu'on va tuer notre enfant ! Les *fanafody* [« remèdes »], même si ce sont des *ravin-kazo* [« feuilles d'arbres »], il y a quand même des doses. Nous, on voit bien, on voit très bien ! On vous en supplie, *tompokolahy* [« messieurs »], ne prenez pas trop de *fanafody* ! C'est vraiment malheureux, vous dépensez votre argent, parce qu'il y a des gens qui viennent de loin, et ils ne savent même pas comment utiliser les *fanafody*. Mais si vous voulez emmenez beaucoup de médicaments, amenez des grands sachets, mais sur le *sachet be* [« grand sachet »], mettez le nom de Rakoto et le nom de Rabe [exemples de prénoms courants]. Vous faites comme ça, vous mettez les carnets dans le sachet. Lorsque vous arrivez ici en haut, vous le rangez et c'est comme ça peut-être que vous allez comprendre que ça, c'est pour lui, et ça, c'est pour l'autre, parce que sinon, vous allez vous embrouiller en arrivant chez vous »<sup>1009</sup>.

La fin du discours traite des usages des plantes et donc de l'efficacité des guérisons proposées, mais aussi de l'organisation du lieu de cure.

De même, Marie-Jeanne, la belle-mère de Marina, estime que le redressement de destin de la jeune femme ne peut pas être traité par la biomédecine : « cette maladie ne peut pas être guérie ou soignée par le docteur. Il n'est pas capable ! C'est seulement par les *ombiasa* ou bien les *mpiandry*. On sépare la consultation des médecins, et celle des docteurs traditionnels, pour être sûrs »<sup>1010</sup>. Ralaimavo, le pasteur de Soatsihadino, a une réflexion similaire à propos des pensionnaires du *toby* : « même s'ils vont chez les docteurs, ils ne vont pas séparer la guérison : les docteurs et les croyances, ce n'est pas la même chose »<sup>1011</sup>.

#### a.2. Du papier plié à l'ordonnance ou au carnet de santé : adaptation des codes de la biomédecine

Des mouvements, fréquents en milieu urbain, comme les envois de certains malades par leur devin-guérisseur vers des biomédecins (dispensaire, hôpital) ou les conseils de prise de médicaments issus de la pharmacopée chimique dit « moderne » ou « étrangère » (le plus souvent des vitamines ou des piqûres de sérum) par les guérisseurs, sont observés. Ces mouvements se prolongent de la ville à la nature, avec l'usage de matériel biomédical à la grotte, tel que des ordinateurs, scanners ou appareils de radiographies. La modernité d'un lieu de cure comme cette grotte véhicule les codes de la biomédecine mais également ceux de

---

<sup>1009</sup> Propos recueillis le 19 mai 2010 à Antsahamasina.

<sup>1010</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 3 avril 2010 à Mangarovitra.

<sup>1011</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 1<sup>er</sup> mai 2010 à Soatsihadino.

l'urbanité. Le système hospitalier malgache étant exclusivement urbain<sup>1012</sup>, biomédecine et urbanité sont intimement liées.

Il y a une dizaine d'années, la configuration et l'usage de la grotte ont été modifiés avec son ouverture au public, suite à une négociation entre les esprits qui la peuplent et Donné. Il a été convenu, entre eux, qu'il serait plus aisé et plus efficace que les malades puissent accéder directement à la grotte, et non plus comme auparavant, que Donné fasse des aller-retour depuis sa maison du hameau d'Igaga, pour se rendre auprès des *dadabe* qui lui faisaient, jusqu'alors, part de leur diagnostic et du traitement prescrit. Si, seulement une personne autorisée symboliquement pouvait s'y rendre, c'était dans une visée de protection d'un lieu hautement sacré. Cependant aux vues de l'affluence croissante des malades, les va-et-vient étaient de plus en plus complexes à gérer et tous les visiteurs n'avaient pas le temps d'être traités en une journée. Donné remarque qu'« avant les *dadabe* se montraient vraiment aux gens qui venaient là-bas. Il y a des gens qui les ont déjà vus. Ils se montraient vraiment, ils accueillait les invités. Mais maintenant, non, parce qu'ils ont déjà subi trop de mauvaises choses de la part des gens qui parlaient mal après être venus »<sup>1013</sup>. De plus, Donné avait, selon ses propos, des comportements inacceptables (volage, indolent, etc.) aux yeux des esprits qui ont souhaité le garder à leurs côtés quotidiennement<sup>1014</sup>. En conséquence, une nécessité de « rentrer dans le droit chemin » tracé par les *dadabe* pour Donné, mêlée à une volonté de le former au travail qu'ils mènent dans la grotte, ont ouvert (sous couvert de critères symbolico-religieux) de nouvelles perspectives économiques et de nouvelles capacités d'accueil des malades. Outre la possibilité d'accès à la grotte et à la source, une salle d'attente a été créée dans une clairière attenante, où les malades qui patientent avant de pouvoir entrer dans la grotte et où les discussions sont libres ; chacun évoque la raison de sa venue, son itinéraire thérapeutique ou la façon dont il a connu ce lieu. La salle d'attente est investie par les accompagnateurs qui s'y installe et parfois déjeunent en attendant la fin des soins. À proximité a été bâtie une petite construction en bois nommée : « pharmacie espoir.

---

<sup>1012</sup> Les dispensaires en milieu rural ne sont souvent tenus que par une infirmière ou une sage-femme et sont dépourvus de matériels hospitaliers et peu approvisionnés en médicaments.

<sup>1013</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 14 avril 2010 à Antsahamasina.

<sup>1014</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 mai 2010 à Igaga.

*Mahasoa*<sup>1015</sup> » où les malades sont répertoriés selon leur provenance, leurs symptômes et prescriptions, et perçoivent leurs remèdes<sup>1016</sup> (cf. fig.80).



**Figure 80. Extérieur et intérieur de la pharmacie Mahasoa, Antsahamasina, juin 2011**

Ces adaptations des codes de la biomédecine sont utilisées par Donné dans son discours d'accueil des nouveaux malades :

« ha, voilà cet homme, je ne sais plus si c'est PISO ou RAPA [*exemples de prénoms courants*]. Il dit de ne pas amener beaucoup de carnet, parce que les gens qui viennent ici en changent trop souvent. Il y a des moments où vous amenez quatre, cinq ou six carnets, et plus que ça même ! Pour chaque personne ! Et la façon dont on vous dit d'utiliser les *fanafody* [*« remèdes »*] est mélangée ! Mais pour les *fanafody*, ici, chacun a sa dose, même si ce sont un peu les mêmes *fanafody*. Pour les *fanafody*, il y a toujours différents mélanges. Pour Rakoto, ça vient de moi et pour moi, ça vient d'un autre homme [*sous-entendu qu'il ne faut pas voir deux guérisseurs simultanément*]. Et ce n'est pas bien ! Au plus, deux personnes...

Deuxièmement, nous sommes malgaches et on devrait vivre comme des *Vazaha* [*« étrangers »*] ? Moi, je suis déjà allé quelque part et j'ai vu des endroits et ils se respectent bien ! Vraiment ils se respectent ! C'est celui qui est vraiment malade qu'ils emmènent en premier. Dans les hôpitaux *vazaha*, c'est celui qui est vraiment malade qui est traité en premier. Et je vous demande qu'on fasse ça aussi. On apprend. C'est pour ça qu'il y a des apprentissages chez nous. Les choses qu'on voit à l'extérieur et qui sont bien, on les fait ici. Et pourquoi on n'apprendrait pas ça ? Il y a des *rayamandreny* [*ici, « personnes âgées »*] que je vois, ils tremblent vraiment... Pourquoi on ne les laisse pas aller en premier ?! Mais leur vie n'est pas la même que nous, si on les laisse tomber, c'est possible qu'ils meurent. Mais essayez de me pousser, même si je m'écrase sur ça [*il désigne un arbre*], vous n'allez pas me tuer, parce que je suis encore vigoureux. Et je vous demande de les laisser passer en premier »<sup>1017</sup>.

Bien qu'il refuse les piqûres, Donné précise que les seringues des *dadabe* ont la particularité d'être en or<sup>1018</sup>. Ces seringues en matière noble permettent de « chercher les grosses veines. Il

<sup>1015</sup> *Mahasoa* signifie « faire du bien ».

<sup>1016</sup> Un cahier similaire a été observé chez RaGodel où il note la date, le nom, le lieu de résidence et la raison de la visite de ses patients. Lors de ma première visite, il m'a par ailleurs inscrit sur ce cahier, en notant « doctorante » à l'endroit réservé aux maux.

<sup>1017</sup> Propos recueillis le 19 mai 2010 à Antsahamasina.

<sup>1018</sup> Propos recueillis le 23 juin 2011 entre Takobato et Alakamisy Ambohimaha.

ne regarde pas les petites veines, mais seulement les grosses veines. Et après ça, tu es en forme, hein ! »<sup>1019</sup>. Un exemple similaire est donné par Georgelin, un patient de RaJean-Pierre ; selon lui, le devin-guérisseur qu'il fréquentait auparavant à Ambalavao, faisait « des piqûres, même si c'est malgache [*sous-entendu, remèdes malgaches*], il a des seringues aux normes »<sup>1020</sup>. Et si Thérèse ne pratique pas d'injection, elle réalise, quant à elle, des croquis obstétricaux (cf. chap.9.2.b) et de pathologies de la prostate<sup>1021</sup>.

Les codes de la biomédecine apparaissent dans les salles de soin de devins-guérisseurs non-christianisés et ne fréquentant pas le milieu biomédical comme Raveloñandro qui, une fois qu'il a plié les composants du remède dans une feuille de papier, énonce ou note la posologie du remède, par exemple, à ingérer trois fois par jour au moment des repas. Les *dadabe* de la grotte remarquent, quant à eux, prendre leurs responsabilités lorsqu'un malade meurt, cela se traduit par une demande à la famille du défunt d'amener sa carte d'identité nationale ; le décès figurera aussi sur le registre<sup>1022</sup>. Un résident du hameau de Takobato se félicite de la publication d'un article de presse concernant la grotte :

« après l'article, l'hôpital [*de Fianarantsoa*] a failli fermer, les médecins étaient furieux parce que les gens ne venaient plus que pour les vaccins. Tous les malades qui sont allés là-bas [*sous-entendu à la grotte*] sont guéris, mais il n'avait pas de papiers [*administratifs*] en règles. Maintenant leurs papiers sont en règles, des papiers autorisés par l'État »<sup>1023</sup>.

Des réglementations et des éléments administratifs de ce type ont également été relevés chez Julien, le *mpiandry*-masseur, qui récupère régulièrement des documents informatifs, sur le paludisme, par exemple, au centre de santé de base dont il dépend, afin de les présenter à ses patients. Donné, les *dadabe* et les *mpiasa* [« travailleurs »] parlent de matériel biomédical, mais aussi de blouses blanches ; c'est également le cas en Imerina où la gardienne d'un lieu de culte dit être « une infirmière sous l'ordre de l'ancêtre... 'comme dans les hôpitaux' » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 87). Dans la grotte, comme chez Marie, « des références médicales [...] se mêlent subrepticement [...] à un matériel traditionnel et s'ajoutent à des références chrétiennes » (*Ibid.* : 224-226). Dans tous ces exemples, l'écrit (ou le dessin) « a une part importante dans ses procédures rituelles, soit comme représentation de l'autorité (l'écrit 'fait' autorité), soit comme moyen de communiquer 'avec' les autorités » (Blanchy *et al.*, 2006 : 358).

---

<sup>1019</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 23 juin 2011 entre Takobato et Alakamisy Ambohimaha.

<sup>1020</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 6 juin 2011 à Ambalavato.

<sup>1021</sup> Voir annexe 4, p.518.

<sup>1022</sup> Propos recueillis le 15 avril 2010 dans la grotte.

<sup>1023</sup> Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 15 avril 2010 à Takobato.

**b. Dispensaire luthérien : entre pharmacopée chimique et chasse des démons**

« Je suis guérie grâce à Jésus ! Jésus est un bon seigneur, non... c'est même un docteur ! »<sup>1024</sup> annonce Marie-Jacqueline, une *mpiandry* de Soatanàna appartenant à la paroisse luthérienne de Masombahoaka, à propos des soins prodigués par les exorcistes et de la guérison de sa paralysie causée par un accident vasculaire cérébrale, trois ans auparavant.

Le docteur Lala est une femme médecin qui travaille au dispensaire luthérien (SALFA, *Sampan'asa loterana momba ny fahasalamana*)<sup>1025</sup> du quartier d'Ivory, elle voit chaque année, une centaine de malades des deux *toby* de Fianarantsoa. Dès qu'un malade arrive au *toby*, des *mpiandry* l'accompagnent, lui et sa famille, pour son inscription sur les registres du dispensaire et pour son auscultation :



**Figure 81. Des *mpiandry* de Soatsihadino et un malade au dispensaire luthérien, Ivory, août 2011**

Lala explique que les *mpiandry* accompagnent les malades au dispensaire afin qu'elle enregistre leur carnet de santé et fasse une fiche de renseignement. Elle précise :

« sans cette fiche, je ne peux pas l'inscrire dans notre rapport mensuel. Nous devons faire un rapport mensuel pour pouvoir avoir des médicaments pour aider les familles, parce que les médicaments c'est très, très cher à la pharmacie. Le dispensaire ne travaille pas seul, nous travaillons surtout avec le *toby*, les *mpiandry*. Mais nous sommes responsables des médicaments, mais eux pour le *asa fampaharezana* [« travail et renforcement »], et ça s'accompagne bien ! Sans l'un, sans l'autre, ce travail ne marche pas, et c'est ça qui nous... un point fort pour faire avec les *mpiandry* plutôt que qu'avec l'hôpital »<sup>1026</sup>.

Lala me montre le registre de 2009 sur lequel sont inscrits 104 malades reçus en consultation pour les deux *toby*, ainsi que la date de début du traitement, le diagnostic, les symptômes et le traitement. En 2008, 112 malades étaient répertoriés. Un rapport concerne le dispensaire et un

<sup>1024</sup> Propos recueillis le 19 avril 2010 à Ivory, Fianarantsoa.

<sup>1025</sup> La collaboration entre les *toby* et les dispensaires luthériens existe dans plusieurs grandes villes malgaches, dont Tuléar (David, 2008 : 187).

<sup>1026</sup> Propos recueillis le 19 avril 2010 à Ivory, Fianarantsoa.



second rapport englobe les soins des deux centres d'accueil du mouvement de Réveil. Elle précise qu'elle rédige toujours ces rapports « scientifiquement » et ne fait donc pas mention de cas de possession, mais plutôt d'état de schizophrénie, dépression, anxiété, etc<sup>1027</sup>. Pour que le rapport soit complet Lala doit inscrire la consultation dite de « contrôle », cependant, la majorité des malades ayant quitté le *toby* ne reviennent pas au dispensaire. D'une année à l'autre, elle retrouve de nombreux malades qui ne continuent pas le traitement et « la prière aussi. Ils disent qu'ils n'ont pas le temps de faire la prière »<sup>1028</sup>.

Dans le nouveau cabinet que la médecin occupe depuis 2011, est inscrit au-dessus de la porte : « aie soin de lui, et ce que tu dépenseras de plus, je te le rendrai à mon retour »<sup>1029</sup>, Luc, 10 ; 35. En général, Lala prescrit quelques médicaments et insiste sur l'importance de la prière et des prescriptions des exorcistes. Pour certains cas, elle ne donne aucun médicament et préconise seulement le travail des exorcistes, ce qui selon ses termes relève du « miracle » et n'est pas explicable scientifiquement. Elle affirme que les médicaments seuls ne permettent pas la guérison des possédés par le démon, le travail des *mpiandry* est indispensable.

« Il y en a quelques-uns pour qui on ne demande pas d'acheter des médicaments, ils attendent simplement le travail des *mpiandry*. Mais lorsque je vais à la visite, je vois qu'il y a beaucoup d'amélioration ! Je n'arrive pas à expliquer ça scientifiquement ! Moi aussi, hein, je ne croyais pas à ça au début, mais maintenant Jésus m'a... je crois Jésus, je suis convertie maintenant. Jésus peut tout faire et sans Jésus nous ne pouvons rien faire. Rien faire... »<sup>1030</sup>.

Elle va ensuite suivre chaque mois l'évolution de la maladie et ajuster son traitement médicamenteux. C'est également elle qui doit valider la sortie d'un malade, aucun ne peut quitter le *toby* sur la seule décision des exorcistes ou de la famille. Ce point n'est que théorique, puisque des fugues ou des problèmes financiers motivent certains départ anticipés.

Lala travaille avec les *mpiandry* du mouvement de Réveil depuis 1994 où elle a été médecin au *tobilehibe* (« grand-camp ») d'Ankaramalaza auprès de la prophétesse Neny Lava durant deux ans, avant d'être salariée du dispensaire luthérien et de travailler dans les deux *toby* fianarais. Dans un premier, elle confesse avoir eu peur de devoir

« travailler avec le démon. J'avais très, très peur de ces malades, hein ! Il y a des démons, là, des possédés ! J'avais très peur, j'avais très peur de travailler avec le diable ! Mais après

---

<sup>1027</sup> Propos recueillis le 19 avril 2010 à Ivory, Fianarantsoa.

<sup>1028</sup> *Idem.*

<sup>1029</sup> « *Tsaboy izy; ary na hoatrinona na hoatrinona no laninao mihoatra noho ireto dia honerako, rehefa miverina aho* », Lioka, 10; 35.

<sup>1030</sup> Propos recueillis le 19 avril 2010 à Ivory, Fianarantsoa.

Mama Volahavana [*Neny Lava*] m'a fait : 'tu ne dois rien craindre avec Jésus'. Et comme a dit Maman, j'ai fait comme ça »<sup>1031</sup>.

Désormais les semaines où elle ne se rend pas au *toby*, elle se sent « comme vide, j'ai besoin de visiter le *toby*, heureusement qu'il y a mon travail avec des *mpiandry* pour me réconforter, surtout avec mon travail, c'est dur, mais avec Jésus, ça peut aller »<sup>1032</sup>. Lala assiste toujours à la prière du *toby* avant de commencer sa tournée auprès des malades.

La prescription de médicaments étrangers (*fanafody vazaha*) par le docteur Lala, est assimilée par de nombreuses personnes extérieures au mouvement de Réveil, tel que le prêtre et ethnologue François Noiret<sup>1033</sup> et le docteur Solange<sup>1034</sup> du dispensaire catholique d'Antamponjina, à une réduction des compétences de soins des différents acteurs du *fifohazana*. Il est dit, de façon raccourcie, que les *mpiandry* prescrivent de la pharmacopée chimique.

### **Conclusion**

Les trajectoires thérapeutiques amènent les biomédecins et les devins-guérisseurs à connaître les procédés de l'un et de l'autre. Les données ethnographiques recueillies chez les devins-guérisseurs, interlocuteurs privilégiés de cette thèse, démontrent qu'il apparaît désormais une posologie propre à la biomédecine chez les devins-guérisseurs qui prescrivent d'ingérer telle ou telle plante, tant de fois par jour, à tel moment de la journée, ou bien qui annotent, à la manière d'une ordonnance, la pharmacopée à utiliser, à récupérer à la pharmacie *mahaso* de la grotte, ou à acheter chez les vendeurs spécialisés des marchés urbains. Le « modèle morphologique mais pas étiologique ni thérapeutique » (Obadia, 2007) de la biomédecine est adaptée au contexte local. Parallèlement, certains malades sont redirigés par des docteurs en médecine, de manière informelle, vers des devins-guérisseurs qui jugent la maladie incurable par la pharmacopée chimique. La dichotomie maladie malgache/maladie étrangère (*aretina gasy/aretina vazaha*) s'entend jusque dans les couloirs des hôpitaux ; il faut alors négocier la guérison avec les esprits, s'il agit d'une punition divine, ou bien recourir aux forces contre-sorcellaires d'un devin-guérisseur, s'il s'agit de sorcellerie (Legrip-Randriambelo, 2014a : 120). Des associations sont alors constituées autour des malades et des personne-nœuds, qui

---

<sup>1031</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 26 mai 2010 à Ivory.

<sup>1032</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 26 mai 2010 à Ivory.

<sup>1033</sup> Propos recueillis le 15 février 2010 à Mahamanina.

<sup>1034</sup> Propos recueillis le 8 février 2010 à Antamponjina.

se maintiennent par/grâce aux alliances et/ou aux affinités bien que cela ne soit pas évident au premier regard posé sur les itinéraires thérapeutiques. Les cheminements religio-thérapeutiques sont actés en suivant le bouche-à-oreille comme guide, voire en recourant à une consultation hasardeuse (sans connaissance personnelle, mais via une connaissance familiale) menant à la guérison. Nous pouvons alors envisager des modélisations de schémas de parenté et leur degré d'implication à travers la constitution des réseaux de soins religieux.

*A priori,*

« médecines traditionnelles et biomédecine n'évoluent pas sur les mêmes registres. Tandis que les premières soumettent l'efficacité thérapeutique à un résultat plus large, d'ordre symbolique et social, tendant dans les contextes africains contemporains à emprunter et à amalgamer des éléments issus de la bio-médecine ou des religions importées, la seconde obéit à un modèle d'objectivation scientifique où les symptômes, les étiologies, les traitements s'organisent en un univers autonome, séparé, n'évoluant que sur la base de ses propres avancées et découvertes » (Dozon, 1987 : 20).

Les ethnographies présentées dans ce chapitre nous ont démontré que les complexités voulues par les devins-guérisseurs dans leur salle de soin, mobilisent un « vocabulaire médical réinterprété » (Lefèvre, 2007 : 225) ; mais aussi, les complexités religieuses dans la sphère familiale qui modifient les frontières entre les pratiques religio-thérapeutiques, les rendant poreuses.

## *Conclusion de la quatrième partie*

Les incohérences, les adaptations et les va-et-vient ne sont pas problématiques mais source d'efficacité. L'idée d'un choix est supplantée par la perméabilité du champ religieux. Chacun des acteurs du champ thérapeutique interagit avec les autres. Les pluralismes religieux et médicaux créent de l'inédit au-delà d'une simple juxtaposition, la contradiction n'est qu'apparente. L'utilisation et la réinvention de la tradition (Hobsbawm et Ranger, 2006) dans un contexte « moderne » à des fins médicales ou économiques est un phénomène désormais connu et reconnu. La convocation de pratiques de soins combinatoires fondées sur la religion et la superposition des systèmes thérapeutiques pérennisent un champ thérapeutique complexe et en constante reconfiguration. Les processus adaptatifs du religieux dans un contexte de mondialisation se donnent à voir dans le champ thérapeutique betsileo et par le biais des représentations du soin. La constitution de réseaux cohérents pour les croyants ne l'est pas nécessairement pour les responsables des lieux de culte :

« l'idée de réseau est sous-jacente au mode de circulation des pratiquants, 'appelés' par les ancêtres sur des sites successifs, directement ou par l'intermédiaire de leur *mpitaiza*, et elle apparaît aussi dans la constitution des associations de tradipraticiens et dans l'extension territoriale de l'autorité ou du charisme de certains leaders. Ce lien entre les sites est aussi revendiqué, dans les discours, à l'image d'un lien social qui, aujourd'hui, engloberait toute l'île, la nation entière, la société malgache. [...] on ne pourrait parler pleinement de réseau que si tous les points faisaient sens les uns par rapport aux autres, ce qui ne semble pas être le cas. Les pratiquants se déplacent en fonction d'une série de liens entre des sites qui renvoient à leur biographie, à leur réseau social, ou aux relations particulières que leur *mpitaiza* a établi avec les lieux de cultes. Chaque *doany* est au centre, ou fait partie, d'une zone d'attraction et on a plutôt à faire avec des réseaux discontinus et entremêlés que chaque circulation particulière permet de décrypter à partir des pratiques sociales et des histoires individuelles » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 215).

Les réseaux mobilisés par les malades, entre divers guérisseurs qui ne communiquent pas ou peu les uns avec les autres, permettent de structurer malgré tout, la constitution d'un réseau religio-thérapeutique où les praticiens sont reliés, et dont les pratiques prennent sens par le biais des malades via leurs oscillations. Ces réseaux confèrent une logique aux mobilités des malades et des croyants qui occupent la totalité de la territorialité religieuse de proximité (du village ancestral à Soatanàna, et des structures urbaines à Alakamisy Ambohimaha), ce procédé apparaît dans la fréquentation des lieux de culte où « les êtres ou esprits de la nature qui proviennent d'un territoire 'du lignage autochtone ou de la mini-région' peuvent perdre de leur efficacité utilisant des outils 'hors d'usage' » (Fiéloux et Lombard, 1995 : 334), ou disparaître, étant devenus inutiles (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 63).

## **CONCLUSION GÉNÉRALE :**

### **Dimension centrale de la territorialité religieuse**

Le développement et le cheminement de cette thèse ont permis d'aboutir à des résultats concernant d'autres cheminements, ceux des guérisseurs (devins-guérisseurs, exorcistes, biomédecins) et des malades qui se sont entrecroisés, confrontés et bousculés dans des espaces communs, et autour de figures magico-religieuses communes. La thématique du rapport entre spatialité et pratiques religieuses de guérison appréhendée sous l'angle des guérisseurs et des malades, a été présentée dans les deux premières parties de cette thèse. La première partie a mobilisé différentes échelles analytiques : une historique permettant de contextualiser la thématique de recherche, et une, à l'échelle micro-locale, par laquelle les diverses figures des devins-guérisseurs ont pu être définies. La deuxième partie poursuit l'analyse micro-locale afin d'appréhender, cette fois, les initiations, les maux et les malades. Les deux premières parties ont ouvert un travail analytique, selon deux focales. La première focale est celle de l'agencement des pratiques par la proximité géographique et familiale (*fihavanana*). Ce point a été analysé dans la troisième partie à partir de données des terrains micro-locales en mouvement, suivant le fil des itinéraires de soin et permettant l'élargissement de l'échelle de réflexion. La seconde focale est celle des enjeux de spatialisation des rituels, dont la quatrième partie a fait l'objet. Les cas ethnographiés ont offert la possibilité de prendre de la distance afin de voir émerger les enjeux caractéristiques des réseaux et de la mise en place des soins dans leur rapport au territoire religio-thérapeutique, dans et hors de la région betsileo. Ces cas *a priori* isolés sont un moyen de dresser une cartographie rituelle de la singularité et la spécificité du champ religieux betsileo.

#### **Modélisation des schémas de parentés**

Le cas de Julienne nous a permis de saisir comment la guérisseuse peut limiter sa transe de possession afin de légitimer son ascendance prestigieuse de la royauté betsileo, par un procédé de (dis)simulations, mais aussi de saisir les logiques qui rendent possible la réception de ces pratiques par certains malades et spécialistes du magico-religieux (les gardiens de sites sacrés). Julienne a appris à avoir une transe très maîtrisée qu'elle ne laisse paraître qu'en lieu sûr et obligé, devant un public scrupuleusement trié. Les choix entrepris par Julienne sont lourds de conséquences dans l'expérience sensible et intime qui la lie à ses prestigieux ancêtres. La devin-guérisseuse ne démontre aucune volonté de se défaire d'un ancêtre

socialement dévalorisant ou préjudiciable pour le groupe familial, bien au contraire, en mettant certaines entités en valeur dans son discours et dans les communications ouvertes lors des séances de soin, elle répond alors aux obligations édictées par ses esprits ancestraux. En revanche, l'omission volontaire du mode de communication que lui impose la reine Rabolobolo pourrait être préjudiciable à son activité de guérisseuse et à sa famille, jusqu'alors réputée à l'échelle locale. Julienne craint des risques de pressions et de contraintes sociales susceptibles d'influencer son choix de taire ses entités privilégiées. La mise en narration par étapes et les modifications apportées par la guérisseuse à son histoire permettent de dégager une modélisation de son schéma de parenté qui met en avant son rôle de devin-guérisseuse et sa filiation ancestrale et néanmoins magico-religieuse. Ce schéma de parenté peut être mis à mal par un partage improbable avec des esprits royaux *tromba*, mais contrebalancé par une proximité régionale opératoire. La devin-guérisseuse et possédée *tromba* malade choisit de se rendre chez Sainte qui a la même pratique de transe de possession qu'elle, si ce n'est que Julienne propose et ordonne une possession « contrôlée », normalisée, en somme, adaptée à son histoire familiale et régionale. La sémantique spatiale se retrouve au centre de cette thèse où la prégnance du territoire symbolique s'est imposée en filigrane. La spatialité a été saillante dans l'analyse comme cadre conceptuel, mais a également constitué le contenant du propos dans sa dimension ethnographique. Les enjeux de spatialisation conditionnent les rituels, et, les faits religieux accumulés normalisent et imposent la gestion des lieux de culte. Les rituels et faits religieux spatialisés génèrent ou défont la légitimité du territoire religieux.

Chaque devin-guérisseur, mais aussi chaque malade et chaque *mpiandry*, via le *tobilehibe* où il a été ordonné, se définissent donc selon un territoire d'appartenance. La double dimension spatiale et généalogique revêt également un aspect symbolique. Les références religio-thérapeutiques sont en lien direct avec l'ascendance (la parenté d'ancestralité) et la « présence » quotidienne des ancêtres familiaux via le tombeau. Dans son approche d'une théorie générale des religions, Edmond Ortigues évoque l'importance du « schème généalogique » au sein duquel « la communauté trouve ses racines, sa carte d'identité collective » (1981 : 89). Chacun se définit collectivement par le biais d'un ancêtre commun et une terre d'appartenance ; alors, la terre et les hommes se mélangent. Nos interlocuteurs, et ceux présentés par Malanjaona Rakotomalala, Sophie Blanchy et Françoise Raison-Jourde, « font toujours référence à l'histoire, tout d'abord, familiale, avec son tissu de relations intraligères pour rechercher dans l'ascendance de ou des parents auxquels ils succèdent. Tout se passe comme si leur identité au niveau du lignage n'était parfaite que si la personne

succède au rôle d'un ascendant » (2001 : 301). Cet effort de « fixation d'une mémoire collective » et familiale se donne également à voir à l'échelle régionale

« qui met en relief la relation historique du groupe d'appartenance de l'officiant avec la royauté. Cette relation n'est pas du tout lointaine à leurs yeux : ils la réactualisent momentanément lors des cultes au *doany*, ils la vivent d'une façon quotidienne en observant les interdits prescrits par les ancêtres, interdits qui apparaissent comme un ensemble de conventions. La légitimation de leur rôle passe obligatoirement par ces deux références » (*Ibid.* : 302).

Nous avons insisté sur le fait que les négociations, les compromis et les adaptations d'un espace rituel et sacré ne sont pas un fait nouveau. Les inflexions du système symbolique peuvent concerner tant l'emplacement d'un lieu de culte dans la justification de son caractère sacré, que la cohabitation avec un *autre* sacré ou des éléments profanes, tant qu'ils prennent en compte les ordonnances rituelles et la conception religio-symbolique. C'est pourquoi une cohabitation sacré/profane peut être validée, tolérée par les esprits ; ce qui est une habitation pour les esprits se manifeste comme un lieu de culte pour ceux qui le fréquentent. Un espace sacralisé voué à la guérison impose donc une certaine distance et des mises en garde (via les interdits et les ordonnancements ancestraux). Les entités y vivent concrètement et symboliquement, elles défient l'espace en réaction aux négociations qui ont conduit à l'apparition de pratiques composites. En somme, ils amènent à repenser cet espace.

« La typologie des lieux de culte ancestraux [...] ainsi que l'organisation des pratiquants sont d'une complexité certaine. Le système repose, en partie, sur un amalgame de christianisme et d'ancestralité, une réécriture de l'histoire et une reprise du rôle respectif des groupes statutaires... [...] une revigoration du culte, ne serait-ce qu'en référence à la réorganisation des pratiquants et du culte lui-même » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 93).

L'association des guérisseurs et de leur conjoint participent de la prégnance de la sphère familiale dans les activités socio-économiques et religieuses ; et ce, qu'un seul des deux soit guérisseur (Thérèse ou Donné), que le conjoint soit un *autre* guérisseur (RaGilles et Ralesy) ou qu'il soit son assistant (Herman et Sainte, Jeanne et RaJean-Pierre ou Ravao et Raveloñandro). Ils se relaient afin conter leurs histoires : l'un argumentant, l'autre appuyant le propos. La proximité maritale ou d'ascendance avec des esprits, particulièrement avec les entités aquatiques ou les serpents *fañano*, démontre le pouvoir attribué aux entités et à certains Hommes.

Les cultes ancestraux et les lieux de culte publics sont « des circonstances et des lieux de définition, de rappel et de reconfirmation de tout un réseau de relations » (Rakotomalala, 2006 : 258). Les itinéraires religio-thérapeutiques peuvent être forcés par la famille et basés

sur la proximité avec le village ancestral, mais aussi, en dehors des religiosités familiales ou des volontés individuelles. Les itinéraires thérapeutiques ne sont donc pas nécessairement calés sur les itinéraires religieux. Ceci permet la circulation des croyants mais également des entités, des ancêtres et des pratiques. Les territorialités religieuses sont des réceptacles du pouvoir des entités, mais aussi, des assises familiales, prises comme guides des itinéraires sinueux.

### **Le *fifohazana* : un protestantisme malgachisé**

Les *mpiandry* considèrent donc le *tobilehibe* où ils ont été ordonnés comme leur nouvelle terre ancestral. Leur travail (*asa*), particularité du mouvement de Réveil, devient une quotidienneté, y compris en dehors des séances d'exorcisme, à l'instar de Noro, bergère de Soatanàna : « j'ai dit non pendant longtemps, mais maintenant, si j'arrête, je meurs »<sup>1035</sup>. Le phénomène d'alliance d'un protestantisme localisé par un ancrage territorial à Soatanàna, et des codes propres au culte des ancêtres, est un processus adaptatif du religieux, qui, par des appropriations du modèle protestant aux normes *betsileo* a permis l'apparition d'une dynamique imposant une spécificité du religieux malgache au sein de l'Église protestante missionnaire. Le mouvement de Réveil peut alors se définir comme un mouvement religieux localisé, malgachisé mais néanmoins mondialisé par ses revendications norvégiennes et par sa dimension transnationale. La diffusion du luthérianisme a effectué un aller-retour entre l'Europe et Madagascar, partant de Norvège pour être malgachisé par Rainisoalambo, puis revenir sous cette forme, et accommodé des pratiques de guérison des exorcistes dans les Églises Protestantes Malgaches à l'Étranger (FPMA). De la même manière, les adeptes du *fifohazana* de Lyon n'ont pas simplement délocalisé les pratiques du mouvement de Réveil mais les ont reterritorialisées (Mary, 2008) à travers les réunions annuelles des *mpiandry* de France ou la création de centres d'accueil pour les malades, en postulant le caractère *betsileo*, ou du moins malgache, dans les formes de représentations et d'appartenance au régional ou au national de ces formes de religiosités, reléguant en arrière-plan l'idée de l'homogénéisation du christianisme. Des logiques de diffusion et de transnationalisation des rites, qui permettent des recompositions adaptées au local, démontrent les rapports existant entre le processus de mondialisation et les faits religieux. Ces expressions du religieux s'accrochent à partir des dispositifs dynamiques des acteurs socio-religieux. Sans le recours aux cultes rendus aux esprits, le mouvement du *fifohazana* aurait peu de moyens de justifier son prosélytisme,

---

<sup>1035</sup> Extrait d'un entretien réalisé le 21 décembre 2010 à Meyzieu.



comme dans le cas de l'IURD au Brésil : « cette interaction intime avec l'univers religieux afro-brésilien a provoqué, d'une certaine façon, une plus grande « brésilianité » d'un segment du pentecôtisme (mouvement d'origine nord-américaine) » (De Almeida, 2003 : 271). De même, à propos des « croisades » (*tafika masina*) menées par les *mpiandry* qui prennent une fonction de prédications pour le mouvement de Réveil : « cette forme de prédication dont l'expression plastique est, par certains aspects, très proche de celle du *tromba*, est ancienne à Madagascar et s'y manifeste à chaque période de crise » (Dubourdieu, 1987 : 77).

En Guadeloupe, Christiane Bougerol observe la proximité entre les devins-guérisseurs et les exorcistes chrétiens : « leurs méthodes, bien acceptées des consultants, sinon ils disparaîtraient (les uns et les autres), ne peuvent se comprendre que si on saisit la part de paganisme qui marque le terrain sur lequel ils opèrent, même si au niveau formel l'empreinte du christianisme est forte » (1993 : 92). Ce point est particulièrement adaptable aux données présentées dans cette thèse, où

« les pratiques populaires [...] ne distinguent pas le religieux, ni le médical, comme des champs autonomes ; le lien historique entre Églises et action sociale et sanitaire d'une part, et l'existence de religions de guérison d'autre part, contribuent à maintenir ce brouillage. Le syncrétisme religieux s'élabore sans mélange spectaculaire, principalement à travers le principe de coupure et de double pratique » (Radimilahy *et al.*, 2006 : 191)

C'est bien ce fil rouge qui relie les diverses branches du champ religio-thérapeutique betsileo et tisse des pratiques populaires cohérentes et unifiées.

### **Complémentarité des pratiques (ac)cumulées et verbalisation du mal**

Ce système religieux interagit donc en complémentarité, et les attitudes syncrétiques des croyants et/ou des malades, y compris lors dans les conversions thérapeutiques temporaires, se donnent à voir dans un cumul possible selon certaines logiques<sup>1036</sup>. À Madagascar comme à la Réunion, la connaissance des divers guérisseurs est un moyen d'explorer la société, via la circulation thérapeutique (Benoist, 1993 : 93). Si un malade ou sa famille entrevoit une possibilité de guérison, aucune thérapeutique ne sera laissée de côté. Les itinéraires thérapeutiques initient un mouvement qui, comme en Guadeloupe,

« n'est pas vécu comme le passage de l'erreur à la vérité. Adhérer à une nouvelle secte ou à un nouveau mouvement religieux est une démarche pragmatique, et non une réponse à un appel divin qui conduirait à faire table rase du passé religieux. Les croyances et les pratiques sont aménagées en fonction des aléas de la vie » (Bougerol, 1993 : 101).

---

<sup>1036</sup> Des cumuls similaires apparaissent chez les *seha*, les maîtres spirituels musulmans du Nord de l'île, qui collaborent avec les possédés *tromba* et les devins guérisseurs (Berger et Branchu, 2005 : 92).

À Fianarantsoa, et à Tuléar, le contexte urbain et ses nombreuses propositions thérapeutiques favorisent les « comportements d'optimisation des compétences » où les devins-guérisseurs jonglent entre la divination, l'usage magique ou non des simples, la possession et la biomédecine (Mouzard et Gueunier, 2009 : 297). Dans le contexte religio-thérapeutique betsileo, les pratiques, considérées par les guérisseurs comme homogènes et dissemblables, ne peuvent pas être perçues comme deux orientations à différencier discursivement, mais bien comme les deux sphères indissociables du religieux malgache. L'agencement de ces pratiques incompatibles *a priori* peut exister par le biais du remodelage à la fois d'une chrétienté malgachisée et d'un culte aux esprits christianisé. Dès lors, la circulation des acteurs et leur trajectoire thérapeutique individuelle ou familiale permettent de saisir la dynamique du religieux malgache face à des discours établis, ayant pour volonté de distancier et confronter les représentations des croyances et de la guérison, tant du point de vue de la sacralité que de celui de la causalité des maladies. Des réseaux de croyants, et parfois de thérapeutes, basés sur l'inflexion des pratiques et les stratégies de négociations, se créent en réponse aux réseaux fermés des discours émanant des diverses sphères du religio-thérapeutique. De la même façon, les voyants guérisseurs guadeloupéens « élargissent considérablement les limites à l'intérieur desquelles s'exprime la symbolisation de l'efficacité magico-religieuse » (Bougerol, 1993 : 100). L'auteure parle justement de « réaménagement de l'appartenance religieuse » (*Ibid.* : 101). À la question de savoir s'il s'agit de concurrence ou de complémentarité entre les divers aspects du champ thérapeutique, Jean Benoist répond assurément que nous faisons face à une complémentarité sans ambiguïté, « car il ne s'agit pas de la complémentarité de deux techniques, mais de celle d'une technique et d'une symbolique » (2007 : 131 ; voir aussi Fainzang, 1985 : 116 ; 125-126). Il est pertinent ici de reprendre la conclusion de Christiane Bougerol sur le cumul magico-religieux en Guadeloupe :

« les voyants guérisseurs qui cumulent dans leurs activités magico-religieuses des éléments de traditions disparates, et les gens qui passent de secte en secte ou additionnent des appartenances religieuses diverses - et ceci de façon suffisamment marquée pour permettre à tous ces groupes de subsister dans un petit territoire - sont les uns et les autres les acteurs d'un mouvement de création culturelle marquée par la logique du cumul et de la juxtaposition. L'ethnographie des pratiques des voyants guérisseurs permet de saisir ce qui est à l'œuvre à une échelle plus grande, étant entendu que pour les uns comme pour les autres la stratégie d'accumulation vise à accroître l'efficacité, la force et les pouvoirs qui permettent de tenir en échec les sorciers » (1993 : 101).

Sous l'angle de l'anthropologie médicale, pour Sylvie Fainzang, la « question ici n'était pas de déterminer si elle [*l'action menée*] est efficace ou non mais comment le mouvement

construit son efficacité » (1996 : 25). L'intermédicalité et le pluralisme religieux sont les fondements de la réputation de la grotte d'Alakamisy Ambohimaha, véhiculée par les malades à l'échelle nationale. Les soins magico-religieux et les traitements biomédicaux n'apparaissent pas en opposition, mais plutôt dans une « mimétique oppositionnelle » (Obadia, 2007). Ils ne s'excluent pas mais ne se mutualisent pas non plus. L'exemple d'Hasina chez les *dadabe* de la grotte, représentatif des itinéraires thérapeutiques malgaches, nous démontre comment les citadins mobilisent la ville et ses soins hospitaliers (des grandes villes et de la capitale) pour les substituer ou les cumuler à des soins dits « traditionnels » ou « ancestraux » liés à la nature et à ses capacités à assurer une guérison physique et social. L'espace religieux est donc un trait empirique saillant de cette analyse où ce qui est perçu comme une habitation pour les esprits, se manifeste comme un lieu de culte où la nature devient un centre de soin. Un espace sacralisé voué à la guérison impose donc une certaine distance et des mises en garde (via les ordonnancements et les interdits). Les entités peuvent en déménager temporairement, pour des missions urbaines de soin à l'extérieur de la grotte auprès de malades lors des visites nocturnes, ou bien pour les séances d'apprentissage ou les initiations rituelles. Mais ils sont censés y vivre concrètement et symboliquement, et défier l'espace en réaction aux négociations qui ont conduit à l'apparition de pratiques composites tant religieuses que thérapeutiques. Enfin, les entités, les guérisseurs, les malades et leurs accompagnateurs témoignent d'une logique combinant l'espace individuel (les répertoires de significations des croyances et du schème étiologique) et l'espace religieux cumulant esprits de la nature et chrétienté. Les lieux de culte évoqués tout au long de cette thèse se définissent initialement et fondamentalement comme des lieux de résidence d'entités mais se révèlent dorénavant comme des lieux de cure (voire un bloc opératoire, dans le cas de la grotte) déterminés par l'efficacité des soins biomédicaux (des opérations aux piqûres en passant par les ordonnances) qui y sont proposés, et par leur proximité géographique et technique avec les codes urbains. Les cohabitations observées à la grotte engendrent un nouvel aménagement de la morphologie et de la symbolique de la nature et de la santé : de la forêt à la ville et de l'urbanité à la nature. Les différentes occupations des lieux (grotte, source, salle d'attente, pharmacie) territorialisent les usages socioreligieux qui en sont fait, ainsi que la circulation des croyants en quête de soin ; ceci établit « une unicité de la Terre, en dépit de son morcellement » (Liberski-Bagnoud, 2002 : 165). L'occupation et les mobilisations de la nature sacrée sont à la fois la dimension centrale de la territorialité religieuse et ce qui pérennise son rôle religio-thérapeutique. L'absence de soins liés à la nature en milieu urbain

est compensée par la proximité de la grotte et parallèlement l'absence de centre hospitalier en milieu rural est compensée par les pratiques et/ou les codes biomédicaux des guérisseurs.

Les stratégies interstitielles présentées ici sont une réponse et un espoir, créant l'absence de la notion d'incurabilité et une véracité de ce qui se joue dans un autre espace religieux, par confrontation et acceptation des connaissances des religiosités et de leurs espaces sacrés.

### **Perspectives**

Le titre de cette thèse : « (dé)loger le mal », renvoie à l'action de loger des maux (naturels ou sorcellaires) dans un espace proche, à la fois, le territoire religieux et le corps du malade, mais aussi à l'action de déloger ces maux du corps près de la terre des ancêtres (*tanindrazana*), ou bien à distance de celle-ci, tout en créant un lien pérenne avec la région betsileo et/ou les esprits privilégiés du guérisseur. Il faut alors retenir, ce que Delphine Burguet a récemment conclu sur le pouvoir des devins-guérisseurs malgaches et que nous adaptons au rapport de ces mêmes guérisseurs au territoire, l'importance des « actions rituelles *situées* » (2014 : 450). Le territoire religieux s'imisce, s'insinue dans les rituels et dans les schèmes étiologiques ethnographiés. Suivant ces conclusions, des pistes pour une recherche ultérieure pourraient s'ouvrir à la collecte de récits de vie intégrant par exemple, l'initiation et la prise de fonction de Naina, le fils de Raveloñandro. Dans un deuxième temps, cette perspective peut être complétée par un travail sur les archives du mouvement de Réveil (Blanchy, 2008a ; 2008b ; 2009) et par une enquête auprès des membres de l'Église Hébraïque Judaïque Messianique, du rabbin Kohaen Rivo Lala, de plus en plus présente sur la scène religio-thérapeutique fianaroise. Enfin, un pan de cette perspective peut également être complétée par une ethnographie des pratiques de guérison malgachisées en France (procuration d'*ody*, recours au mouvement du *fifohazana*). Comment l'« immigration thérapeutique » (Guillou, 2009) se performe loin de la terre des ancêtres, pourtant prégnante et saillante dans les rituels de guérison ? Les Malgaches de France amènent de Madagascar de la terre, des charmes, etc., « le *hasina* de l'ancêtre est alors transposé dans l'espace » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 82). Ce qui laisse place à une « analyse en termes d'expérience migratoire dans sa globalité, une globalité rompant avec la distinction, obsolète en anthropologie de la santé, entre représentations et pratiques thérapeutiques, représentations et concrétude du corps biologique » (*Ibid.* : 67).



## BIBLIOGRAPHIE

**Aano** Kjetil, 2008, « The missions and the *Fifohazana*: cultural clashes and the question of power », in Holder Rich C., *The Fifohazana. Madagascar's indigenous Christian movement*, Cambria Press, pp. 47-82.

**Althabe** Gérard, 1998a, « Vers une ethnologie du présent », in Althabe G. et Selim M., *Démarches ethnologiques au présent*, L'Harmattan, pp.9-35.

- 1998b, « Ethnologie du contemporain et enquête de terrain », in Althabe G. et Selim M., *Démarches ethnologiques au présent*, L'Harmattan, pp.37-47.

- 2002, 1<sup>ère</sup> édition 1969, *Oppression et libération: les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, La Découverte, 354p.

**Althabe** Gérard et **Selim** Monique, 1998, *Démarches ethnologiques au présent*, L'Harmattan, 227p.

**Andria** Solomon, 2008, « Réveils en Afrique », *Théologie Evangélique*, vol.7, n°1, pp.79-88.

**Andriamampianina** Hanitra Sylvia, 2010, « Divinités et génies aquatiques malgaches : glossaire », in Terramorsi B. (dir.), *Les filles des eaux dans l'océan indien. Mythes, récits, représentations*, L'Harmattan, pp.269-270.

**Andrianasolo** Jaona et **Randriamanantena** Yvonne, 2008, « the prophet Nenilava and the development of the Ankaramalaza revival movement », in Holder Rich C., *The Fifohazana. Madagascar's indigenous Christian movement*, Cambria press, pp.27-45.

**Andrianetrazafoy** Hemerson, 2006, « Conflits et tensions. Les mutations de l'environnement socio-religieux à Antananarivo », in Blanchy S., Rakotoarisoa J.-A., Beaujard P., Radimilahy C. (dir.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations syncrétisme à Madagascar*, Karthala, pp.317-340.

**Anonyme**, date de publication inconnue, *Fanazavana momba ny Fifohazana Ambatoreny – Soatanàna*, Tranoprinty Md Paoly Ambatomena Fianarantsoa, 71p.

**Anonyme** (attribué à Victor Augagneur), 1907, *Les missions et la question religieuse à Madagascar*, Meulan-Hardricourt, 60p.

**Appadurai** Arjun, 2005, 1<sup>ère</sup> édition 1996, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot & Rivages, 331p.

**Assayag** Jackie, 1999, « La « glocalisation » du beau. Miss Monde en Inde 1996 », *Terrain*, n°32, pp.67-82.

**Assayag** Jackie et **Tarabout** Gilles, 1999, *La possession en Asie du Sud : parole, corps, territoire*, éditions de l'EHESS, 448p.

**Astuti** Rita, 2007, « La moralité des conventions : tabous ancestraux à Madagascar », *Terrain* [En ligne], 48 | 2007, URL : <http://terrain.revues.org/5041> ; DOI : 10.4000/terrain.5041.

**Augé** Marc, 1986, « L'anthropologie de la maladie », *L'Homme*, Tome 26, n°97-98, pp.81-90.

- 1994, 1<sup>ère</sup> édition 1984, « Ordre biologique, ordre social : la maladie forme élémentaire de l'évènement », in Augé M. et Herzlich C. (dir.), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, éditions des archives contemporaines, pp.35-91.

**Augé Marc et Herzlich Claudine** (dir.), 1994, 1<sup>ère</sup> édition 1984, *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, éditions des archives contemporaines, 278p.

**Austin John Langshaw**, 1970, *Quand dire c'est faire*. Paris : édition du Seuil, 183p.

**Austnaberg Hans**, 2008a, *Shepherds and demons. A study of exorcism as practised and understood by shepherds in the Malagasy Lutheran church*, Peter Lang, 410p.

- 2008b, « « Work and strengthening » : who do shepherds treat with expulsion of demons and prayer ? », in Holder Rich C., *The Fifohazana. Madagascar's indigenous Christian movement*, Cambria press, pp.113-134.

**Ballarin Marie-Pierre**, 1997, « L'objet dans le rite : l'exemple des reliques des rois sakalava (Côte Ouest de Madagascar) », *Hypothèses*, 1997/1, pp.41-49.

- 2006, « Culte des ancêtres royaux et légitimation du pouvoir dans la région de Majunga (nord-ouest de Madagascar) », *Journal des anthropologues*[En ligne], 104-105 | 2006, URL : <http://jda.revues.org/509>

**Barrett David B.**, 1968, « L'évolution des mouvements religieux dissidents en Afrique (1862-1967) », *Archives des sciences sociales des religions*, n°25, pp. 111-140.

**Baussant Michèle**, 2007, « Des lieux de pèlerinages comme cadres de la mémoire : l'exemple d'un sanctuaire franco-algérien », *Théologiques*, vol.15, n°1, pp.43-68.

- 2009 « Entre quête et enquête : la distance dans le terrain ethnographique », *Ateliers du LESC* [En ligne], 33 | 2009, URL : <http://ateliers.revues.org/8205> ; DOI : 10.4000/ateliers.8205

**Baussant Michèle et Bousquet Marie-Pierre**, 2007, « Mémoires et usages religieux de l'espace », *Théologiques*, vol.15, n°1, pp.5-16.

**Beaujard Philippe**, 1985, « Riz du ciel, riz de la terre. Idéologie, système politique et rizicultures dans les « royaumes » tanala de l'Ikongo (côte sud-est de Madagascar) du XVIIe au XIXe siècle », *Études rurales*, n°99-100, pp.389-402.

- 1991 *Mythe et société à Madagascar (Tañala de l'Ikongo) : Le chasseur d'oiseaux et la princesse du ciel*, Paris, L'Harmattan, 611p.

- 1995a, « La violence dans les sociétés du sud-est de Madagascar », *Cahiers d'études africaines*, vol.35, n°138-139, pp.563-598.

- 1995b, « Religion et société à Madagascar », *L'étranger intime. Mélanges offerts à Paul Ottino*, Université de la Réunion – Diffusion Océan Indien, pp. 181-217.

- 2009a, « Objets-discours, les ody et mohara de Madagascar, Recette des dieux », *Esthétique du fétiche*, Paris, Actes Sud, Musée du Quai Branly, pp. 38-39.

- 2009b, « La place et les pratiques des devins-guérisseurs dans le Sud-Est de Madagascar », in Nativel D. et Rajaonah F.V., *Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raison-Jourde*, Karthala, pp.259-286.

- 2015, à paraître, « Mythes et rituels. Le miel et l'hydromel dans quelques sociétés de Madagascar », *Études Océan Indien*, INALCO.

**Benoist** Jean, 1993, *Anthropologie médicale en société créole*, PUF, 285p.

- 1996a, « Santé, maladie : pour une anthropologie ouverte », in Cros Michèle (dir.), *Les maux de l'Autre. La maladie comme objet anthropologique*, L'Harmattan, pp.9-14.

-1996b, « Créolité et prise en charge du malheur à l'île de la Réunion », *Nouvelle Revue d'ethnopsychiatrie*, n°29, pp.115-122.

- 2007, « Médecine et religion : deux ordres de rationalité », in Durisch Gauthier N., Rossi I. et Stolz J. (dir.), *Quêtes de santé. Entre soins médicaux et guérisons spirituelles*, Éditions Labor et Fides, pp.122-131.

**Berger** Laurent, 2006, « Les voix des ancêtres et les voies du développement », *Études Rurales*, n°178, éditions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp.129-172.

**Berger** Laurent et **Branchu** Olivier, 2005, « L'Islam à l'épreuve de l'ancestralité dans les villes et campagnes du nord de Madagascar », in Gomez-Perez M. (dir.), *L'Islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Karthala, pp.69-118.

**Blanchy** Sophie, 2006a, « Introduction », in Blanchy S., Rakotoarisoa J.-A., Beaujard P. et Radimilahy C. (dir.), *Les dieux au service du peuple*, Karthala, pp.7-60.

- 2006b, « La vie comme un champ de forces : espaces et rites », in Blanchy S., Rakotoarisoa J.-A., Beaujard P. et Radimilahy C. (dir.), *Les dieux au service du peuple*, Karthala, pp.261-316.

- 2008a, « Introduction : les archives religieuses à Madagascar... et ailleurs », *Ateliers du LESC* [En ligne], 32 | 2008, URL : <http://ateliers.revues.org/1223> ; DOI : 10.4000/ateliers.1223.

- 2008b, « Pratiques et représentations religieuses à Madagascar au temps de Lars Vig (missionnaire et ethnographe), 1875-1903. Textes et contexte », *Ateliers du LESC* [En ligne], 32 | 2008, URL : <http://ateliers.revues.org/2002> ; DOI : 10.4000/ateliers.2002.

- 2009, « L'évangélisation vue de près. Archives, ethnologie, histoire », in Nativel D. et Rajaonah F.V., *Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raison-Jourde*, Karthala, pp.227-258.

- 2010, « Vierge, Mère ou Reine? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 150 | avril-juin 2010, mis en ligne le 15 septembre 2010. URL : <http://assr.revues.org/22209>.

**Blanchy** Sophie, **Cheikh** Mwanaesha, **Saïd** Moussa, **Allaoui** Masséande, **Issihaka** Moussa, 1993, « Thérapies traditionnelles aux Comores », *Cahiers des Sciences Humaines*, Vol.29, n°4, pp.763-790.

**Blanchy** Sophie, **Andriamampianina** Rahajesy, 2001, « Possession, transe ou dialogue ? Les formes récentes de la communication avec les ancêtres en Imerina (Madagascar) », in **Dupré** M.-C. (dir.), *Familiarité avec les dieux, transe et possession (Afrique noire, Madagascar, La Réunion)*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, pp.23-61.



**Blanchy** Sophie, **Rakotoarisoa** Jean-Aimé, **Beaujard** Philippe, **Radimilahy** Chantal (dir.), 2006, *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations syncrétisme à Madagascar*, Karthala, 536p.

**Bloch** Maurice, 1971, *Placing the dead: tombs, ancestral villages and kinship organization in Madagascar*, Seminar Press, 241p.

- 1983, « La séparation du pouvoir et du rang comme processus d'évolution. Une esquisse du développement des royautes dans le centre de Madagascar », in Raison-Jourde F. (dir.), *Les souverains de Madagascar*, Karthala, pp.265-298.

- 1986, *From blessing to violence. History and ideology to circumcision ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge University Press, 214p.

- 1993, « La mort et la conception de la personne », *Terrain* [En ligne], 20 | 1993, URL : <http://terrain.revues.org/3055>.

- 1995, « Devenir le paysage. La clarté pour les Zafimaniry », in Voisenat C., *Paysage au pluriel. Pour une approche ethnologique du paysage*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp.89-102.

**Bonhomme** Julien, 2007, « Réflexions multiples. Le miroir et ses usages rituels en Afrique centrale », *Images Re-vues*, n°4, URL : <http://imagesrevues.revues.org/147>.

- 2008, « Des pleurs ou des coups », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 18 | 2008. URL : <http://span.revues.org/785> ; DOI : 10.4000/span.785.

**Bougerol** Christiane, 1993, « Le cumul magico-religieux à la Guadeloupe », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 79, pp. 91-103.

- 2008, « Actualité de la sorcellerie aux Antilles », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 189-190 | 2008, URL : <http://etudesafricaines.revues.org/10612>.

**Bourdieu** Pierre, 1971, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, n°12-3, pp.295-334.

**Bouysse-Cassagne** Thérèse, 2008, « Le Diable en son royaume. Évangélisation et images du Diable dans les Andes », *Terrain*, n°50, pp.124-139.

**Burguet** Delphine, 2010, « L'approche de l'Autre sacré par les observateurs étrangers : explorateurs, scientifiques et ethnologues à Madagascar (XVIIe siècle - début XXe siècle) », *ThéoRèmes* [En ligne], n° 1, URL : <http://theoremes.revues.org/71>.

- 2012, « Le jeune guérisseur et la sainte *kalanoro*, l'innovation rituelle du culte aux esprits de la nature », *Journal des anthropologues*, n°128-129, pp.189-208.

- 2014, *Figures des maîtres rituels. Les devins-guérisseurs dans l'histoire et aujourd'hui : savoir, action et pouvoir à Madagascar*, thèse de doctorat en anthropologie sous la direction de Philippe Beaujard, EHESS, 529p.

**Burguet** Delphine et **Legrip-Randriambelo** Olivia, 2014, *à paraître*, Commerces, savoirs et sacralité. Les marchés urbains aux plantes médicinales sur les Hautes Terres de Madagascar », in Sy K. (dir.), *Paroles de villes*, L'Harmattan.

- 2015, à paraître, « Le champ des possibles de la communication religieuse : objets et paroles ritualisés à Madagascar », in Douyère D., Dufour S. et Riondet O. (dir.), *Communiquer le religieux : des rites aux médias numériques*.

**Campbell** Gwyn, 1992, « Crisis of Faith and Colonial Conquest. The Impact of Famine and Disease in Late Nineteenth-Century Madagascar », *Cahiers d'études africaines*, vol.32, n°127, pp.409-453.

**Capone** Stefania, 1999, *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala, 352p.

- 2004, « À propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations* [En ligne], 51 | 2004, URL : <http://civilisations.revues.org/634> ; DOI : 10.4000/civilisations.634.

**Charuty** Giordana, « Destins anthropologiques du rêve », *Terrain* [En ligne], 26 | 1996, URL : <http://terrain.revues.org/3071>.

**Chemillier** Marc, **Jacquet** Denis, **Randriany** Victor, **Zabaia** Marc, 2007, « Aspects mathématiques et cognitifs de la divination *sikidy* à Madagascar », *L'Homme*, n°181, pp.7-37.

**Coderey** Céline, 2010, « Du karma aux planètes. Les thérapeutes arakanais et leurs pratiques hétérogènes de soin », *Moussons*, n°15, pp.29-53.

**Corrèges** Déborah, 2014, *Intégrer la médecine traditionnelle à Madagascar. Institutions, acteurs et plantes au prisme de la mondialisation*, thèse de doctorat en anthropologie sous la direction de Philippe Beaujard, EHESS, 735p.

**Corten** André, 1995, « La glossolalie dans le pentecôtisme brésilien. Une énonciation protopolitique », *Revue française de science politique*, 45<sup>ème</sup> année, n°2, pp.259-281.

**Corten** André, **Dozon** Jean-Pierre et **Oro** Ari Pedro (dir.), 2003, *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Karthala, 294p.

**Couroucli** Maria, 2009, « Le partage des lieux saints comme tradition méditerranéenne », in Albera D. et Couroucli M., *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Actes Sud, pp.15-25.

**David** Lucien J.L., 2008, « Le mouvement du Réveil Fifohazana et la maladie », *Talily revue d'Histoire*, n°13-14-15, Saint Paul Ambatomena Fianarantsoa, pp.185-194.

**Diantell** Erwan et **Hell** Bertrand, 2008, « Le possédé spectaculaire », *Gradhiva* [En ligne], 7 | 2008, URL : <http://gradhiva.revues.org/996>

**De Almeida** Ronaldo, 2003, « La guerre des possessions », in Corten A., Dozon J.-P. et Oro A. P. (dir.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Karthala, pp.257-272.

**De Certeau** Michel, 1990, *L'invention du quotidien. Tome 1 : Arts du faire*, Gallimard, 416p.

**De Flacourt** Étienne, 2007, 1<sup>ère</sup> édition 1658, *Histoire de la grande isle Madagascar*, Karthala, 720p.

**Decary** Raymond, 1959, « Les eaux douces et leurs habitants dans les traditions et les industries malgaches », *Mémoires de l'Institut Scientifique de Madagascar*, vol.5, pp.233-266.

**Delcroix** Françoise, 2002, « Crise de l'élevage, mal-être, conversion religieuse », in Massé et Benoist (dir.), *Convocations thérapeutiques du sacré*, Karthala, pp.105-120.

**Dericquebourg** Régis, 2002, « Construction d'un type idéal des religions de guérison à partir d'un échantillon de groupes religieux minoritaires », in Massé R. et Benoist J. (dir.), *Convocations thérapeutiques du sacré*, Karthala, pp.39-60.

**Deschamps** Hubert, 1968, *Madagascar*, PUF, 128p.

**Domenichini** Jean-Pierre, 2007, *La question vazimba. Historiographie et politique*, Conférence de l'Académie Nationale des Arts, des Lettres et des Sciences, Antananarivo, « Journées de l'archéologie », 12-15 décembre 2007.

**Domenichini-Ramiaramanana** Bakoly, 1993, « L'Église et la culture malgache », in Hübsch B. (dir.), *Madagascar et le christianisme*, Karthala, pp.435-457.

**Douglas** Mary, 2001, 1<sup>ère</sup> édition 1967, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Editions La Découverte, 206p.

**Dozon** Jean-Pierre, 1987, « Ce que valoriser la médecine traditionnelle veut dire », *Politique africaine*, n°28, pp.9-20.

**Dubois** Henri, 1917, *Essai de dictionnaire betsileo*, Imprimerie officielle, Tananarive, vol.1 et vol.2, 256p et 128p.

- 1938, *Monographie des Betsileo*, Paris, Institut d'ethnologie, 1510p.

**Dubourdieu** Lucile, 1987, « Le culte du miroir dans les plaines de la Basse-Betsiboka : son rôle dans la compétition foncière », *Recherches pour le Développement*, n°4, Antananarivo, pp. 53-112.

- 1989, « Territoire et identité dans les cultes de possession de la basse Betsiboka », *Cahier des sciences humaines*, vol.25, n°4, pp.461-467.

**Dugast** Stéphan, 1991, « « Ouvrir la bouche de l'ancêtre ». Le processus d'ancestralisation à travers quelques séquences des rites funéraires chez les Bassar du Nord-Togo », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°11, pp.131-180.

**Dupré** Marie-Claude (dir.), 2001, *Familiarité avec les dieux, transe et possession (Afrique noire, Madagascar, La Réunion)*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 348p.

**Droz** Yvan, 2002, « Esquisse d'une anthropologie de la conversion : pratiques religieuses et organisation sociale en pays kikuyu », in Raymond Massé et Jean Benoist, *Convocations thérapeutiques du sacré*, Karthala, pp.81-103.

**Escande** Elisée, 1926, *Les disciples du seigneur : un mouvement d'évangélisation indigène à Madagascar*, Société des Missions Évangéliques, 97p.

**Estrade** Jean-Marie, 1985, *Un culte de possession à Madagascar : le tromba*, L'Harmattan, 394p.

**Evans-Pritchard** Evan E., 2001, 1<sup>ère</sup> édition 1965, *Des théories sur la religion des primitifs*, Petite Bibliothèque Payot, 240p.

**Evers** Sandra, 2000, « « Behavig like a Betsileo »: fine tuning methodology through experience », in Allibert C., Rajaonarimanana N., *L'extraordinaire et le quotidien*, Karthala, pp.445-466.

- 2002, *Constructing history, culture and inequality. The Betsileo in the Extreme Southern Highlands of Madagascar*, Brill, 241p.

**Fainzang** Sylvie, 1985, « La « maison du blanc » : la place du dispensaire dans les stratégies thérapeutiques des Bisa du Burkina », *Sciences sociales et santé*, vol.3 n°3-4, pp.105-128.

- 1991, « Suppliques à Notre-Dame de Bonne Garde. Construire l'efficacité des prières de guérison », *Archives des sciences sociales des religions*, n°73, pp.63-79.

- 1996, « D'une société ouest-africaine à un groupe d'anciens buveurs. Présentation d'une démarche de recherche en anthropologie de la maladie », in Cros M. (dir.), *Les maux de l'Autre. La maladie comme objet anthropologique*, L'Harmattan, pp.19-28.

**Fanello** Sandra, 2008a, « Travailler sans affinité : l'ethnologue chez les 'convertis' », *Journal des anthropologues* [En ligne], 114-115 | 2008, URL : <http://jda.revues.org/304>.

- 2008b, « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 189-190 | 2008, URL : <http://etudesaficaines.revues.org/10382>.

**Faublée** Jacques, 1946, *Ethnographie de Madagascar*, Paris, Ed. de France et d'Outre-Mer, La Nouvelle Edition, 168p.

**Favret-Saada**, Jeanne, 2004, 1<sup>ère</sup> édition 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Folio essais, Gallimard, 427p.

**Fiéloux** Michèle et **Lombard** Jacques, 1995, « Du royaume à la ville : le territoire des possédés (Madagascar) », dans Vincent J.-F., Dory D., Verdier R. (dir.), *La construction religieuse du territoire*, L'Harmattan, pp.323-337.

**Finaz** Marc, 2005, *Journal en Betsileo : mémoires sur les commencements de la province du Betsileo*, Foi et Justice, Antananarivo, 157p.

**Freeman** Luke, 2004, « Voleurs de foies, voleurs de cœurs. Européens et Malgaches occidentalisés vus par les Betsileos (Madagascar) », *Terrain* [En ligne], 43 | septembre 2004, URL : <http://terrain.revues.org/1843> ; DOI : 10.4000/terrain.1843.

**Galibert** Didier, 2009, *Les gens du pouvoir à Madagascar. État postcolonial, légitimités et territoire (1956-2002)*, Karthala-CRESOI, 575p.

**Giguère** Hélène, 2006, *Des morts, des vivants et des choses*, les presses de l'université de Laval, L'Harmattan, 152p.

**Gonzalez** Philippe, 2008, « Lutter contre l'emprise démoniaque. Les politiques du combat spirituel évangélique », *Terrain*, n°50, pp.44-61.

**Grandidier** Alfred et Guillaume, 1917, *Ethnographie de Madagascar*, volume 4, tome 3, livre quatrième, Paris, Imprimerie nationale, 633p.

**Guedj Pauline**, 2007, « Entre Africanité et Afro-Américanité. Divinités « akan » et culte des ancêtres aux États-Unis », *Ateliers du LESC* [En ligne], 31 | 2007, URL : <http://ateliers.revues.org/752> ; DOI : 10.4000/ateliers.752.

**Gueunier** Noël, 2009, « Austnaberg Hans, *Shepherds and Demons* », *Études Océan indien* [En ligne], 42-43, URL : <http://oceanindien.revues.org/642>.

**Guillou** Anne Yvonne, 2009, « Immigration thérapeutique, immigration pathogène. Abandonner le « parcours thérapeutique » pour l'« expérience migratoire », *Sciences sociales et santé*, vol.27, tome 1, pp.63-71.

**Guillou** Anne Yvonne et **Micollier** Évelyne, 2009, « Anthropologie et santé en Asie du Sud-Est », *Moussons* [En ligne], 15 | 2010, URL : <http://moussons.revues.org/388>.

**Hackett** Rosalind I.J., 2002, « Discours de diabolisation en Afrique et ailleurs », *Diogène*, vol.2 n°199, p.71-91.

**Hallanger** F.S., 1974, *Dikisionera Malagasy Frantsay, Trano printy Fiangonana Loterana Malagasy*, 97p.

**Halvorson** Britt, 2008, *Lutheran in two worlds: remaking mission from Madagascar to the Midwest united states*, Thèse de doctorat en anthropologie, University of Michigan, 410p.

**Headley** Stephen, 1994, « Pour une anthropologie de la prière », *L'Homme*, Tome 34 n°132, pp.7-14.

**Hébert** Jean-Claude, 1989-1990, « Les marchés des Hautes Terres centrales malgaches avant Andrianampoinimerina », *Omalysy anio*, n°29-32, pp.71-101.

- 2000, « Manga>olomanga, ramanga, antemanga>zazamanga, zafimanga », in Allibert C., Rajaonarimanana N., *L'extraordinaire et le quotidien, Variations anthropologiques*, Karthala, pp.387-421.

**Hell** Bertrand, 1999, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Flammarion, 392p.

- 2006, « Ouvrir le poing. Écoute, parcours initiatique et possession (Maroc, Mayotte) », *Cahiers d'ethnomusicologie* [En ligne], 19 | 2006, URL : <http://ethnomusicologie.revues.org/112>

- 2008, « Négociant avec les esprits *tromba* à Mayotte », *Gradhiva* [En ligne], 7 | 2008, URL : <http://gradhiva.revues.org/1062>

**Hobsbawm** Eric et **Ranger** Terence, 2006, *L'invention de la tradition*, éditions Amsterdam, 370p.

**Holder Rich** Cynthia (dir.), 2008, *The Fifohazana, Madagascar's indigenous christian movement*, Cambria press, 267p.

**Hours Bernard**, 1999, « Vingt ans de développement de l'anthropologie médicale en France », *Socio-anthropologie* [En ligne], N°5 | 1999, URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/index50.html>

**Houseman** Michael, 2008, « Présentation. Éprouver l'initiation », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°18, pp.7-40.

**Hübsch** Bruno (dir.), 1993, *Madagascar et le christianisme*, collection histoire œcuménique, éditions Ambozontany-Karthala, 518p.

**Huyghues-Belrose** Vincent, 2001, *Les premiers missionnaires protestants de Madagascar (1795-1827)*, Karthala, 432p.

**Jacquier-Dubourdiu** Lucile, 1996a, « Représentation de l'esclavage et conversion : un aspect du mouvement du réveil à Madagascar », *Cahiers Sciences Humaines*, vol. 32, n°3, pp.597-610.

- 1996b, « La conversion : voie du politique ou de l'identité ? », *Social Compass*, vol.43, n°2, pp.179-198.

- 2000, « Soatanàna, une nouvelle Jérusalem en pays Betsileo », *Géographie et cultures*, n°33, pp.89-112.

- 2002, « De la guérison des corps à la guérison de la nation. Réveil et mouvements évangéliques à l'assaut de l'espace public », *Politique africaine*, n°86, pp.70-85.

- 2009, « Le rôle des églises évangéliques dans la dérégulation et la recomposition du champ chrétien à Tananarive », in Nativel D. et Rajaonah F.V., *Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raison-Jourde*, Karthala, pp.353-379.

**Jaovelo-Dzao** Robert, 1996, « Aspects de la conception malgache de dieu », *Recherches et documents*, n°21, Institut supérieur de théologie et de philosophie de Madagascar, 391p.

**Jøranli** Trine, 1995-1996, « L'insurrection malgache de 1974 et les témoignages norvégiens », *Omalý sy anio*, n°41-44, pp.293-308.

**Keller** Eva, 2005, *The road to clarity. Seventh-Day Adventism in Madagascar*, Palgrave MacMillian, 286p.

**Kus** Susan, **Raharijaona** Victor, 2008, « « Desires of the heart » and laws of the marketplace : money and poetics, past and present, in Highland Madagascar », *Research in economic anthropology*, vol.27, pp.149-185.

**Lambek** Michael, 1980, « Spirit and spouses : possession as a system of communication among the Malagasy speakers of Mayotte », *American ethnologist*, vol. VII, 2, pp.318-331.

**Laplantine** François, 1992, 1<sup>ère</sup> édition 1986, *Anthropologie de la maladie. Études ethnologiques des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*, Bibliothèque scientifique Payot, éditions Payot, 411p.

**Larson** Pier, 1997, « Capacities and Modes of Thinking': Intellectual Engagements and Subaltern Hegemony in the Early History of Malagasy Christianity », *The American Historical Review*, Vol. 102, n°4, pp.969-1002.

**Lefèvre** Gabriel, 2007, *Médecines hybrides dans le dus et le sud-ouest de Madagascar. Les mots-plantes à Toliara*, thèse de doctorat sous la direction de Noël J. Gueunier, INALCO, 471p.

- 2008a, « Les discours sur la médecine traditionnelle à Madagascar. Entre idéologie coloniale, salut de l'âme, raison économique, et pouvoir biomédical », *Revue des sciences sociales*, n°39, pp.46-59.

- 2008b, « ROBIVÉLO Adrienne Rodolphe, *Le christianisme et l'usage des plantes médicinales à Madagascar : relecture, réconciliation, réhabilitation* », *Études Océan indien* [En ligne], 40-41 | 2008, URL : <http://oceanindien.revues.org/1416>.

**Legrip-Randriambelo** Olivia, 2009, *Craindre les ancêtres et affronter la modernité : négociations du système symbolique religieux et identitaire Betsileo (Madagascar)*, mémoire de Master 2 Recherche sous la direction de Lionel Obadia, Université Lyon 2, 144p.

- 2010, « Du *zoro firarazana* à l'autel catholique et de la mémoire familiale au support vidéo : accumulations et nouveaux usages « modernisés » des images religieuses », *Études Océan Indien*, n°44, INALCO, pp.185-214.

- 2014a, « L'intermédicalité malgache. Itinéraires thérapeutiques hybrides en Betsileo », in *Autour du soin. Pratiques, représentations, épistémologie*, Thomas P., Fernandes A., Kessler-Bilthauer D., Megherbi S., Morales La Mura Q. (dir.), Presses Universitaires de Nancy, pp.115-128.

- 2015a, à paraître, « Usages et représentations de l'habit liturgique des exorcistes protestants du *fifohazana* (Madagascar) », in *Valeurs et réalités du blanc : une facette de l'aventure textile*, éditions SÉPIA et AFET.

- 2015b, à paraître, « Une reine estimée bien malvenue. Dissimulation des esprits possesseurs en région betsileo », *Études Océan Indien*, INALCO.

**Legrip-Randriambelo** Olivia et **Regnier** Denis, 2015, à paraître, « The works of the *ombiasa* in betsileo medical pluralism (Madagascar) », *Health, Culture and Society*.

**Lenclud** Gérard, 1987, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de « tradition » et de « société traditionnelle » en ethnologie », *Terrain*, n°9, pp.110-123.

**Léry** François, 2001, *Madagascar, les sortilèges de l'île Rouge*, L'Harmattan, 312p.

**Levi-strauss** Claude, 1974, 1<sup>ère</sup> édition 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, 478p.

**Liberski-Bagnoud** Danouta, 2002, *Les dieux du territoire : penser autrement la généalogie*, CNRS édition, éditions de la maison des sciences de l'Homme, 246p.

**Llera Blanes** Ruy, 2008, « Satan, agent musical. Le pouvoir ambivalent de la musique chez les Tsiganes évangéliques de la péninsule Ibérique », *Terrain*, n°50, pp.82-99.

**Lombard** Jacques, 1995, « Le territoire, image portée de l'imaginaire social », communication 2-4 octobre 1995, colloque *Territoire, lien ou frontière ?*, Paris.

**Lupo** Pietro, 2006, *Dieu dans la tradition malgache*, Fianarantsoa/Paris, Ambozontany/Karthala, 189p.

**Mary** André, 1998, « Retour sur la « conversion africaine » : Horton, Peel et les autres », *Journal des africanistes*, tome 68, fascicule 1-2, pp.11-20.

- 2000a, « Conversion et conversation. Les paradoxes de l'entreprise missionnaire », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 160 | 2000, URL : <http://etudesafriaines.revues.org/49>.

- 2000b, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, édition du Cerf, 217p.

- 2008, « Introduction : Africanité et christianité : une interaction première », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 143 | juillet-septembre 2008, URL : <http://assr.revues.org/16283> ; DOI : 10.4000/assr.16283.

**Massé** Raymond et **Benoist** Jean (dir.), 2002, *Convocations thérapeutiques du sacré*, Karthala, 493p.

**Mauro** Didier, **Raholiarisoa** Émeline, 2000, *Madagascar, l'île essentielle : étude d'anthropologie culturelle*, Anako Editions, 318p.

**Mauss** Marcel, 2006, 1<sup>ère</sup> édition 1950, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 482p.

**Mestre** Claire, 2013, *Maladies et violences ordinaires dans un hôpital malgache*, L'Harmattan, 157p.

**Meyer** Birgit, 2008a, « Le Diable », *Terrain*, n°50, pp.4-13.

- 2008b, « Images du mal ou images maléfiques ? Les images populaires du Diable chez les chrétiens du Ghana », *Terrain*, n°50, pp.32-43.

**Molet** Louis, 1974, « Origine chinoise possible de quelques animaux fantastiques de Madagascar », *Journal de la Société des Africanistes*, tome 44-2, pp. 123-138.

**Monod Becquelin** Aurore et **Vapnarsky** Valentina (dir.), 2010, « L'agentivité. Ethnologie et linguistique à la poursuite du sens », *Ateliers du LESC* [En ligne], 34 | 2010, URL : <http://ateliers.revues.org/8526> ; DOI : 10.4000/ateliers.8526.

**Mouzard** Thomas, 2011, *Territoire, trajectoire, réseau. Créativité rituelle populaire, identification et État postcolonial (une triple étude de cas malgache)*, thèse de doctorat sous la direction de Philippe Beaujard, EHESS, 522p.

**Mouzard** Thomas et **Gueunier** Noël J., 2009, « Récits de séjours non-éternels. La mort fugitive comme voie d'accès à la médiation à Madagascar (possession, prédication), in Nativel D. et Rajaonah F.V., *Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raison-Jourde*, Karthala, pp.287-352.

**Naepels** Michel, 2008, « Contextualiser les archives missionnaires : quelques remarques méthodologiques », *Ateliers du LESC* [En ligne], 32 | 2008, URL : <http://ateliers.revues.org/1882> ; DOI : 10.4000/ateliers.1882.

**Nativel** Didier et **Rajaonah** Faranirina V. (dir.), 2009, *Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raison-Jourde*, Karthala, 623p.

**Nielsen** Hilde, 2012, *Ritual imagination. A study of Tromba Possession among the Betsimisaraka in Eastern Madagascar*, Brill, Leiden – Boston, 326p.

**Noiret** François, 1995, *Chants de lutte, chants de vie à Madagascar. Les zafindraony du pays Betsileo*, L'Harmattan, 700p.

- 1999, *Pierre Ratsimba (1846-1919) Le fondateur oublié de l'Eglise de Fianarantsoa (Madagascar)*, Karthala, 207p.

- 2008, *Le mythe d'Ibonia le grand prince (Madagascar)*, Karthala, 491p.



**Obadia** Lionel, 2005, *La sorcellerie*, Paris, Le cavalier bleu, 125p.

- 2006a, « Religion(s) et modernité(s) : Anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives », *Socio-anthropologie* [En ligne], N°17-18 | 2006, URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/index448.html>.

- 2006b, « Biomedicina versus medicinas tradicionales. Una aproximación no culturalista al plurismo médico en el Himalaya (Nepal) », *Antropología médica y política transnacionales*, n°22, 2006, p.119-140.

- 2007a, *L'anthropologie des religions*, La Découverte, 121p.

- 2007b, « «Iron-Man » contre les « Doctors » », *Socio-anthropologie*, [En ligne], n°21, URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/index1133.html>.

- 2009a, « Le petit bal qui finit mal... un invariant de la fête ? », in *La fête au présent : Mutations des fêtes au sein des loisirs*, L'Harmattan, pp.17-25.

- 2009b, « Discours et religion : approche synoptique en sociologie et anthropologie », *Langage et société*, n°130/9, 2009, p.83-101.

- 2013, *La marchandisation de Dieu. L'économie religieuse*, CNRS Éditions, 249p.

**Ogilvie** Kevin A., 2008, « The conquest by the spoken word », in Holder Rich C., *The Fifohazana. Madagascar's indigenous Christian movement*, Cambria Press, pp.159-182.

**Olivier de Sardan** Jean-Pierre, 1994, « Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation », *L'Homme*, vol.34, n°131, pp.7.

**Omrane** Mustapha, 2008, *Accès à la terre, dynamique démographique et ancestralité à Madagascar*, Collection Populations, L'Harmattan, 264p.

**Ortigues** Edmond, 1981, *Religions du Livre. Religions de la Coutume*, éditions Le Sycomore, 191p.

**Ottino** Paul, 1965, « Le tromba (Madagascar) », *L'Homme*, tome 5 n°1, pp. 84-93.

- 1974, « L'Océan Indien comme domaine de recherche », *L'Homme*, vol. 14 n°3, pp. 143-151.

- 1986, *L'étrangère intime. Essai d'anthropologie de la civilisation de l'ancien Madagascar. Tome II*, Editions des archives contemporaines, 630p.

- 1998, *Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*, Karthala-ORSTOM, 685p.

**Ottino** Paul et **Molet** Louis, 1972, « Madagascar entre l'Afrique et l'Indonésie (Discussion) », *L'Homme*, tome 12 n°2. pp. 126-135.

**Pédron-Colombani** Sylvie, 2001, « Pentecôtisme et diversification religieuse au Guatemala », *Socio-anthropologie* [En ligne], 10 | 2001, URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/156>.

**Piette** Albert, 2003, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Economica, 113p.

- 2005, « Ethnographie de l'activité religieuse. Réflexions sur les « déplacements » du prêtre », *Ethnologie française*, n°35, pp.335-345.

- 2011, « Épilogue : anthropologie, donc anthropographie », in Massard-Vincent J., Camelin S., Jungen C. (dir.), *Portraits. Esquisses anthropologiques*, éditions Petra, pp.193-207.

- 2014, « Quand croire, c'est faire et un peu plus », in Aubin-Boltanski E., Lamine A.-S. et Luca N., *Croire en actes : distance, intensité ou excès ?*, L'Harmattan, pp.63-76.

**Poirier Jean, Clapier-Valladon Simone et Raybaut Paul**, 1983, *Les récits de vie. Théorie et pratique*, PUF, 238p.

**Prudhomme Claude**, 2001, « Des missions à l'internationalisation des Églises : évolution ou révolution ? », in Bastian J.-P., Champion F., Rousselet K. (dir.) *La globalisation du religieux*, L'Harmattan, pp.21-34.

**Rabearivelo Jean-Joseph**, 2006, *Presque-songes, Sari-nofy*, éditions Sépia, 127p.

**Rabehatonina James**, 2000, *Tantaran'ny fifohazana eto Madasikara 1894-1990*, TPFLM, 128p.

**Rabeherifara Jean-Claude**, 2009, « Malagasin'Andafy-France : Identités, réseaux et pratiques », in Nativel D. et Rajaonah F.V., *Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raisno-Jourde*, Karthala, pp.151-180.

**Radimilahy Chantal**, 2008, « Rites thérapeutiques : réflexion sur le terrain et les archives », *Ateliers du LESC* [En ligne], 32 | 2008, URL : <http://ateliers.revues.org/2192> ; DOI : 10.4000/ateliers.2192.

**Radimilahy Chantal, Andriamampianina Rahajesy, Blanchy Sophie, Rakatoarisoa Jean-Aimé, Razafimahazo Solofoniray**, 2006, « Lieux de culte autochtone à Antananarivo », in Blanchy S., Rakatoarisoa J.-A., Beaujard P. et Radimilahy C. (dir.), *Les dieux au service du peuple*, Karthala, pp.143-191.

**Rafanomezantsoa Roger**, 2008, « The contribution of Rainisoalambo to the indigenization of the protestant churches in Madagascar », in Holder Rich C. (dir.), *The Fifohazana. Madagascar's indigenous Christian movement*, Cambria Press, pp.11-26.

**Rahamefy Adolphe**, 1995, « Une thérapeutique ambiguë : Apprivoiser les ancêtres ou exorciser les démons ? », *Études Océan Indien*, n°19, pp.71-76.

- 1997, *Le roi ne meurt pas. Rites funéraires princiers du Betsileo. Madagascar*, L'Harmattan, 236p.

- 2007, *Sectes et crises religieuses à Madagascar*, Karthala, 183p.

**Raharinjanahary Lala et Gueunier Noël J.**, 2010, « L'autodafé d'un doany. Réflexions d'étudiants malgaches autour de la destruction d'un site de culte ancestral par les militants du Réveil protestant (2006) », *Études Océan Indien*, n°44, pp.151-181.

**Raherisoanjato Daniel**, 1982, « Les vazimba dans le Sud-Betsileo », *Omaly sy anio*, n°15 vol.1, pp.7-17.

**Raison** Françoise, 1978, « Ethnographie missionnaire et fait religieux au XIX<sup>ème</sup> siècle. Le cas de Madagascar », *Revue française de sociologie*, vol.19, n°4, pp.525-549.

**Raison-Jourde** Françoise (dir.), 1983, *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Karthala, 485p.

-1991, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'Etat (1780-1880)*, Paris, Karthala, 840p.

-2005, « Oppression et libération à l'épreuve du temps », *Journal des anthropologues* [En ligne], 102-103 | 2005, URL : <http://jda.revues.org/2305>.

- 2011, « Être collégien malgache et oser. Initiation à l'héritage occidental, invention locale dans l'occupation de l'espace urbain et prise de parole en province (1971-72) », in Rajaonah F. (dir.), *Cultures citadines dans l'océan Indien occidental (XVIII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles). Pluralisme, échanges, inventivité*, pp.224-242.

**Raison-Jourde** Françoise et **Roy** Gérard, 2010, *Paysans, intellectuels et populisme à Madagascar. De Monja Jaona à Ratsimandrava (1960-1975)*, Karthala, 490p.

**Rajaonah** Faranirina et **Bois** Dominique (dir.), 2007, *Les marchés urbains de Madagascar XIX<sup>e</sup> XX<sup>e</sup> siècles. Antananarivo, Antsirabe, Antsiranana*, L'Harmattan, 246p.

**Rakoto Ramiarantsoa** Hervé, 1995, *Chair de la terre, œil de l'eau... Paysanneries et recompositions de campagnes en Imerina (Madagascar)*, éditions de l'Orstom, Paris, 370p.

**Rakotomalala** Malanjaona, 2000, « Savoir et pouvoir : la réalité de l'un et la vérité de l'autre », in Allibert C., Rajaonarimanana N., *L'extraordinaire et le quotidien*, Karthala, pp.103-114.

- 2002, « Transformations du politique et pluralité thérapeutique », *Journal des anthropologues* [En ligne], 88-89 | 2002, URL : <http://jda.revues.org/2803>.

- 2006, « La sorcellerie en Imerina », in Blanchy S., Rakotoarisoa J.-A., Beaujard P., Radimilahy C. (dir.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations syncrétisme à Madagascar*, Karthala, pp.229-260.

**Rakotomalala** Malanjaona, **Blanchy** Sophie, **Raison-Jourde** Françoise (dir.), 2001, *Madagascar : les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres malgaches*, L'Harmattan, 529p.

**Rakotonarivo Andonirina**, 2011, « Vivre là-bas, exister ici : absence et présence des migrants des Hautes Terres de Madagascar », *Espace populations sociétés*, n°2011/2, pp.249-263.

**Ramamonjisoa** Jean Bertin Iréné, 2008, « Notion de la maladie et de la catégorie des tradipraticiens dans le sud-ouest malgache », *Talily Revue d'Histoire*, n°13-14-15, Saint Paul Ambatomena Fianarantsoa Saint Paul Ambatomena Fianarantsoa, pp.145-153.

- 2009, « Sans la plante, point de devin-guérisseur », *Études Océan Indien*, Paris, Inalco, n°42-43, pp. 321 – 338.

- 2010, « Ny zazavavindrano, la fille de l'eau malgache », in Terramorsi B. (dir.), *Les filles des eaux dans l'océan indien. Mythes, récits, représentations*, L'Harmattan, pp.363-374.

**Ramamonjisoa** Suzy, 1976, « Questions sur Andriamisara. Un exemple de critique historique à propos de traditions culturelles influencées par l’Islam bantouisé à Madagascar », in *Omalysy anio : revue d’études historiques*, vol.3-4, pp.251-268.

- 1997, « Considérations sur quelques pratiques culturelles. Guérison, possession dans les nouveaux groupes religieux à Madagascar », in *Madagascar. Églises instituées et nouveaux groupements religieux*, ISTA, n°7, Institut Catholique de Madagascar, pp.67-82.

**Rasamoelina** Henri, 2007, *Madagascar. État, communautés villageoises et banditisme rural. L’exemple de la Haute-Matsiatra*, collection changement, L’Harmattan, 250p.

**Rasoamampionona** Clarisse, 2004, *Les mpitantara locaux dans le Sud Betsileo Madagascar, approche ethnographique de la philosophie et de la pratique des gardiens de la tradition*, thèse de doctorat sous la direction de Claude Allibert, INALCO.

**Rasoamiaramanana** Micheline, 1993 « Le rejet du christianisme au sein du royaume de Madagascar (1835-1861) », in Hübsch B. (dir.), *Madagascar et le christianisme*, collection histoire œcuménique, éditions Ambozontany-Karthala, pp.217-239.

**Rasolondraibe** Seth Andriamanalina, 2010, *Le ministère de « berger » dans les Églises protestantes de Madagascar (de la fin du XIXe siècle à nos jours). Tensions et compromis entre mouvements de Réveil, institutions protestantes et religions traditionnelles*, thèse de doctorat sous la direction de Jean-Paul Willaime, EPHE, 476p.

**Rasolondraibe** Thomas, 1994, « Communautés de base et pouvoirs politiques dans le Lalangina et le Vohibato (Sud-Betsileo) du XVIe au début du XXe siècle », *Omalysy anio*, n°33-36, pp.15-46.

**Ravaosolo** Jeanne et **Rabemahafaly** Philippe, 2008, « Conditions de recours à la médecine moderne », *Talily Revue d’Histoire*, n°13-14-15, Saint Paul Ambatomena Fianarantsoa Saint Paul Ambatomena Fianarantsoa, pp.174-184.

**Razafiarivony** Michel, 2000, *Le « lambda » : une expression de l’identité malgache*, in Allibert C. et Rajaonarimanana N., *L’extraordinaire et le quotidien. Variations anthropologiques*, Karthala, pp.423-434.

**Razafindralambo Lolona Nathalie**, 2008, « Les statuts sociaux dans les Hautes Terres malgaches à la lumière des archives missionnaires norvégiennes », *Ateliers du LESC* [En ligne], 32 | 2008, URL :

<http://ateliers.revues.org/2122> ; DOI : 10.4000/ateliers.2122.

**Razafintsalama** Adolphe, 1977, « La paroisse comme phénomène de civilisation », *Omalysy anio*, n°5-6, pp.351-361.

- 1983, « Les funérailles royales en Isandra d’après les sources du XIX<sup>e</sup> siècle », in Raison-Jourde F., *Les souverains de Madagascar. L’histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Karthala, pp.193-210.

**Razaka** Oliva, 2003, *Les travaux communautaires au sein du Centre principal de Réveil spirituel de Soatanàna*, Mémoire de fin d’études, SE.FA.TE.L. École de Théologie Luthérienne d’Antananarivo, 41p.

**Regnier** Denis, 2012, *Why not marry them? History, essentialism and the condition of slave descendants among the southern Betsileo (Madagascar)*, thèse de doctorat sous la direction de Rita Astuti et Maurice Bloch, LSE, Londres, 274p.

**Richardson** James, 1885, *A new Malagasy-English Dictionary*, Antananarivo, The London Missionary Society, 832p.

**Roubaud** François, 1999, «> Religion, identité sociale et transition démocratique à Tananarive : de fidèle en citoyens », *Autrepart*, n°10, pp.135-149.

**Saïd** Edward, 1997, *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Le Seuil, 422p.

**Saillant** Francine et **Genest** Serge (dir.), 2006, *Anthropologie médicale. Ancrages locaux, défis globaux*, Les presses universitaires de Laval, Economica Anthropos, 467p.

**Saint-Martin** Isabelle, 2000, « « Catéchisme en images », une pédagogie par le sensible ? », *Archives des sciences sociales des religions*, n°111n pp.57-78.

**Sandron** Frédéric (dir.), 2007, *Population et développement dans les Hautes-Terres de Madagascar*, collection Populations, L'Harmattan, 240p.

**Sauter** Jean, 2002, « Centres de guérison et leurs bergers dans les mouvements de Réveil de Madagascar au XXe siècle », in Routhier G. et Laugrand F. (dir.), *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Karthala et Presses de l'Université de Laval, p.213-228.

**Schlemmer** Bernard, 1995, « Crise et recomposition des identités à Madagascar », *Tiers-Monde*, vol.36 n°141, pp.129-144.

**Sharp** Lesley A., 1993, *The possessed and the dispossessed. Spirits, Identity, and Power in a Madagascar Migrant Town*, University of California Press, 345p.

- 2002, *The sacrificed generation: youth, history and colonized mind in Madagascar*, University of California Press, 383p.

**Sindzingre** Nicole, 1994, 1<sup>ère</sup> édition 1984, « La nécessité du sens : l'explication de l'infortune chez les Senufo », Augé M. et Herzlich C. (dir.), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, éditions des archives contemporaines, pp.93-122.

**Solo-Raharinjanahary** et **Gueunier**, Jean-Noël, « Plantes de la Bible en malgache et plantes «bibliques» dans la culture malgache. Direction de recherche à partir de quelques études », *Études océan indien*, n°42-43, Paris, INALCO, 2009, p.349-370.

**Somda** Dominique, 2006, « Odeur des morts et esprit de famille (Anôsy, Madagascar) », *Terrain*, n°47, pp.35-50.

**Sperber** Dan, 1974, *Le symbolisme en général*, Edition Hermann, 163p.

**Stolz** Jörg, 2007, « « Le seigneur va guérir une multitude d'entre vous ce matin ». Une étude de cas d'un atelier de guérison pentecôtiste », in Durisch Gauthier N., Rossi I. et Stolz J. (dir.), *Quêtes de santé. Entre soins médicaux et guérisons spirituelles*, Éditions Labor et Fides, pp.67-86.

**Talamonti** Adelina, 2008, « Exorciser le Diable (Rome, années 1990), *Terrain*, n°50, pp.62-81.

**Tarabout** Gilles, 1999, « Prologue. Approches anthropologiques de la possession en Asie du Sud », in Assayag J. et Tarabout G. (dir.), *La possession en Asie du Sud : parole, corps, territoire*, éditions de l'EHESS, pp.9-30.

**Terramorsi** Bernard (dir.), 2010, *Les filles des eaux dans l'océan indien. Mythes, récits, représentations*, L'Harmattan, 559p.

- 2010, « La femme-poisson ou l'apnée du sommeil de la raison », in Terramorsi B. (dir.), *Les filles des eaux dans l'océan indien. Mythes, récits, représentations*, L'Harmattan, pp.9-22.

**Thunem** Adolf et **Rasamoela** Joela, 2001, 1<sup>ère</sup> édition 1934, « Ny tantaran'ny Fifohazana Soatanàna », in *Ny tantaran'ny Fifohazana eto Madagasikara*, Trano Printy Fiangonana Loterana Malagasy, pp.5-96.

**Todorov** Tzvetan, 1973, « Le discours de la magie », *L'Homme*, Tome 1 n°4, pp.38-65.

**Toffin** Gérard, 1987, « Dieux du sol et démons dans les religions himalayennes », *Études Rurales*, n°107-108, pp.85-106.

**Trouillet Pierre-Yves**, 2006, « Mondialisation et territoires religieux dans les espaces tropicaux », *Les Cahiers d'Outre-Mer* [En ligne], 236 | Octobre-Décembre 2006, URL : <http://com.revues.org/607> ; DOI : 10.4000/com.607.

**Tsaboto** Jean, 2006, « Les devins antemoro résidant à Antananarivo », in Blanchy S., Rakotoarisoa J.-A., Beaujard P., Radimilahy C. (dir.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations syncrétisme à Madagascar*, Karthala, pp.385-401.

**Van Gennep** Arnold, 1904, *Tabou et totémisme à Madagascar. Études descriptive et théorique*, Ernest Leroux, 362p.

**Vig** Lars, 2003, 1<sup>ère</sup> édition 1892, *Les conceptions religieuses des anciens Malgaches*, Karthala, 191p.

- 1977, *Croyances et mœurs des Malgaches*, Trano Printy Fiangonana Loterana Malagasy, 2 tomes, 68 et 80p.

**Vincent** Jeanne-Françoise, **Dory** Daniel, **Verdier** Raymond (dir.), 1995, *La construction religieuse du territoire*, L'Harmattan, 379p.

**Webber** Joseph, 1853, *Dictionnaire malgache-français*, Ile Bourbon, Etablissement malgache de Notre-Dame de la Ressource, 798p.

**Willaime** Jean-Paul, 1986, *Profession : pasteur*, Labor et Fides, 425p.

**Winkin** Yves, 2001, 1<sup>ère</sup> édition 1996, *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*, éditions du Seuil, 332p.

## ARTICLES DE PRESSE

### *L'Hebdo de Madagascar*

Razanamparany Irène, 2010, « Exorcistes. « Sors de ce corps, démon ! » », *L'Hebdo de Madagascar*, n°0263, du 26 février au 4 mars 2010.

Teholy Martin, 2011, « Guérisseurs en herbe. Le dernier recours pour maladies incurables », *L'Hebdo de Madagascar*, n°0338, du 5 au 11 août 2011.

Razanamparany Irène, 2011, « La médecine alternative a ses limites », *L'Hebdo de Madagascar*, n°0338, du 5 au 11 août 2011.

### *Lakroa*

Noëlle, 2010, « Des Églises et des hommes », *Lakroa*, n°3363, 21 mars 2010.

### *Madagascar Tribune*

Razaka Oliva, 2007, *Madagascar Tribune*, 25 septembre 2007.

- 2008, *Madagascar Tribune*, 11 septembre 2008.

### *Midi Flash*

Har, 2011, « Fiainan'ny olon-drano ! Araky ny lazainan'i Aina », *Midi Flash*, n°0197, 28 septembre 2011.

## FILMOGRAPHIE

**Bongrand** Luc et **Randrianary** Victor, 2000, *Betsileo-Polyphonies paysannes*, production SFRS (Service du film de recherche scientifique), édition CERIMES (Centre de ressources et d'information sur les multimédias pour l'enseignement supérieur).

**Fiéloux** Michèle et **Lombard** Jacques, 1991, *Le prince charmant*, production IRD/MRSTD Madagascar, édition CERIMES (Centre de ressources et d'information sur les multimédias pour l'enseignement supérieur), 43 mn.

**Fournel** Aimé, 1962, *Exhumation*, production Aimé Fournel, édition CERIMES (Centre de ressources et d'information sur les multimédias pour l'enseignement supérieur).

- 1970, *Vezo*, production Aimé Fournel, édition CERIMES (Centre de ressources et d'information sur les multimédias pour l'enseignement supérieur).

## GLOSSAIRE

*Anarandray*: « nom du père »

*Andriamanitra*: Dieu

*Andriambavirano* : « princesse-des-eaux », esprit aquatique

*Andriana* : noble, roi

*Apostoly* : « apôtres », nom donné aux membres du mouvement de Réveil par Rainisoalambo

*Aretina* : maladie

*Asa fampaharezana* : « travail et renforcement », pratique des exorcistes du mouvement de Réveil

*Baiboly* : Bible

*Bilo* : possession

*Dadabe* : « grand-père », devin-guérisseur

*Demonia* : démon

*Devoly* : diable

*Doany* : lieu de culte

*Fady* : interdits édictés par les ancêtres

*Fametrahan-tanana* : imposition des mains

*Fanafody* : remède malgache

*Fanahy* : esprits

*Fanahy masina* : Saint Esprit

*Fanany/fañano* : serpent sacré

*Fasana* : tombeau

*Fiangonana* : Église, temple

*Fifohazana* : « réveil », Mouvement du Réveil protestant

*Fihavanana* : notion d'harmonie étendue de la parenté à la communauté

*Fivavahana* : action de prier (chrétien)

*Foko* : lignage, groupe ethnique

*Fomba* : habitudes héritées des ancêtres familiaux

*Fonkontany* : plus petite unité administrative, « groupe de la terre »

*Fototsa* : racine, source, origine, ascendance

*Hasina* : essence intrinsèque qui rend une chose bonne, sacrée et efficace ; vertu efficace qui distingue un lieu, un objet, une personne



*Hazo* : bois

*Hery* : force, puissance

*Hova* : noble (betsileo), roturier (merina)

*Iraka* : envoyé, missionnaire errant du mouvement de Réveil

*Isantaona* : « chaque-année », fête annuelle du mouvement de Réveil

*Jesoa* : Jésus

*Jesosy* : Jésus

*Kabary* : discours

*Kalanoro* : esprit sylvestre, de la nature

*Lamba* : tissu, étoffe

*Lolo* : esprits

*Lova* : héritage

*Madio* : propre, pur, sacré

*Maloto* : sale, impur, souillé

*Manasina* : sanctifier

*Mamoaka devoly* : chasser des démons

*Masina* : quelque chose ou quelqu'un qui possède du *hasina*, voir *hasina*

*Miantso razana* : appel aux ancêtres

*Mibebaka* : se repentir

*Mosavy* : sorcellerie, ensorcellement

*Mpamosavy* : sorcier

*Mpanompo* : serviteur

*Mpiandry* : « berger », exorciste du mouvement de Réveil

*Mpiasa* : travailleur

*Mpisikidy* : devin utilisant le *sikidy*

*Mpitaiza* : qui prend soin, qui prend en charge, devin-guérisseur

*Mpitsabo* : guérisseur

*Ody* : charme

*Ody fitia* : philtre d'amour

*Ombiasa* : devin-guérisseur

*Rano* : eau

*Rayamandreny* : patriarche, responsable, « père-et-mère »

*Razana*: ancêtre

*Reninjaza* : accoucheuse, « mère-des-enfants »

*Salamanga* : possession

*Sampy* : palladium

*Sekta* : secte, nouvelles Églises

*Sikidy* : géomancie, technique de divination du *mpisikidy*

*Soatsa* : remerciements

*Sorona* : sacrifice

*Tafika masina* : « armée sainte », déplacement, évangélisation des exorcistes du mouvement de Réveil

*Tafo* : « toit », paroisse

*Taiza* : celui pris en charge par le *mpitaiza*

*Tambavy* : infusion, remède à base de plantes

*Tanimbary* : rizière

*Tanin-drazana* : « terre des ancêtres »

*Tany ravo* : kaolin

*Tapakazo* : « bout de bois » utilisé dans les remèdes

*Tatao* : lieu de culte, amoncellement de pierres

*Toaka* : rhum artisanal

*Tobilehibe* : « grand camp », désigne les quatre grands centre du Réveil

*Toby* : « camp », centre d'accueil des malades du mouvement de Réveil

*Tompontany* : « maître de la terre »

*Tromba* : rituel de possession, possédé et esprit possesseur (sakalava)

*Tsindrimandry* : rêve endormi ou rêve éveillé

*Tsiñy* : blâme, culpabilité

*Vahiny* : invité, étranger

*Vazaha*: étrangers, « étranger à l'île » pour Arnold Van Gennep (1904 :194)

*Vazimba*: premiers habitants mythiques de Madagascar

*Vavaka* : prière

*Zanahary* : Dieu, esprit

*Zanaka ampilezana* : « enfant de la dispersion », descendant éloigné de la terre ancestrale

*Zavatra/raha* : chose, esprit

*Zazavavindrano* : « fille-des-eaux », esprit aquatique

*Zorofirarazana*: coin nord-est de la maison réservé aux demandes et remerciements

## **SIGLES UTILISÉS**

ANTM : Association Nationale des Tradipraticiens Malgaches

FFKM : *Fiombonan'ny Fiangonana Kristiana eto Madagasikara*, Conseil des Églises Chrétiennes à Madagascar

FJKM : *Fiangonan'i Jesosy Kristy eto Madagasikara*, Église de Jésus Christ à Madagascar

FLM : *Fiangonana Loterana Malagasy*, Église luthérienne malgache

LMS : *London Missionary Society*

NMS : *Norwegian Missionary Society*

## TABLE DES FIGURES ET SCHÉMAS

### FIGURES

Figure 1. Séance de soin de Raveloñandro, Ambalatambiña Mahazengy, 2011.....	29
Figure 2. Séance de possession chez Sainte, Ambodirano, 2013.....	29
Figure 3. Séance de prière matinale des <i>mpiandry</i> , Soatsiadio, 2010.....	29
Figure 4. Raveloñandro assis sur le <i>fasambazimba</i> , Ambalatambiña Mahazengy, avril 2010.....	71
Figures 5 et 6. RaJean-Pierre, un bois et ses outils rituels immergés, Ambalavato, juin 2011.....	75
Figure 7. La famille de Raveloñandro sur le <i>fasambazimba</i> , Mahazengy, juin 2013.....	79
Figures 8 et 9. Divination et cahiers de Thérèse, Anjaninoro, 2009 et 2007.....	82
Figure 10. Odile devant son autel, septembre 2011.....	84
Figure 11. Julienne dans sa salle de soin, Ambodirano, mars 2010.....	86
Figures 12 et 13. Sainte avant et pendant la possession, Ambodirano, juin 2013.....	92
Figure 14. RaGilles et ses éléments rituels, Ampitakely, mai 2010.....	101
Figure 15. Préparation d'une <i>mpiandry</i> à la fenêtre du temple, Soanierana, avril 2009.....	112
Figure 16. Julien devant son autel, Idanda, juin 2013.....	115
Figure 17. Document mensuel rendu par Julien au CSB II de Manaotsara, juin 2013.....	117
Figures 18 et 19. Croquis et entrée de la grotte, Antsahamasina, 2010.....	121
Figure 20. Donné endimanché auprès d'un malade, Igaga, mai 2010.....	123
Figure 21. Extraction de <i>sisika</i> par RaJean-Pierre, Ambalavato, 2011.....	147
Figure 22. Chasse des démons par Marguerite, Soanierana, mars 2009.....	147
Figure 23. Jeanne à l'étal, Anjoma, mars 2009.....	164
Figure 24. Tina à l'étal, Anjoma, 26 août 2011.....	164
Figure 25. Fumigation de Barthélémy chez Thérèse, Anjaninoro, février 2009.....	173
Figure 26. <i>Sisika</i> extraits par Raveloñandro, Ambalatambiña Mahazangy, juin 2011.....	194
Figures 27 et 28. Déterrement et destruction de la souche ( <i>ody</i> ), route de Mahasoabe, août 2011.....	201
Figure 29. Fin de l'autodafé, route de Mahasoabe, août 2011.....	201
Figure 30. <i>Mpiandry</i> attendant d'être ordonnés, Soatanàna, 17 septembre 2010.....	206
Figure 31. Imposition des mains aux nouveaux <i>mpiandry</i> par Angèle, <i>rayamandreny</i> du <i>toby</i> de Soatsihadino, Soatanàna, 17 septembre 2011.....	206

Figure 32. Sainte et Miora lors de l'installation de l'esprit <i>tromba</i> , Ambodirano, juin 2013.....	217
Figure 33. Recensement de Julien, Idanda, juin 2013.....	237
Figure 34. Carte de membre de l'association, ANTM de Sainte, Ambodirano, août 2011.....	237
Figure 35. Carnet de santé d'Hasina au retour d'une consultation à la grotte, Beravina, mars 2010...237	
Figures 36 et 37. Georges devant un ancien tombeau de sa famille abritant neuf défunts et le tombeau récent abritant sept défunts, Soanierana, mars 2009.....	266
Figure 38. Soins postnatals chez Thérèse, Anjaninoro, mars 2009.....	299
Figure 39. Croquis réalisés par Thérèse, Anjaninoro, février 2009.....	301
Figure 40. Fascicules des festivités de Soatanàna, 2010 et 2011.....	314
Figure 41. Jaquette du film de la destruction du <i>doany</i> .....	316
Figure 42. L'Hebdo de Madagascar du 26 février au 4 mars 2010.....	319
Figure 43. L'Hebdo de Madagascar du 5 au 11 août 2011.....	323
Figure 44. Détails de la p.7 de L'Hebdo de Madagascar du 5 au 11 août 2011.....	324
Figure 45. Prière de Jeannette, gardienne de la source sacrée, Antsahamasina, mai 2011.....	327
Figure 46. Rituel de Julienne sur le <i>tatao</i> de Rabolobolo, Kianjasoa, juin 2013.....	327
Figure 47. <i>Mpiandry</i> de Soatsihadino pratiquant un autodafé, route de Mahasoabe, août 2011.....	327
Figure 48. Ordinations des nouveaux <i>mpiandry</i> , Soatanàna, 17 septembre 2011.....	331
Figure 49. Visiteurs attendant le rituel de lavement des pieds, Soatanàna, 17 septembre 2011.....	333
Figure 50. Procession des <i>mpiandry</i> et stands divers, Soatanàna, 17 septembre 2011.....	334
Figure 51. Jean-Pierre et Julienne à la source sacrée, Kianjasoa, juin 2013.....	341
Figure 52. Julienne possédée, sur le <i>tatao</i> , Kianjasoa, juin 2013.....	342
Figure 53. Photographie de l'initiation de Thérèse, conversée par la guérisseuse.....	343
Figure 54. Le <i>tatao</i> , la maison de Léonard et les antennes relais, Kianjasoa, juin 2013.....	348
Figure 55. Léonard ouvrant la clôture, Kianjasoa, septembre 2011.....	349
Figure 56. Tombe du frère de Georges, Soanierana, mai 2009.....	363
Figure 57. Détail du mur de la salle de soin de Julien, Idanda, juin 2013.....	376
Figures 58 et 59. L'autel de Julien, Idanda, juin 2013.....	377
Figures 60 et 61. Sur la route de Mahasoabe et arrivée au hameau de Fidy, août 2011.....	379
Figures 62 et 63. Prières et impositions des mains à la famille du malade, août 2011.....	379

Figures 64 et 65. Exorcismes des maisons et des terres, août 2011.....	380
Figures 66 et 67. Récupérations et destructions des remèdes, août 2011.....	380
Figure 68. Autodafé chez Fidy, août 2011.....	381
Figure 69. Les deux miroirs de Raveloñandro, Ambalatambiña Mahazengy, juin 2011.....	416
Figure 70. Un des lieux de bain d'Ambohimanga, mars 2009.....	418
Figure 71. Programme mensuelle de l'église FPMA de Lyon, source : <a href="http://www.fpmalyon.org/">http://www.fpmalyon.org/</a> .....	421
Figure 72. Les paroisses FPMA de France, source : <a href="http://www.fpma-paris.org/index.php/fpma-france">http://www.fpma-paris.org/index.php/fpma-france</a> .....	424
Figure 73. Libation de rhum sur le <i>fasambazimba</i> après le sacrifice, Mahazengy, juin 2011.....	433
Figure 74. Remède de Marina, Mangarivotra, mai 2010.....	437
Figure 75. Angèle et Fidy dans la salle de prière, Soatsihadino, août 2011.....	438
Figure 76. Olivier en soin chez Sainte, Ambodirano, mai 2013.....	443
Figure 77. Jeanine et ses bagages à son arrivée au <i>toby</i> , Soatsihadino, mai 2010.....	446
Figures 78 et 79. Achats de perles en mercerie et consultation du perlier, Anjoma et Ambodirano, 8 et 14 septembre 2011.....	454
Figure 80. Extérieur et intérieur de la pharmacie <i>Mahasoa</i> , Antsahamasina, juin 2011.....	470
Figure 81. Des <i>mpiandry</i> de Soatsihadino et un malade au dispensaire luthérien, Ivory, août 2011.....	472

## **SCHÉMAS**

Schéma 1. Classification des terminologies imparties aux devins-guérisseurs et sorcier.....	67
Schéma 2. Schéma de parenté de Donné.....	126
Schéma 3. Matinée-type à l'étal de plantes médicinales de Jeanne et Tina.....	167
Schéma 4. Partage de l'héritage foncier de Ramija.....	181
Schéma 5. Schéma de parenté de Régine et [Ho]Norine.....	185
Schéma 6. Hiérarchie de responsabilité des membres du <i>fifohazana</i> .....	205
Schéma 7. Relations et réseaux de connexions entre guérisseurs.....	322
Schéma 8. Schéma de parenté de Daniel.....	375
Schéma 9. Diffusion en aller-retour du protestantisme entre l'Europe et Madagascar.....	427
Schéma 10. Schéma de parenté de la famille de Tarsule entre le culte ancestral et le <i>fifohazana</i> .....	460
Schéma 11. Devins-guérisseurs mentionnés.....	514

# INDEX

- Alakamisy Ambohimaha, 13, 18, 25, 54, 55,  
69, 98, 103, 119, 125, 128, 130, 138, 140,  
141, 142, 210, 250, 285, 286, 287, 288, 289,  
290, 291, 294, 295, 308, 309, 310, 321, 330,  
356, 365, 366, 386, 387, 388, 389, 390, 407,  
413, 462, 465, 470, 471, 476, 483, 530
- Ambohimanga, 88, 207, 213, 217, 351, 359,  
412, 417, 418, 427, 441, 453, 462, 464, 510
- Andriambavirano*, 126, 504
- Autodafé, 380, 510
- Betsileo, 4, 5, 17, 20, 21, 23, 30, 31, 32, 33, 35,  
36, 40, 41, 44, 47, 49, 56, 57, 59, 60, 61, 62,  
64, 65, 66, 70, 84, 88, 89, 97, 106, 122, 195,  
202, 208, 215, 224, 254, 257, 264, 265, 267,  
268, 269, 270, 271, 272, 275, 325, 339, 342,  
346, 361, 362, 363, 364, 367, 368, 371, 372,  
389, 399, 406, 408, 446, 457, 463, 491, 492,  
494, 495, 496, 498, 500, 503, 514
- Chasse des démons, 146, 508
- Dispensaire, 9, 472, 515
- Doany*, 316, 318, 504
- Exorcisme, 8, 377
- Fanany*, 504
- Hasina*, 129, 137, 138, 139, 140, 141, 210,  
236, 292, 356, 483, 505, 509
- Hery*, 505
- Hôpital, 515
- Imposition des mains, 206, 508
- Kalanoro*, 118, 505
- Lieux de culte, 498
- Miroir, 515
- Mpamosavy*, 68, 505
- Ombiasa*, 68, 400, 505, 514
- Plantes, 166, 167, 501
- Possession, 6, 186, 488, 493, 496, 497, 515
- Rabolobolo, 5, 17, 25, 83, 84, 85, 86, 87, 88,  
158, 159, 213, 215, 272, 326, 340, 341, 346,  
348, 350, 367, 368, 369, 370, 478, 509
- Rakotomaditra, 8, 409, 440, 441, 442, 443, 444
- Reninjaza*, 68, 506
- Sakalava, 32, 310, 339
- Serpent, 342
- Sisika*, 194, 508
- Soatanàna, 7, 13, 16, 21, 23, 40, 47, 50, 106,  
107, 108, 109, 110, 125, 126, 141, 150, 157,  
159, 174, 204, 205, 206, 222, 234, 237, 248,  
249, 256, 258, 259, 270, 271, 272, 273, 276,  
277, 281, 282, 284, 286, 312, 313, 314, 329,  
330, 331, 332, 333, 334, 372, 374, 375, 376,  
378, 382, 383, 384, 386, 387, 420, 424, 426,  
456, 461, 472, 476, 480, 486, 494, 500, 502,  
508, 509, 534
- Sorcellerie, 6, 7, 9, 172, 289, 451, 492
- Sorcier, 68
- Tafika masina*, 506
- Tatao*, 506
- Territoire, 491, 495, 496
- Toby*, 8, 386, 393, 506
- Tromba*, 276, 496, 506, 514
- Vazimba, 51, 52, 56, 57, 69, 70, 72, 73, 74,  
345, 346, 403, 429, 431, 432, 506
- Zazavavindrano*, 507

# **ANNEXES**



**ANNEXE 1 : Répartition géographique des interlocuteurs et tableau récapitulatif des devins-guérisseurs**

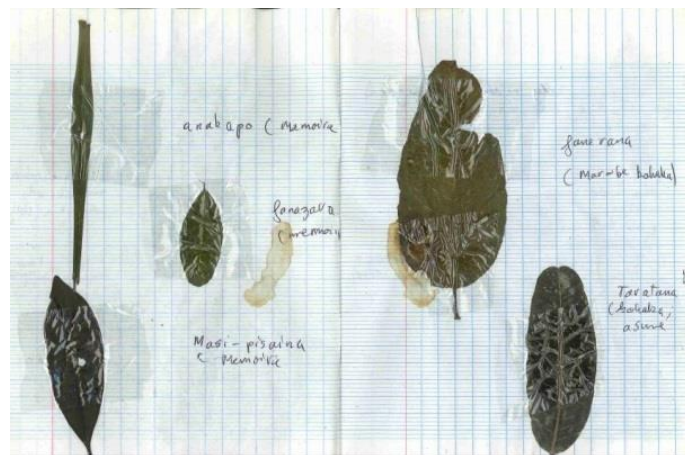
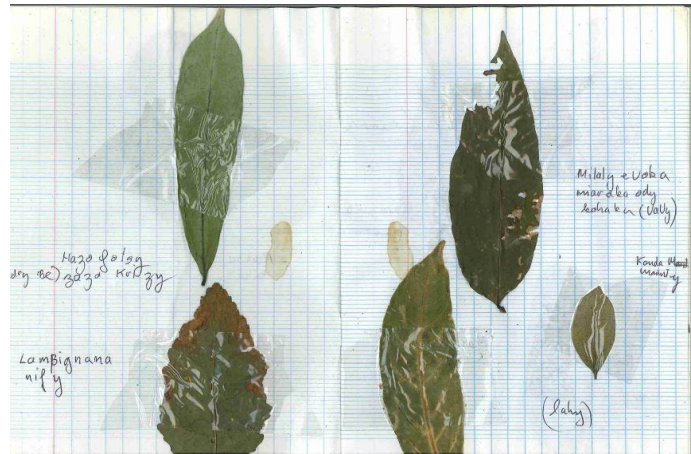
Nombres d'informateurs par département de la région Haute Matsiatra



<b>Noms</b>	<i>Berthine</i>	<i>RaCécile</i>	<i>Donné</i>	<i>RaJean-Pierre</i>	<i>Julienne †</i>	<i>RaGodel</i>	<i>Odile</i>	<i>RaGilles</i>	<i>Ravelo-ñandro †</i>	<i>Thérèse</i>	<i>Sainte</i>
<b>Sexe</b>	F	F	H	H	F	H	F	H	H	F	F
<b>Année de naissance</b>	1951	≈ 1955	1968	1949	1948	≈ 1955	1977	1937	1939	1947	1989
<b>Foko - Groupe d'appartenance</b>	Betsileo	Betsileo	Betsileo	Betsileo	Betsileo	Betsileo	Betsileo	Betsileo	Betsileo	Betsileo	Betsileo
<b>Situation géographique</b>	F/tsoa zone urbaine	F/tsoa zone ruraine	Alakamisy Ambohima- z. rurale	F/tsoa zone ruraine	F/tsoa zone urbaine	F/tsoa zone urbaine	F/tsoa zone rurale	F/tsoa zone urbaine	F/tsoa zone ruraine	F/tsoa zone ruraine	F/tsoa zone urbaine
<b>Dénomination professionnelle</b>	<i>Reninjaza</i>	<i>Mpitaiza</i>	<i>Tompontany</i>	<i>Ombiasa</i>	<i>Reninjaza Mpitaiza</i>	<i>Ombiasa</i>	<i>Mpitaiza</i>	<i>Ombiasa Mpa-mosavy</i>	<i>Mpitaiza</i>	<i>Reninjaza</i>	<i>Tromba</i>
<b>Ascendance</b>	<i>Olompotsy</i>	∅	<i>Hova Andriambavirano</i>	<i>Hova</i>	<i>Hova</i>	∅	<i>Hova</i>	<i>Olompotsy</i>	<i>Hova</i>	<i>Hova</i>	∅
<b>Technique</b>	Communication ancêtres	Miroir	Communication directe entités	Miroir	Miroir Possession	Communication ancêtres	Miroir Possession	Perles Communication	Miroir	Cartes à jouer	Possession
<b>Spécialité</b>	Fièvre typhoïde	Objets perdus/volés	∅	Désorcèlement	Soin infantile Destin	Soin	Objets perdus/volés	Philtre d'amour	Désorcèlement	Obstétrique	Désorcèlement Maux sociétaux
<b>Coopération(s)</b>	Hôpital	Ravelo-ñandro	Hôpital Dispensaire	∅	∅	Hôpital	∅	<i>fifohazana</i> Ravelo-ñandro	RaGilles RaCécile	Dispensaire Église catholique	Association des guérisseurs

**Schéma 11. Devins-guérisseurs mentionnés**

**ANNEXE 2 : Herbarium réalisé par des mpiasa de la grotte**



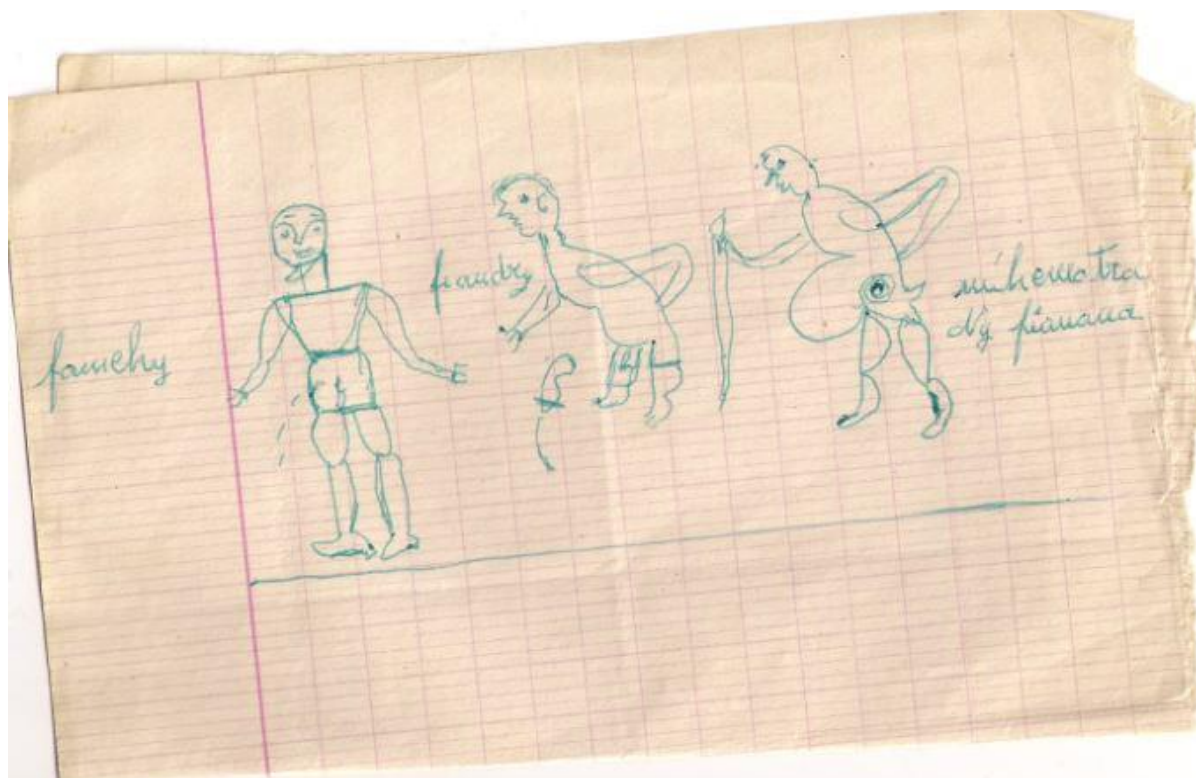
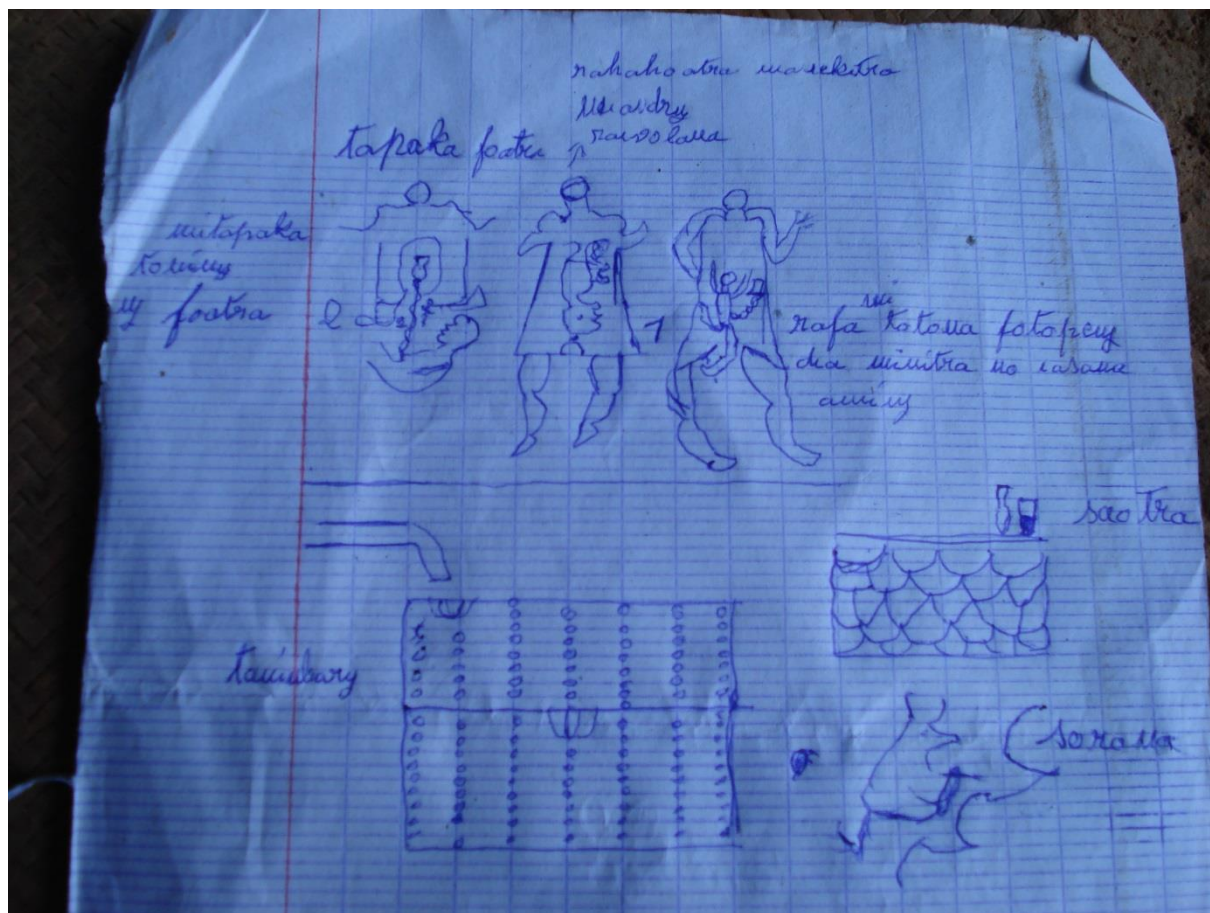


**Retranscription du perlier :**

<b>Page 1</b>	<b>Noms</b>	<b>Page 2</b>	<b>Noms</b>
1	Soamanodidina	1	Mahafaly arivo - Keliarivo
2	Tafite Tafabatra	2	Tsotsoraka
3	Arivo voatavo	3	Korombio tsy azo hidirana
4	Arivolahy tsy maty indray andro	4	Soamanambara lahy
5	Tsy very haja	5	Soamanambara vavy
6	Mahafehy tena – Tarika - Mahazalao afatra	6	Tsy leondoza lahy – Hierendaza - Tsy lai-daza
7	Mpanjakaben'ny tany	7	Tsleondoza vavy - Tsy lai-daza
8	Tratramboandreo - Mahafatoera	8	Tsy marofy lahy
9	Tsy ambanindrafy	9	Tsy marofy vavy
10	Mananzara - Velonarivotiana	10	Tongalafatra lahy - Tsy mitsaha - Tsy feno
11	Tsy resy	11	Tongalafatra vavy - Tsy mitsaha - Tsy feno
12	Makimisarabe - Tsy misaraka	12	Manorimbitana lahy - Tsy mataho bita
13	Tsy ambany laza - Tsy mizehi-daza	13	Manorimbitana vavy
14	Haremialy lahy	14	Andriamanamora lahy
15	Haremialy vavy	15	Andriamanamora vavy
16	Fieremana	16	Tsy atosika lahy
17	Tsy ambanindahy	17	Tsy atosika vavy
18	Masondandy - Masompanjava	18	Manavo-ndrevo lahy
19	Vorinosy	19	Manavondrevo vavy
20	Andriamanintona - Andriamitavola		
21	Tsy ety lalana		

<b>Page 3</b>	<b>Noms</b>	<b>Page 4</b>	<b>Noms</b>
1	Masotsiriry	1	Lanitra – Vonimanga
2	Tsy leompamimbana	2	Vorimaro
3	Tsy azon-tsampaina	3	Voaimaimbo
4	Miantso – Zanahary manotrana	4	Todiny – Pinday
5	Zoro-trano efatra	5	Mandrava sarotra
6	Tompompahatelo	6	Mahavalia
7	Satrok'andriana	7	Sarinazy – Tsitaompandia
8	Tongahasiana tsotra – tsy tiandranomitondraka	8	Hava-tsy maty
9	Tonga hasina mahafehy tena	9	Voahangy
10	Mahafehy - Mahatana - Mahatambelo	10	Vaka-tany
11	Tsy hoarana – Tsy tohintoshinina	11	Tongarivo – Tsinaraika - Hareniditra
12	Mahavory – Bemihorika – Tanjonjo	12	Vokatody – Todisoa - Fanarivoa
13	Manjakatsiroa	13	Betsimikilana
14	Fanala simba	14	Felatana-tsy foana
15	Marojinga	15	Felana
16	Valomiriarina - Velomiriorio	16	Vaka-miarina
17	Zaratany efatra	17	Masombola – Hidivava
18	Tsy andrimbandinina	18	Ombilahy vola
19	Tsy matindrampanarivo	19	Famaky vola
20	Volatsinana	20	Fitanam-bola
21	Fenomanana	21	Fanjai-bola
22	Madioranoray – Velomody - Marindranonandroana		

**ANNEXE 4 : Croquis obstétrique, de protection rizicole et de la prostate, réalisés par Thérèse**





(NTB)

\* No Parents et grands parents sont tous membres de  
LA LIGUE ANTI-ALCOOLIQUE, sont tous baptisés et membres  
sympathisants (au moins) du FIFOHAZANA, soit à Soatanain,  
soit à Manoloirony. sont tous responsables des  
DEPARTEMENTS au sein de l'Eglise (Développement/Evangélisation)

\* Ete (MPIANDRY), en général, c'est une conséquence et non une cause:  
→ après avoir été guéri  
nature que le soit  
→ après avoir reçu des avantages, de quelque  
nature que le soit  
→ après avoir constaté de vive les effets de la  
prière  
Les gens sont convaincus et se décident de faire partie  
d'ASSOCIATION DE REVEIL (Fifohazana)

\* Il existe ici, entre autres, "une transmission de MESSAGES de père en fils,  
de mère en fille,  
du grand-père au petit-fils



## ANNEXE 6 : L'exorcisme et les soins des guérisseurs en Une des magazines et journaux

- *L'Hebdo de Madagascar*, du 5 au 11 août 2011

A LA UNE

CHRONO DE MADAGASCAR - VENEUR DE 26 MARS AU JUSQU'AU 4 MARS 2010



Photo: Mary Dada

### ENVOÛTEMENTS, POSSESSIONS... J'AI ASSISTÉ À DES EXORCISMES !

DÉS SÉANCES D'EXORCISME SE PRATIQUENT TOUTES LES SEMAINES, QUE CE SOIT AU NIVEAU DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE OU DES DIFFÉRENTES SECTES CHRÉTIENNES. CERTAINES SONT TRÈS RITUALISÉES, D'AUTRES PLUS IMPROVISÉES. À DÉFAUT D'Y RENCONTRER LE DIABLE, ON Y SENT PARFOIS LE SOUFRE.

L'exorcisme pratiqué par le père Abel, un octogénaire habillé à l'ancienne avec une soutane noire, se veut être à l'image de la petite chapelle qu'abrite l'évêché de Tana. Incarnant de la majorité des pratiquants et presque caché aux yeux du monde, c'est un haut de lieu de l'exorcisme à Madagascar depuis plus de 140 ans. Il est 10 heures, ce jeudi matin. Le père Abel doit recevoir deux « possédés » ou répossédés solides par leur errance. La première, M., est une adolescente de 17 ans. Maitresse sennecent par sa mère, elle psalmodie des mots incompréhensibles. Le prêtre prend un air soucieux et passe à la suivante, une femme d'âge mûre gémotant à gauche. Très calme avant l'arrivée du

# “Au nom de Jésus je te chasse, démon...”

politie, elle commença à légitimer en le voyant.

« Le Saint-Esprit descendit sur moi le matin aux premières heures du jour, je ne sus rien de la nuit... », raconte-t-elle en pleurant. « C'est très étrange, très étrange. Mais j'ai senti quelque chose, j'ai senti que quelque chose était entré dans la maison... »

« Vous n'avez pas à le laisser en face que quelqu'un d'autre... », dit-il, demandant, avec conviction à notre gouverneur en tant que journaliste.

« Les gens viennent me voir après avoir tout tenté. Après avoir essayé tout ce qu'il y a, ils viennent me voir pour que je leur dise ce qu'il faut faire... »

« Vous n'avez pas à le laisser en face que quelqu'un d'autre... », dit-il, demandant, avec conviction à notre gouverneur en tant que journaliste.

« Les gens viennent me voir après avoir tout tenté. Après avoir essayé tout ce qu'il y a, ils viennent me voir pour que je leur dise ce qu'il faut faire... »

« Vous n'avez pas à le laisser en face que quelqu'un d'autre... », dit-il, demandant, avec conviction à notre gouverneur en tant que journaliste.

« Les gens viennent me voir après avoir tout tenté. Après avoir essayé tout ce qu'il y a, ils viennent me voir pour que je leur dise ce qu'il faut faire... »

« Vous n'avez pas à le laisser en face que quelqu'un d'autre... », dit-il, demandant, avec conviction à notre gouverneur en tant que journaliste.

« Les gens viennent me voir après avoir tout tenté. Après avoir essayé tout ce qu'il y a, ils viennent me voir pour que je leur dise ce qu'il faut faire... »

« Vous n'avez pas à le laisser en face que quelqu'un d'autre... », dit-il, demandant, avec conviction à notre gouverneur en tant que journaliste.

« Les gens viennent me voir après avoir tout tenté. Après avoir essayé tout ce qu'il y a, ils viennent me voir pour que je leur dise ce qu'il faut faire... »



CONVULSIONS. Un « fidèle » pousse vers une table pour qu'il ne tombe pas pendant une séance de la secte. Photo de J. Chabot.

« Vous n'avez pas à le laisser en face que quelqu'un d'autre... », dit-il, demandant, avec conviction à notre gouverneur en tant que journaliste.

« Les gens viennent me voir après avoir tout tenté. Après avoir essayé tout ce qu'il y a, ils viennent me voir pour que je leur dise ce qu'il faut faire... »

« Vous n'avez pas à le laisser en face que quelqu'un d'autre... », dit-il, demandant, avec conviction à notre gouverneur en tant que journaliste.

« Les gens viennent me voir après avoir tout tenté. Après avoir essayé tout ce qu'il y a, ils viennent me voir pour que je leur dise ce qu'il faut faire... »

« Vous n'avez pas à le laisser en face que quelqu'un d'autre... », dit-il, demandant, avec conviction à notre gouverneur en tant que journaliste.

« Les gens viennent me voir après avoir tout tenté. Après avoir essayé tout ce qu'il y a, ils viennent me voir pour que je leur dise ce qu'il faut faire... »

SECTE. Un « fidèle » est tenu en place par d'autres membres de la secte. Photo de J. Chabot.



# JE N'AI JAMAIS RENCONTRE DE POSÈDES



JE N'AI JAMAIS RENCONTRE DE POSÈDES. Photo de J. Chabot.

« Vous n'avez pas à le laisser en face que quelqu'un d'autre... », dit-il, demandant, avec conviction à notre gouverneur en tant que journaliste.

« Les gens viennent me voir après avoir tout tenté. Après avoir essayé tout ce qu'il y a, ils viennent me voir pour que je leur dise ce qu'il faut faire... »

« Vous n'avez pas à le laisser en face que quelqu'un d'autre... », dit-il, demandant, avec conviction à notre gouverneur en tant que journaliste.

« Les gens viennent me voir après avoir tout tenté. Après avoir essayé tout ce qu'il y a, ils viennent me voir pour que je leur dise ce qu'il faut faire... »

« Vous n'avez pas à le laisser en face que quelqu'un d'autre... », dit-il, demandant, avec conviction à notre gouverneur en tant que journaliste.

« Les gens viennent me voir après avoir tout tenté. Après avoir essayé tout ce qu'il y a, ils viennent me voir pour que je leur dise ce qu'il faut faire... »

« Vous n'avez pas à le laisser en face que quelqu'un d'autre... », dit-il, demandant, avec conviction à notre gouverneur en tant que journaliste.

« Les gens viennent me voir après avoir tout tenté. Après avoir essayé tout ce qu'il y a, ils viennent me voir pour que je leur dise ce qu'il faut faire... »



POSÈDES. Après, parvenu de la secte, le jeune homme ne peut plus se contrôler. Photo de J. Chabot.

« Vous n'avez pas à le laisser en face que quelqu'un d'autre... », dit-il, demandant, avec conviction à notre gouverneur en tant que journaliste.

« Les gens viennent me voir après avoir tout tenté. Après avoir essayé tout ce qu'il y a, ils viennent me voir pour que je leur dise ce qu'il faut faire... »

« Vous n'avez pas à le laisser en face que quelqu'un d'autre... », dit-il, demandant, avec conviction à notre gouverneur en tant que journaliste.

« Les gens viennent me voir après avoir tout tenté. Après avoir essayé tout ce qu'il y a, ils viennent me voir pour que je leur dise ce qu'il faut faire... »

« Vous n'avez pas à le laisser en face que quelqu'un d'autre... », dit-il, demandant, avec conviction à notre gouverneur en tant que journaliste.

« Les gens viennent me voir après avoir tout tenté. Après avoir essayé tout ce qu'il y a, ils viennent me voir pour que je leur dise ce qu'il faut faire... »

« Vous n'avez pas à le laisser en face que quelqu'un d'autre... », dit-il, demandant, avec conviction à notre gouverneur en tant que journaliste.

« Les gens viennent me voir après avoir tout tenté. Après avoir essayé tout ce qu'il y a, ils viennent me voir pour que je leur dise ce qu'il faut faire... »



**Annexe 7 : Canevas de rapports d'activités des guérisseurs fourni par le Centre de Santé de Base II de Manaotsara**

**CANEVAS DE RAPPORTS D'ACTIVITES  
SUR L'INTEGRATION DE LA MEDECINE TRADITIONNELLE AU  
NIVEAU DU CSB**

DRS : .....  
SSD : .....

CSB .....  
ANNEE/MOIS:

**I/ PERSONNEL**

	Médecin	Paramédical	Personnel administratif	Dispensateur	Servant	Gardien
Nombre						

**II/ TRADIPRATICIENS**

-Nombre d'associations des tradipraticiens recensés au niveau du CSB :

	Nom des associations	Effectif des membres
1		
2		
3		
4		
5		
Total		

-Existence d'antenne de l'Association Nationale des Tradipraticiens de Madagascar (ANTM) : Oui / Non

-Mise en place d'un Conseil Communal Consultatif en Médecine Traditionnelle :  
(Date).....

**II/ ACTIVITES DES TRADIPRATICIENS**

a) Formations reçues :

Dates	Thèmes	Associations	Formateurs	Partenaires

b) Tradipraticiens ayant envoyé des rapports d'activités :

Dates	Nom des tradipraticiens	Associations

c) Malades décédés et référés :

Nombre de cas décédés	Nombre de cas référés

d) Accouchements :

Nombre d'accouchement	Enfants vivants	Enfants mort-nés	Décès maternel	Mères référées

e) Utilisation de plantes médicinales :... OUI / NON.....  
Si OUI, lesquels ?

Noms des plantes	Maladies traitées
1-	
2-	
3-	
4-	

**Annexe 8 : Exemple d'un compte-rendu des soins de Julien au CSB II de Manaotsara**

**FITANTANANA AN-TSORATRA IREO MARARY MANANTONA NY MPITSABO ARAKA NY FANOMEZAM-PAHASOAVAN'ANDRIAMANITRA**

Date	N°	ANARANA	Tsona	Lahy	Vavy	Adresy	Soratr'aretina	Zavamaniry nampiasaina	Fitsaboana hafa	Fanamarinana	Nalefa any amin'ny CSB hopitaly
01-02-12	01	Alin	20	L		Ambatolampy	arety salina	Vavaka	otra	Hofa mitsabo	
01-02-12	02	Hanitra	34		V	Ambatolampy	arety kamboina	Vavaka	otra	sirana	
01-02-12	03	Rakoto	64	L		Ambatolampy	bay tanana avca-avca	Vavaka	otra	sirana	
01-02-12	04	Lalao	46		V	Ambatolampy	Kista-samy ankavia	Vavaka	otra	sirana	
01-02-12	05	Rindra	40		V	Ambatolampy	(Vavace) Ankavca	Vavaka	otra	sirana	
01-02-12	06	Maitode	34		V	Ambatolampy	Harary kava toe zaza 6 kava	Vavaka	otra	sirana	
01-02-12	07	Dasamy	36	L		Ambatolampy	Harary kava	Vavaka	otra	sirana	
01-02-12	08	Rageby	40	L		Ambatolampy	Harary vavony - Malemy avca	Vavaka	otra	Hofa mitsabo	
01-02-12	09	Mahandry	39		V	Ambatolampy	Harary vavony arety kibo	Vavaka	otra	Hofa mitsabo	
01-02-12	10	Dezy	37	L		Ambatolampy	Harary kamboina - arety kibo	Vavaka	otra	Hofa mitsabo	
01-02-12	11	Rasoana Marie Louise	45		V	Ambatolampy	Harary vavony Harary maso	Vavaka	otra	Hofa mitsabo	
01-02-12	12	Lalao	46		V	Ambatolampy	arety kibo	Vavaka	otra	sirana	
01-02-12		Rafeno	10	L		Anjanambazaha F/Isca	arety kibo Kizy	Vavaka	otra	Hofa mitsabo	
01-02-12		Solo	28	L		Resozohina F/Isca	arety kibo	Vavaka	otra	Hofa mitsabo	
01-02-12		Vero	27		V	Beravina	arety kibo	Vavaka	otra	sirana	
01-02-12		Radimby	48	L		Ambamahaketa	arety kibo	Vavaka	otra	Hofa mitsabo	
01-02-12		Jeanne	32		V	Antanambao	Harary kamboina	Vavaka	otra	sirana	
01-02-12		Sulwie	35		V	Tahita maty	Harary kamboina	Vavaka	otra	sirana	

**ANNEXE 9 : Document d'inscription de Sainte à l'association des devins-guérisseurs fourni par le CSB II**

**FICHE DE RECENSEMENT DES TRADIPRATICIENS**

Nom (+Code): *Nanatsara*  
 Lieu de naissance: *21 septembre 1989 à Antsohiby*  
 CSB: *Nanatsara* DPS: *Haute Matsiatra*

Lahy ( ) Vavy (x)  
 Eny (x) Tsia ( )  
 Isan'ny Zaza ( ) Fokontany: *Idanta* Commune: *Urbaini F/19*

Toeram-ponenana: *Ambodisano Avaratra* AGE: *22 ans*  
 Mahay mamaky teny sy manoratra: Eny (x) Maty vady ( )  
 Farim-pahaizana: Eny (x) CEPE (x) BEPC (x) BACC ( )  
 Foto-pivelomana: Mpamboly ( ) Miompy ( ) Tendry (x) Silamo ( )  
 Ny nahatonga ho mpitsabo: *12 ans* Chretien (y) Nandova ( )

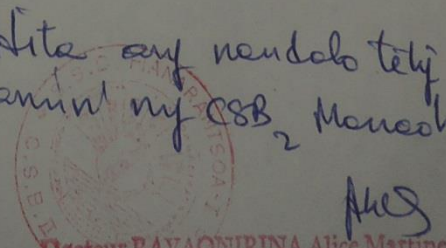
Finoana: Hafa (x)  
 Faharetan'ny nianarana na: hafa (x)  
 nahatonga ho mpitsabo: Hafa ( ) Niofana ( ) Hafa ( )

Zavatraentina mitsabo: Zavamaniry (x) Tany (x) Hafa (x)  
 Zavatra avy amin'ny Biby (x) Alona (x) Kosehina (x)  
 Fanamboarana fanafody: Tanehina (x) Tantely (x) Siramamy ( ) Toaka (x)  
 Fangarony: Menaka (x) Sira (x) hafa (x)

Ny manamboatra ny fanafody: ANDRO ( ) MISY ( ) TSY MISY (x)  
 SAKAFO ( ) MISY (x) TSY MISY ( )  
 FITAFIANA ( ) MISY ( ) TSY MISY (x)  
 HAFA ( ) MISY ( ) TSY MISY (x)

Ny aretina tsaboina: TAPAKA ( ) FOLAKA (x) MAY (x)  
 Taova isan-karazany (x) KAIKI-BIBY (x) TANORA (x) ANTRERA (x)  
 ARETIM-BEHIVAVY (x) MAMPITERAKA (x) TANORA (x) ANTRERA (x)  
 ARETIM-DEHILAHY (x) LEHIBE (x) TANORA (x) ANTRERA (x)  
 ARETIM'ANKIZY (x) FAHAVARATRA (x) FARARANO ( ) RIRININA (x)

Habetsahan'ny marary tsaboina: Isan'andro: -10 ( ) +10 ( )  
 Isan-kerinandro: -50 (x) +50 ( )  
 Karazan'olona tsaboina: ANKIZY (x)  
 Fotoanan'ny aretina: LOHATAONA (x)  
 Asio marika izay be inidrintra: *fahavaratra*

Faniriana manokana na soso-kevitra:  
*Hita any nendabo tetij amin'ny CSB<sub>2</sub> Manesoh*  
  
 Docteur RAVAONIRINA Alice Martine

ariho araka ny valin-teny azo)





**ANNEXE 11 : Rituel de soin pour Ravelo par son épouse Yvonne chez Raveloñandro**



**ANNEXE 12 : Soins de Barthélémy par fumigation à partir de braises et d'un vinyle brisé chez Thérèse**



**ANNEXE 13 : Stands divers à Soatanàna lors des festivités du 17 septembre**





## ANNEXE 14 : Exemples d'articles de Razaka Oliva dans le journal *Madagascar Tribune*

- 11 septembre 2008 :



Comme à l'accoutumée, l'assemblée générale annuelle « Isantaona » du Tobilehibe Soatanàna, affilié à la Fédération des Eglises Protestantes de Madagascar FPPM, aura lieu du 14 au 18 septembre. Le slogan choisi comme thème du Isantaona correspond à la doctrine paulinienne tirée des épîtres aux Romains (10 : 11) stipulant : « Quiconque croit en Lui ne sera pas confondu ».

### Programme revisité

Soatanàna, le plus ancien des quatre centres de réveil spirituel est le berceau du renouveau malgache : 14 octobre 1894. Ce toby demeure aussi le plus intransigeant en matière de respect et application de l'enseignement hérité du fondateur. Il possède des spécificités culturelles endémiques et conserve depuis toujours, contre vents et marées, sa raison d'être, à savoir l'amour du prochain. Pourtant, un changement radical s'est opéré au niveau du programme pour cette année. Tout d'abord, il n'y a pas de travaux communautaires, le fameux « asam-piraisana », étant donné que la journée d'ouverture du 14 septembre tombe un dimanche. Mais ce qui a surpris plus d'un, c'est que la cérémonie du 17 septembre assortie du sacre des « Mpiandry » et suivie de la célèbre ronde spirale « faribolan'ny zafindraony » a été modifiée pour être

effectuée le matin. Cette immense liesse collective nocturne sous le clair de lune constitue un des principaux charmes de Soatanàna. Serait-ce une standardisation pour que Soatanàna soit comme les trois autres « tobilehibe » ? Ou s'agit-il d'une question de convenance et de commodité administrative pour rendre service aux incontournables invités de marque ? Une chose est certaine, le Tobilehibe Soatanàna est affilié au FPPM et est supervisé directement par le Synode luthérien SPAf de Fianarantsoa. Une telle décision est par conséquent prise au moins à ce niveau car le « Tobilehibe » ne remet jamais en question les instructions émanant de l'Eglise. Quoi qu'il en soit, cette nouveauté n'est pas exempte de commentaires et d'interprétations au sein des pèlerins habitués de Soatanàna.

### Doctes intervenants

Par ailleurs, des noms d'illustres personnalités sont visibles dans le programme. Avant que le Dr Rakotoharintsifa Andrianjatovo, Professeur à la Fac DEGS et à la Faculté de Théologie FJKM d'Ambatonakanga, paroissien d'Ambavahadimitafo ne prononce l'homélie le 16 septembre, le Mpiandry, Radavidson Andriamparany Benjamin, du temple FJKM Ambodifiakarana, ancien ministre des Finances sera chargé de la lecture de l'épître aux Romains. Le jour du sacre, le Mpiandry, Rasolofoniaina Jean Donné, ministre des Eaux, assumera la prière de bénédiction, tandis que son épouse, Rasolofoniaina Irène Antoinette, Enseignant-Chercheur se verra confier la lecture de l'Evangile selon St-Jean. De toutes les façons, les grosses pointures du FLM et du FJKM titulaires du Ph'd comme les Rasolondraibe Péri, Razafimanantsoa Edmond, Rakoto Endor Modeste... seront de la fête et auront la lourde tâche de « paître » les agneaux assoiffés.

### Fraternité

La randonnée granitique de l'Isandra, un projet sous tutelle de l'université, sera anticipée pour la journée du 12 septembre. Elle permettra aux pèlerins et aux adeptes du tourisme religieux de découvrir des curiosités et spécificités touristiques constituées par des sites naturels et culturels de l'ancien royaume betsileo de l'Isandra. Elle fera aussi vivre sur terrain, à l'unisson, l'interculturalité avec les autochtones de la communauté de base. « L'escalade de la concorde », c'est le thème attribué cette année par le promoteur du projet. Ce thème correspond à la réconciliation, entre les disciples « Avaratra » et « Atsimo », qui est actuellement en bonne voie depuis que Soatanàna ait eu son enfant nommé ministre des Eaux.

## - 25 septembre 2007 :

Le « Isan-taona » (assemblée générale annuelle) du « Tobilehibe Soatanàna » affilié au FFPM (Fédération des Eglises Protestantes de Madagascar) s'est déroulé du 14 au 18 septembre 2007 sous le slogan : « Cherchez d'abord le Royaume et la Justice de Dieu » (Mat. 6 : 33). Le ministre Harison Randriarimanana a représenté le président de la République. Le sénateur Mananjara, et le secrétaire Général du FFPM ont été présents à Soatanàna, et ont honoré de leur présence la remise de décoration au Raiamandreny du « Tobilehibe Soatanàna », Dada Rajosoa promu au grade de Commandeur de l'Ordre national, effectué par le ministre.

### Intellectuels et notables consacrés « Mpiandry »

Environ 10000 pèlerins étaient venus à Soatanàna pour la circonstance. Six étudiants fraîchement sortis des séminaires théologiques luthériens avaient été ordonnés pasteurs. 70 nouveaux Mpiandry avaient reçu leur sacre le 17 septembre. On peut citer parmi eux, le Dr Ingénieur, Jean-Donné Rasolofonirina, Directeur Général du CNEAGR Nanisana et son épouse Irène Rasolofonirina, ancienne-Professeur à l'IMATEP, fonctionnaire de l'UNICEF. Le couple vient de la paroisse FJKM « Ambohijatovo Fitiavana » (Ivandy). Du côté du FLM Ambatovinaky, Monja Latimer, le fils de Latimer Rangers, a choisi le « Tobilehibe Soatanàna » comme terrain de prédilection en matière de « revival » et d'y recevoir le sacre.

### Tourisme culturel et culturel

Cette année, le Responsable de Communication et Relations publiques du « Tobilehibe Soatanàna » a inauguré le 14 septembre le produit touristique labellisé « La randonnée de montagne de Fiadanana Soatanàna » avec 120 personnes, pour la promotion du tourisme religieux de masse et du tourisme culturel dans l'Isandra. La création de ce circuit a reçu la bénédiction et l'encouragement des hauts responsables ministériels du Tourisme ainsi que de la Communication. M. Raveloson Claude Gaude, Directeur Interrégional du Tourisme (Fianarantsoa) a largement contribué à la réalisation et à la mise en place du produit impliquant le Groupement Interprofessionnel Fianarois du Tourisme (GIFT) et l'office du Tourisme de Fianarantsoa et le « Tsara-Guest House Hotel » pour l'assistance au promoteur en vue de la promotion et l'amélioration de ce nouveau produit touristique.

Les membres du pouvoir déconcentré de la Région Haute-Matsiatra, du nouveau District de l'Isandra et de la Commune Rurale de Soatanàna, tous présents au « Isan-taona », ont apprécié cette créativité dans la filière du Tourisme.