



HAL
open science

Territoire, trajectoire, réseau Créativité rituelle populaire, identification et État postcolonial (Une triple étude de cas malgache)

Thomas Mouzard

► To cite this version:

Thomas Mouzard. Territoire, trajectoire, réseau Créativité rituelle populaire, identification et État postcolonial (Une triple étude de cas malgache). Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 2011. Français. NNT: . tel-00819403

HAL Id: tel-00819403

<https://theses.hal.science/tel-00819403>

Submitted on 2 May 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES
Formation doctorale en Anthropologie sociale et ethnologie
Centre d'Études Africaines

THÈSE

pour l'obtention du grade de Docteur
de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales
en Anthropologie Sociale et Ethnologie

présentée et soutenue publiquement le 1^{er} juin 2011 par

Thomas MOUZARD

Titre :

Territoire, trajectoire, réseau
Créativité rituelle populaire,
identification et État postcolonial
(Une triple étude de cas malgache)

Directeur de thèse :

Philippe Beaujard, Directeur de recherche au CNRS

Jury :

Sophie Blanchy, Directrice de recherche au CNRS

Jean-Paul Colleyn, Directeur d'études à l'EHESS

Stephen Ellis, Professeur à l'Université de Leiden

Michael Houseman, Directeur d'étude à l'EPHE

à J. Kaklamanis, Yoanna M.

Merci / *Mahavelo* !

Comme le lecteur s'en doute l'ouvrage qu'il tient dans ses mains est le fruit d'innombrables rencontres, échanges et appuis de toutes sortes. Voici donc le récit des noms de ceux à qui je voudrais plus particulièrement exprimer ici ma gratitude (et que l'on excuse ma faillible mémoire) :

Je dois principalement aux encouragements de Noël Gueunier à partir de mon mémoire de maîtrise, la poursuite d'un doctorat en anthropologie sociale. Son écoute, ses conseils, son aide en particulier linguistique m'ont porté. Avec beaucoup de modestie il m'a présenté à Philippe Beaujard, qui a encadré ensuite mes recherches, et dont les travaux continuent pour moi à faire référence. Il a su patiemment et librement laisser croître cette étude, tout en la faisant bénéficier de son savoir. Au Centre d'Etudes Africaines, Jean-Pierre Dozon m'a écouté à chaque retour de terrain et ses réactions m'ont été précieuses. Je dois à la bienveillance de Françoise Raison-Jourde des sources historiques, des points de vues sur la société malgache, des rencontres décisives, et une bonne dose d'encouragements. L'intérêt de Maurice Bloch pour les phénomènes étudiés ici ainsi que ses suggestions théoriques m'ont nourri. Une longue discussion avec Michael Houseman m'a permis de maintenir le cap. L'avis d'autres chercheurs a compté : Michael Lambeck, Bogumil Jewsiewicki, Sophie Blanchy, Laurent Berger, Gabriel Lefèvre, Samuel Sanchez, Sarah Fee, Karen Middleton, Sambo Clément, Lucile Jacquier-Dubourdieu, Suzie Ramamonjisoa, Faranirina Rajaonah... Je remercie Jean-Paul Colleyn d'avoir bien voulu participer au jury, ainsi que Stephen Ellis.

A Tuléar, merci à Félix Levy Tsiatsike, Frédéric et Muriel Bulfone, Fernand & Brigitte Corbier, Emmanuel Fauroux, Pietro Lupo, Jean-François Rabedimy, Randria, Lucien David, Madame Hanta, Rengoky Zafitombo, Barthelemy Manjakahery, Lala Milamana, Fanta, Alain, ...

A Maroantsetra, merci à Boniface Tsimavanavana, Marie-Angèle, Renaud Rémy, Amédée Etienne, ...

Merci à Mirela Maechler, Pascaux Smala Fanoka, Monsieur Faroka, Venance Raharimanana, Marie-Pierre Ballarin, Solo Raharinjanahary, Victor Randrianary, Delphine Burguet, Deborah Corrège ...

Merci à mes parents, à ma fratrie, à mes amis : Aline, Alain & Isabelle, Céline & Philippe, Julien & Gaëlle, Mathieu & Katel, Quentin & Marie, Benjamin & Camille, Théo & Valentine, David, Sarah, Julien & Magalie, BK & Jess, Bakus & Sybil, Olivier & Julie, Etienne, Gabriel, Sophie, Samuel, ...

Enfin un énorme merci à ma belle-famille, à Jean-Jacques et Patricia et merci à Yoanna, et à Ennoia.



Carte 1. Madagascar, avec localisation des trois phénomènes

Introduction

« Viens demain matin à 7 heures au village d'Ankoronga. Tu ne verras pas vraiment une sirène, mais tu verras la façon dont les gens se comportent vis-à-vis d'une sirène. À demain ». J'étais à Tuléar depuis deux mois dans le cadre d'un terrain de maîtrise (master 1) qui en comportait six, intéressé par les mouvements migratoires et la ruralisation de cette ville du Sud-Ouest de Madagascar, quand Félix Tsiatsike, co-enquêteur, me fixa cet étrange rendez-vous avant de tourner les talons. Une sirène ? Oui et non, mais Félix avait vu juste, j'allais pouvoir observer des comportements tout à fait intéressants. Un culte ancestral inédit, en provenance de l'extrême Sud de la Grande Île, une singulière migration, ou plutôt procession en relais d'un *raza masy* ou "ancêtre sacré" traversant les ethnies reportée sur les cartes, dont la reconstitution ethnographique allait occuper toute la suite de mon séjour. J'allais découvrir que ces trois derniers mois (octobre 2001-janvier 2002), un être sacré à l'identité changeante avait parcouru le Sud de la grande île d'est en ouest, traversant des centaines de villages, qui lui rendirent hommage et lui demandèrent bénédiction, assistant parfois à des miracles. Si le cadavre était accompagné de papiers administratifs attestant d'une officialisation du rite, celui-ci fut finalement réprimé. Le squelette se trouvant malgré tout aujourd'hui encore au musée ethnologique de Tuléar. Les énigmes ne manquaient pas : d'où venait cette soit-disant sirène ? Quelle place occupait cet être dans l'imaginaire collectif et le religieux ? Pouvait-on établir un lien entre ce rituel populaire inédit et la crise politique nationale que traversa le pays au même moment ? Comment rendre compte des rapports vifs et contrastés de représentants de l'État à son égard ? Ce phénomène que certains jugèrent anecdotique me plongea au coeur de la société malgache, et me mit face à des problèmes anthropologiques qui m'occuperont sans doute encore longtemps.

L'année suivante (2003), dans le cadre d'un DEA (master 2), je soumis à la formation doctorale de l'EHESS un projet de recherche portant sur les relations entre humains et non-humains dans la presqu'île de Masoala, au nord-est de Madagascar. Encouragé par une aide au terrain, je partis quatre mois, résolu à ce que ma route ne croise pas d'autres sirènes en procession, mais désireux d'approfondir la connaissance d'une région jusque-là peu étudiée qui avait la particularité d'abriter une forêt primaire dont je voulais comprendre l'implication dans la constitution de collectifs. Cependant, en commençant une étude des rituels agraires, on m'apprit que certains avaient été révoqués au tout début des années 1980 par celui que

l'on surnomme encore Radoko : l' "Honorable-Médecin". À nouveau mon projet de recherche allait céder la place à la saisie d'un phénomène social singulier, qui liait lui aussi de manière originale et "effervescente" d'importantes institutions et différentes ethnicités. Comme j'avais quitté la ville pour revenir sur la procession d'une sirène, j'allais quitter la forêt pour revenir sur les pas d'un prophète, Dofotera dit Moasibe, le "Grand-Guérisseur", homme inspiré et efficace à l'origine d'un rituel composite et novateur : le Soalala : "Dont-le-Chemin-est-Bon". Cette cérémonie a été accomplie dans des centaines de villages entre le milieu des années 1970 et le début des années 1980 dans la région du Nord-Est, de Sambava à Maroantsetra où elle fut officialisé par les autorités, en passant par Antalaha où Dofotera fut emprisonné. Dofotera entendait restaurer l'entente collective sur le modèle de l'ethos traditionnel du *fihavanana*, principalement par élimination des charmes de sorcellerie, mais aussi de tout esprit ou institution dont les gens avaient à se plaindre. Cette étude ethno-historique s'est fondée sur des témoignages, ainsi que sur des archives administratives. Ainsi certaines questions qu'avait posées le premier phénomène, le second les reposait, tout en présentant d'ailleurs des caractères communs.

Dès qu'il me fut matériellement possible de « retourner sur le terrain », une nouvelle rencontre allait orienter une troisième recherche centrée cette fois sur un culte de possession localisé à la périphérie de la ville de Tuléar. Suite à une mort temporaire et visionnaire, Neny Lala a, selon ses termes, « ouvert la voie » au Rojobe Temiraike Kalanoro : à la « Grande-Chaine-des-Uns-de-Kalanoro ». L'expression est inscrite en lettres capitales sur la porte de l'enceinte du sanctuaire, où se déroulent, autour d'un « arbre de vie », les rituels propitiatoires institués par la possédée (*tromba*). L'activité quotidienne de Lala se déroule pendant chez elle, dans son bureau, où défilent des gens frappés par l'infortune, afin que Kalanoro, l'un des nombreux esprits de la chaîne, améliore leur sort. Les demandes sont aussi variées que les réponses, allant de la constitution de remèdes à l'installation ou l'expulsion d'esprits. L'observation participante de ces activités régulières m'ont permis d'adopter une posture ethnographique au plus près, que les deux autres phénomènes ne permettaient pas. Dans un champ social soumis à une importante concurrence, focaliser mon attention sur les activités et la communauté d'un seul médium et entretenir une relation de confiance, m'a permis d'atteindre une certaine intimité. Le système symbolique et les dispositifs mis en oeuvre sont ainsi apparus dans leurs transformations et leur fragilité, tout comme la relation aux esprits. L'écriture quotidienne de ses rêves par Lala représente alors une somme où trouver à rebours les indices du présent. Ainsi se poursuit par tâtonnements et

révélations l'évolution du culte subjectivant d'une femme que l'on pourrait dire possédée par sa société.

Au total, l'observation et la reconstitution de ces phénomènes a exigé la mobilisation de méthodes et de ressources diverses, en décalage avec l'approche monographique très caractéristique des recherches de terrain ethnographiques. Les trois unités analytiques convoquées dans ces pages ne recourent pas des unités sociales particulières localisées, puisqu'au contraire elles se présentent comme mise en relation d'identités traversées. D'autre part, l'approche analytique privilégiée nécessite un « jeu d'échelle » (Revel 1998) sur la base de cette ethnographie « multi-site » (Marcus 1998). Le vaste terrain délimité par l'analyse comparée du Soalala, du Rojobe et du Razamasy comporte cependant des zones d'ombres dont il faudra bien tirer les conséquences quant aux perspectives d'interprétation. On ne disposera ainsi que de très peu de données quant aux réalités régionales de la République Démocratique dans le Nord-Est, et du nord de l'Androy actuel. Quant à Lala, ses vingt ans d'activités ne sont connues que par récits de vie. En revanche, la découverte inattendue d'écrits, pour chacun des cas, offre une matière précieuse pour leur compréhension. Mais en quoi est-il ethnologiquement et anthropologiquement pertinent d'étudier comparativement ces phénomènes qu'un étranger curieux pourrait bien ranger parmi d'autres artefacts d'un cabinet de curiosités ?

On se trouvera ici en présence de trois activités sociales¹ dont l'apparement ne va pas forcément de soi, mais dont va être entreprise l'étude comparée. L'opération de comparaison nécessite au préalable de justifier en quoi ces objets présentent suffisamment de caractères communs pour être jugés équivalents. Notons d'abord leur parfaite indépendance réciproque, à la fois spatiale, chronologique, et logique. Leur inscription géographique peut être circonscrite, leur apparition datée ainsi que la disparition des deux premiers (Soalala et Razamasy), le troisième (Rojobe) continuant d'exister au moment de la rédaction de ces lignes. Dofotera arrive dans le Nord-Est au début des années 1970 et meurt au début des années 1980, au moment où Lala revient de son séjour non-éternel pour devenir progressivement une importante possédée de Tuléar, ville dans laquelle le cercueil sacré échoue au début des années 2000. Considérés par ordre chronologique, ces trois acteurs (ou actants², s'agissant du Razamasy) recourent donc le dernier quart du 20^e siècle malgache,

¹ Au sens de Weber (1995).

² Au sens de Latour (2007).

période non dénuée de cohérence historique, ouverte par le dégagement de Madagascar de la tutelle française toujours active dans les années 1960. Remarquons ainsi que ces trois phénomènes ont été tous trois découverts dans l'espace-temps du Madagascar post-colonial, et se situent donc *a priori* au sein d'une même unité culturelle et sociétale, situation dont on peut estimer qu'elle les conditionne.

S'agissant maintenant de la nature même de ces phénomènes, en se servant des catégories analytiques en usage en anthropologie religieuse, on dira que nous avons à faire à une procession funéraire, une cérémonie d'anti-sorcellerie, et un culte de possession. Derrière ce regroupement apparemment disparate, on trouve cependant une réalité socio-culturelle commune : tous consistent en dispositifs de médiation rituelle, en ce sens qu'il s'agit à chaque fois de l'irruption d'un acteur extérieur à l'unité sociale concernée, et de la réorganisation plus ou moins temporaire de relations entre les membres de cette unité à travers des séquences d'actions standardisées. Ces acteurs / actants (Dofotera, Razamasy Lala et son Kalanoro) sont perçus comme sources ou dépositaires d'une efficacité sacrée, *hasy*, culturellement nécessaire à l'accomplissement de l'activité des humains qui en sont ordinairement quasiment dépourvu.

Un autre caractère commun à ces rituels réside dans leur originalité par rapport à ceux auxquels on peut leur trouver ressemblance, autrement dit dans la *créativité* dont ils font preuve au sein de la culture où ils ont été produits. Cette singularité s'observe à des degrés divers selon les cas : le relais funèbre se présente comme un événement unique par rapport à la geste de Dofotera dont on pourra envisager la mise en série, et qui plus est comparé au culte de Lala, qui ne s'éloigne d'une activité assez normalisée que sur certains points. Il faut enfin souligner que ces trois phénomènes religieux sont issus de milieux sociaux modestes, ce qui m'incite finalement à proposer l'expédient sémantique *créativité rituelle populaire* afin de les qualifier.

Parmi les études consacrées à la créativité rituelle, restreinte dans l'exemple à Madagascar, trois ensembles peuvent être distingués, afin de définir plus précisément les rituels que le présent travail réunit. Plusieurs études ont été consacrées aux transformations historiques d'un rituel particulier au sein d'un espace social donné, avec des méthodes et des objectifs divers, telles que celles de Bloch (1986) pour la circoncision et Larson (2001) pour les doubles funérailles en Imerina au 19^e et 20^e siècles, Ballarin (2000) pour le culte des reliques royales au Boina du 18^e au 20^e siècle, ou Chazan-Gillig (1991) pour celle du Menabe au 20^e siècle. Les trois phénomènes présentés ici ne sont pas justiciables d'une telle analyse diachronique localisée, qui dans le meilleur des cas (Rojobe) ne pourrait excéder une

trentaine d'années. Ainsi plutôt que d'étudier « la façon dont les rituels sont affectés par les événements » (Bloch 1986 : 11), il s'agirait ici de rendre compte de la façon dont les rituels peuvent devenir des événements. Cependant, comme le formulent Bensa & Fassin (2002) « on retrouve la véritable temporalité de l'événement qu'à condition d'en parler au pluriel – la pluralité des séries où il s'inscrit, c'est-à-dire où nos disciplines l'inscrivent ».

Althabe a justement attiré l'attention sur la discontinuité de pratiques rituelles en différents endroits de la Grande Île au cours de la décennie succédant à l'indépendance. Celles-ci sont plus proches des matériaux présentés dans ces pages, à la fois parce qu'elles surgissent de l'extérieur dans un espace social, et parce qu'elles ne se situent pas au sein d'une monarchie. Son livre sur l'apparition de cultes de possession sur la côte Est (1969), *Oppression et libération dans l'imaginaire* reste une des études malgachisantes les plus connues en dehors des spécialistes (avec celle de Bloch dont il vient d'être question), probablement parce qu'il a su associer un outillage théorique et une méthode d'enquête originaux, au service d'une thèse séduisante et engagée. Dans un article postérieur en continuité directe, Althabe (1983) présente conjointement l'incursion de la possession sur la côte est (*tromba*) et dans le Sud (*doany*) ainsi que celle de funérailles royales dans le Sud-Est de Madagascar au lendemain de l'indépendance, comme moyens de « résistance villageoise à la domination étatique ». La présente étude ne pourra manquer de se positionner par rapport aux résultats bien tranchés de ces travaux, et notamment sur la question ici centrale des rapports de cultes populaires à l'État. Cette perspective conduit par ailleurs à souligner que les activités rituelles étudiées par Althabe se présentent comme des diffusions et réappropriations de pratiques préexistant dans d'autres espaces sociaux, mais non comme des innovations.

L'étude de deux des trois phénomènes ici réunis est soumise à leur caractère éphémère et mouvant. Le temps de faire une mise au point, de s'apercevoir d'un éclat : il ne reste qu'une certaine persistance. Ce sont un peu des étoiles filantes du social, des « instants fugitifs où la société prend » (Mauss). Cet aspect évanescent, malgré une certaine spectacularité, n'incite pas vraiment les témoins à s'y intéresser. Des épidémies de possession survenues en Imerina au 19^e siècle (1813, 1863, 1895) les générations futures n'auraient rien su sans le témoignage d'observateurs qui n'ont pris la plume que pour en montrer le caractère pathologique au sein d'un milieu social qu'ils auraient voulu contrôler. Et encore se trouve-t-on, dans ce cas, au cœur d'une hégémonie nationale. Comme pour les rumeurs, l'observation en est difficile, le matériau fuyant, et ces phénomènes sociaux possèdent d'ailleurs des affinités avec les récits oraux collectifs éphémères et surprenants.

Les critères de pertinence de l'anthropologie, aussi variés soient-ils à l'heure actuelle, écartent souvent ces irrégularités jugées non significatives pour la compréhension d'une société. Ce type de phénomènes est pourtant intéressant à plusieurs titres.

D'abord parce que cette irrégularité même est en un sens sujette à caution. Il paraît en effet difficile d'évaluer la fréquence de tels phénomènes, car même en bénéficiant de plus d'un siècle de constantes observations écrites, rien, justement, ne nous prouve que ce genre de propositions rituelles ne survienne pas fréquemment, sans retenir l'attention des observateurs. Le contraire est d'ailleurs beaucoup plus probable, puisque deux terrains en deux régions différentes m'ont suffi pour découvrir à chaque fois un rituel inédit qui n'avait pas fait l'objet ne serait-ce que d'une note dans une revue confidentielle³. À Madagascar, seul le Ramanenjana de 1863 a été enregistré au moins par quatre observateurs, puis étudié par une historienne (Raison-Jourde, 1976, 1991). Mais c'est justement parce que cette épidémie de possession a été suivie par l'ébranlement du pouvoir national, donc, de structures sociales importantes, que nous pouvons aujourd'hui en avoir connaissance. Sans quoi, chacun s'en serait probablement désintéressé⁴.

La catégorie analytique conçue regroupe des phénomènes à la singularité marquée, mais qui, considérés dans la longue durée comme des créations rituelles, expriment une tendance significative de la société et de la culture malgache. Dans la longue durée, ce qui semble régulier à Madagascar, c'est la créativité. Et ce quelle que soit l'échelle envisagée. De la situation géographique de cette île-continent résulte un peuplement étonnamment divers, dont on a pu identifier trois composantes principales : austronésienne, bantou et arabe, lesquelles n'ont cessé d'inter-réagir depuis plus d'un millénaire pour produire des institutions dont les chercheurs s'essayent encore à analyser les mélanges socio-culturels. Les mouvements migratoires internes poursuivent en effet les régulières arrivées ultra-marines, provoquant des échanges continuels entre différents espaces sociaux au sein d'une île au milieu physique bigarré. Se penchant sur les migrations intérieures, Deschamps (1959) notait ainsi « partout, toujours on trouve le mouvement » ; quant aux apports extérieurs, la somme à paraître de Beaujard sur l'Océan Indien va contribuer nettement à améliorer leur éclairage. En bref, à Madagascar on est face à la « culture de frange » (Ottino 1974) d'une « société créole » (Raison-Jourde 1983). Plusieurs travaux majeurs ont analysé les particularités

³ Le phénomène du Soalala est mentionné par Mangalaza (1998 : 250-1).

⁴ L'étude de Dubourdieu (1987) sur les cultes de possession dans les plaines de la basse Betsiboka et l'invention d'un « culte du miroir » par des descendants d'esclaves comme moyen d'accéder à la terre, doit être ici présentée comme une exception.

généalogiques des systèmes politiques principaux de l'île rouge ainsi que des mythes de souveraineté, dont on a pu souligner les aspects transformationnels. L'inclusion des institutions fugitives présentées ici dans le champ de recherche anthropologique ne pouvait d'ailleurs survenir qu'une fois largement menée l'étude des grands systèmes sociaux, comme cela se fait pour Madagascar depuis une trentaine d'années⁵, puisque comme on s'en apercevra, les premières émergent des seconds. Des études plus récentes ont ainsi également souligné au niveau populaire la constance d'une créativité rituelle, telles l'ouvrage collectif consacré aux *usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres* (Rakotomala *et al.* 2001) complété par celui de Blanchy *et al.* 2006 centré sur la même zone, Cole 2001 sur la côte est, et Wooley 2002 au Sud-Est.

Ce qui m'a conduit à entreprendre l'étude conjointe de ces trois phénomènes a été d'abord le constat que peu ou prou, ils relevaient d'une expérimentation religieuse, et donc sociale, dans la mesure où ils présentaient des aspects inédits par rapport à ce qui était connu, des spécialistes de la société malgache, et des participants. Ce constat allait donc *a priori* me conduire sur le terrain d'une anthropologie dynamique – aussi étais-je tombé à bonne école en réalisant cette recherche au Centre d'Études Africaines fondée par Balandier – et engager une problématique constructiviste, selon un programme qui aurait consisté à s'interroger sur les conditions d'émergence de tels phénomènes, ainsi que sur leur impact. Une étude sur la créativité rituelle populaire aurait pu également s'échafauder sur la question plus formelle des processus d'élaboration internes des dispositifs, en recourant aux paradigmes de syncrétisme, bricolage, métissage, etc. Cependant il m'a semblé plus fructueux de partir au contraire de l'originalité des phénomènes découverts pour établir un plan de recherche. Puisque la seconde donnée de départ était d'étudier de concert les trois phénomènes, il suffisait, comme on le dirait en chimie, de les faire réagir entre eux pour voir apparaître des questions qui nécessiteraient telle ou telle opération analytique.

Le rapprochement anthropologique de ces phénomènes apparus au sein d'une même totalité sociétale (nation ?) mais à des périodes et des régions différentes met d'abord en évidence une ressemblance entre les deux premiers par rapport au troisième, tenant à ce qu'ils se déplacent, traversant des ensembles distingués par les géographes et les

⁵ Pour s'en tenir aux principaux systèmes politiques centralisés : Bloch 1983 1986 1989, Larson 2001, Raison-Jourde 1991 pour les *Merina* ; Beaujard 1983 1994 pour les *Tañala* et les *Antemoro* ; Kottak 1980 pour les *Betsileo* ; Cabanes 1982 pour les *Betsimisaraka* ; Baré 1977 1981, Feeley-Harnik pour les *Sakalava Behemisatra* ; Chazan-Gillig 1991, Lombard 1988, Schlemmer 1983, pour les *Sakalava du Menabe* ; Lambek 2002 pour les *Sakalava du Boeny* ; Sharp 1999 2000 pour les *Sakalava Bemazava* ; Walsh 1999 2001, Waast 1973, Gezon 1995 2006, Berger 2006 pour les *Antakaraña*.

ethnologues, quand le culte de possession possède un fort enracinement spatial. Sur le plan temporel au contraire, les deux premières activités rituelles semblent chacune arrimées à un segment saillant de l'histoire de Madagascar, tandis que la troisième se poursuit depuis plus d'une vingtaine d'années. Ce dernier cas s'imposa donc comme le moyen de pouvoir effectuer une triangulation, qui pourrait permettre de se situer dans le champ de recherche s'ouvrant progressivement.

Ce travail comporte quatre parties dont les trois premières présentent successivement les trois phénomènes étudiés de manière purement descriptive, après une brève présentation de la région qui les a vu naître (93, 80, et 88 pages). J'ai tenu à séparer strictement les données recueillies de leur interprétation, pour des raisons à la fois épistémologiques et pratiques : il y a me, semble-t-il, un biais méthodologique à vouloir faire découvrir simultanément des faits et l'interprétation qu'on en donne, conduisant à réduire ou tordre la réalité de ceux-ci au profit de celle-là, puisqu'une théorie ne peut par définition rendre compte de toute la richesse empirique. C'est donc tous les faits enregistrés que j'ai voulu restituer dans un premier temps, par honnêteté pour le lecteur, qui sera ainsi mieux à même d'exercer sa critique, et pour lui laisser la possibilité d'analyser ces données selon son propre questionnement. Ces parties descriptives présentent successivement les acteurs des rituels puis les séquences et leurs transformations, sans rapprochement ou croisement avec d'autres faits sociaux d'aucune sorte.

La quatrième partie prend en charge l'analyse comparative des trois cas de créativité rituelle populaire présentés (189 p.). Plusieurs traitements complémentaires seront opérés successivement sur chacun des trois cas. Dans un premier temps (chapitre 1), je procéderai à la comparaison formelle des trois phénomènes – entendant par *forme* essentiellement les frontières spatiales, temporelles, et sociales de l'action. L'évolution de ces contours sera mise en évidence pour les cas concernés, et cette opération me permettra de pouvoir rapprocher plus finement les phénomènes de segments historiques correspondants. Le chapitre suivant présente donc l'ensemble de la période couverte par les trois cas : de 1972, année des débuts de Dofotera, jusqu'à 2002, celle de la procession du Razamasy, en passant par les années 1980 où Lala ouvre la voie du Rojobe, la période postcoloniale à strictement parler sera exposée sur le plan national, et, dans la mesure du possible, au niveau des régions concernées (chap. 2). Or, par opposition au troisième, les durées des deux premiers rituels coïncident chacune de manière flagrante avec des segments saillants de l'histoire nationale, qui sont aussi des moments charnières dans l'exercice du pouvoir étatique. La problématique

qui s'annonce est ainsi celle du rapport entre ces activités rituelles populaires et celles de l'État. Si comme il semble intuitivement, ce rapprochement n'est pas fortuit, cette co-occurrence constatée entre rituels populaires et politiques nationales serait-elle le signe d'une corrélation, et si oui de quel ordre ? En quoi cette relation serait-elle significative ?

Tout en cherchant à rapprocher les phénomènes de leur conjoncture historique, j'ai voulu me déprendre d'*a priori* consistant à trouver dans le global les causes du local, et du postulat de la détermination du haut par le bas, ou du centre sur les périphéries. J'ai donc adopté la méthode d'analyse en deux temps proposée par Hendelman & Lindquist (2005), qui cherchent à évaluer l'autonomie d'un rituel par rapport à son organisation socio-culturelle environnante : analyser aussi loin que possible un rituel en lui même (*in its own right*) avant de le réinsérer (*to re-embed*) dans son contexte. Aussi, après avoir étudié les rituels de l'extérieur (selon leur forme), je les analyserai de l'intérieur, essentiellement en terme de « relations » mises en oeuvre au sein de ces cadres de l'expérience (Houseman & Séveri 1994), avant de comparer celles-ci avec la « mise en forme de la coexistence humaine » (Lefort 1986) dispensée par l'État (chap. 3). Quel type de rapport peut-on alors établir – sans analyse sociologique de l'implication de l'État dans les monde vécus – entre ces deux structuration de rapports sociaux à des échelles différentes ?

Les résultats obtenus à l'issue de l'étape précédente seront ensuite comparés, ce qui, à un plus haut degré d'abstraction, mettra en évidence une structure commune à chaque couple par laquelle la concentration d'un pouvoir incommensurable est mise en relation avec la multitude sociale. En rapportant ces structures relationnelles, appelées *territoire* et *trajectoire*, au troisième cas de figure, une troisième configuration apparaît, qui sera nommée *réseau*. Ces structures idéalement bien distinctes se combinent dans les réalités sociales observées à des degrés divers (chapitre 4).

Cependant, par le rapport à ce pouvoir incommensurable selon ces trois modalités diversement imbriquées se joue fondamentalement, me semble-t-il, une identification collective, à travers un processus de subjectivation. À travers des cadres de l'expérience définis se vit le partage d'une identité en acte. Or cette recherche d'inter-subjectivité par le rituel se présente comme un dépassement des « champs de l'ancestralité » (Ottino 1998) qui reste cependant dépendante de leur logique. C'est ce travail dans le champ de la parenté que le chapitre 5 entend mettre en évidence. Dans quelle mesure les structures dégagées au chapitre précédent se combinent-elles avec celles de la parenté ?

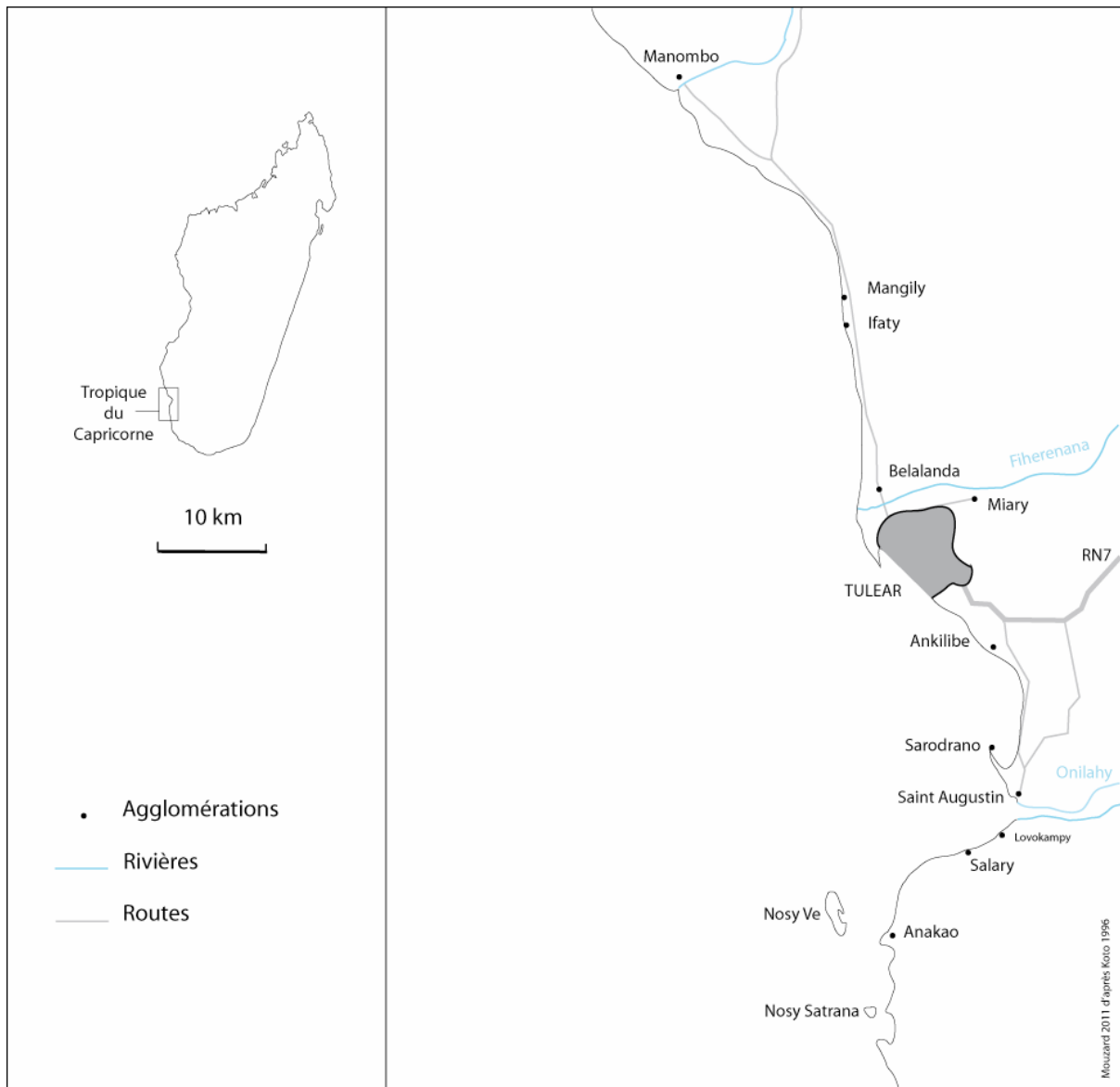
Fort des acquis formels obtenus, le dernier chapitre entend rendre compte des processus de légitimation de ces cas de « créativité rituelle », expression relativement

oxymorique. Loin de présenter ces phénomènes comme anecdotiques, rares, et de les reléguer au cabinet de curiosité, je pose au contraire comme hautement vraisemblable leur régulière production par les sociétés malgaches depuis des temps reculés. Ne se pose pas moins la question de leur légitimité, c'est-à-dire de leur acceptation populaire. Les catégories analytiques de la sociologie weberienne restent un bon début dans l'avancement de ce questionnement, à condition de les développer et de prêter attention à d'autres types de légitimité, situationnelle ou émique, tout en s'appuyant sur les résultats précédents (chapitre 6). Dans ce chapitre seront en outre analysés les patrimoines rituels et symboliques sur lesquels s'appuient les dispositifs, les liens empiriques avec leurs conjonctures, et leurs rapports concrets avec l'appareil d'État. Pourquoi ces activités rituelles représentent-elles des changements acceptables pour la plupart mais illégitimes pour d'autres ?

I
Razamasy,
le relais funèbre
de
« l'Ancêtre-Sacré »



Photo 1 Scène de prière au Razamasy, Ankoronga, 21/01/2001



Carte 2. Baie de Saint Augustin

1

Sirènes et récits

« Quand les savants iront me dire que les sirènes sont des dugongs, je leur rirai au nez, puisque c'est vrai : il y en a à tous les coins de vagues, dans toutes les cachettes de l'écume. »

Paul Nizan, *Aden Arabie*.

A. Légende urbaine d'une sirène assassinée (Tuléar, janvier 2002)

Tuléar (*Toliara*) se trouve au sud-ouest de Madagascar, à une vingtaine de kilomètres au nord du tropique du Capricorne, sur une plaine littorale sableuse et dunaire bordée au nord par le fleuve Fihereñana. Le toponyme *Toliara*, qui peut se traduire littéralement par « abrité-des-récifs » renvoie à l'importance du grand récif corallien dans l'implantation humaine, qui protège la rade des fortes houles érodant la côte. Le site devient à partir du 16^e siècle l'un des principaux points de relâche des traitants européens, avec celui tout proche de la baie de Saint Augustin. Consécutivement, la dynastie Andrevola, dont les sujets seront les Masikoro « Ceux-des-brûlis », en fait une résidence royale, d'où elle contrôle le commerce. La conquête andrevola résulte sans doute d'une querelle de succession au sein du royaume de Matacassi du Sud-Est. Un groupe aurait alors quitté la région d'Itomampy (une rivière du Sud-Est de la grande île qui prend source dans la chaîne de l'Anosy) et aurait fini par s'installer dans la région de Tuléar pour créer au 17^e la première dynastie Andrevola du Fihereñana. La supériorité militaire de ces migrants (comparable à celle de ses parents Maroserana qui se sont trouvés, à la même époque, à la tête de la dynastie sakalava du Menabe) a eu raison des autochtones, collectifs de pêcheurs épars que l'on n'appelait pas encore les Vezo. Cet ethnonyme, qui est en malgache l'impératif du verbe *pagayer*⁶, désigne de nos jours des populations littorales dont le point commun est un mode de vie résolument tourné vers la mer (Astuti 1995 ; Koechlin 1975 ; Marikandia 1987). Les Vezo ont conservé vis-à-vis de la souveraineté masikoro une certaine autonomie, dans la mesure où ces derniers avaient besoin d'eux pour surveiller le trafic des côtes. La traite s'est intensifiée tout au long du 18^e et du 19^e avant de décroître à la fin de ce siècle. Le protectorat français peina à s'imposer dans la région. Il s'appuya d'abord sur la monarchie merina, avant d'engager une

⁶ Il est aussi rapproché de Bajaun, nom de populations de marins de l'Indonésie.

attaque frontale qui devait aboutir à l'éviction des souverains masakoro. Tuléar est alors (1897) choisi comme centre du Cercle Militaire du Sud-Ouest, et comme port d'une région qu'il sera également bien difficile de mettre en valeur.

Ce port et sa ville resteront secondaires dès l'abord et jusqu'à nos jours comparés à d'autres villes portuaires telles que Tamatave ou Majunga. Cette agglomération que les géographes hésitent à qualifier de ville tant les fonctions urbaines attendues (au moins par les scientifiques⁷) y sont aujourd'hui absentes, s'est tout de même imposée comme le pôle régional du Sud-Ouest. Depuis les années 1970 ce chef-lieu de la Province éponyme attire en effet avec une intensité croissante les exodes ruraux de la partie méridionale de la grande île, aux conditions climatiques difficiles. C'est le cas des Antandroy de l'extrême sud, qui contrôlent à Tuléar le secteur du transport en pousse-pousse. Cette activité les rend particulièrement visibles, mais la majorité des migrants sont des Mahafale originaires du littoral, les Tañalàna, qui sont regroupés en une association ethnique, le *tokobetelo*, litt. « le grand trépied de la marmite ». Au début des années 1990 on a parlé de "mahafalisation" de la ville (Fauroux & Koto 1993) dont la moitié de la population se dirait mahafale. Au début des années 2000, l'association *tokobetelo* est en effet bien connue, et on entend dire qu'elle en constitue le lobby prépondérant. Les originaires des Hautes-Terres, fonctionnaires ou employés de commerce, constituent le haut d'une classe moyenne, mais depuis quelque temps un retour vers leur région d'origine est noté, consécutivement à la baisse de leur niveau de vie, voire de certaines intimidations. Les migrations tandroy et mahafale sont, elles, largement temporaires. Une rotation est installée entre la plate-forme économique que représentent l'agglomération tuléaroise et sa région méridionale. Les ruraux séjournent quelques mois ou quelques années, souvent à plusieurs reprises, avant de retourner définitivement au pays. Durant ces séjours, les allers et retours sont fréquents, motivés par le commerce ou le cérémoniel. Des camions transformés en cars, chargés au maximum, sillonnent continuellement la route nationale 10 qui plonge dans le Sud. A ce flux constant d'humains et de marchandises, on pourrait dire qu'il s'est superposé, en 2002, un flux de "sacré".

À Tuléar, au tout début de l'année 2002, une légende s'est propagée. Vite, intensément, à la manière d'une rumeur, un étrange récit collectif irrigue d'imaginaire les réseaux sociaux, gonfle les canaux de communication. Le 20 janvier : climax, on ne parle que

⁷ Voir les travaux des géographes Hoerner (1986) et Houssay-Holzschuh (1994).

de ça au grand bazar : du *Razamasy*, de l' « Ancêtre-Sacré ». Des perplexes rationalisent comme ils peuvent, mais la plupart assure et agrémente. Voici par exemple ce que raconte un homme dans la rue ce jour-là :

1. Raha io zany ty habevàtane kelikely hoe io avao, ty volone zane somary lavalava kely tàmpitse aty, migofangofa tsy manao volon'olo zane fa sahala amy le aondry. Bak'a Faradofay io.

2. Zany hoe zany le raha ty nifandehane bak'âne : nandeha zany le Vezo nanarato le nahazo raha io, ie eo ho tinombone voloso :

« Zaho hoy ka tombohinareo voloso fa andesonareo amy ty olobe àne ».

Le nanday le olo mpañarato, nandèsine le raha ine nahitake zavan'afo ie.

« Ino, hoy ie, zavan'afo belake roa ?

- Zalahy mpikètrike tòake io, hoy le mpañarato.

- Zaho hoy ie andesonareo eñy. »

3. Nandèse le mpañarato eñy ie. Avy amy le mpikètrike tòake eo.

« Raha bak'aïa koahy toy ? hoy le mpikètrike tòake .

- Raha niazonay bak'andriake eñy koahy fe tsy hainay, fa andesonareo amy to olobe raha toy, fa ka vonoenareo hoy ie.

- E ?

- E. Ka zaho hoy rahabe mpañarato iñy, hila olobe se, ingo raha io ka zaho hila olobe se. »

4. Le nandeha le mpañarato nila olo be. Le raha niteny amy mpikètrike tòake :

« Meonareo tòake aho ! hoy ie. »

Namea le mpikètrike tòake re litra raïke, nilaniny.

« Meonareo ndraïke raho ! hoy ie. »

Nameany ndraïke zany re nilaniny.

« Meonareo ndraïke raho ! hoy ie.

- Ha ! Tay koahy, hoy mpikètrike tòake ine, raha tsy haïko toy ! Raha nihitany bak'andriake eñy, loza zany ro andesine amiko atoy fa tsy vondene, rahabe roy koahy gège. »

5. Kinapon-dròze ty vangoan'amy zao anie le raha màte. Avy rahabe mpañarato rey :

« Nanao akory koahy raha toy ?

- Iha koahy olo gège, raha hitanao andriak'eñy mandoza anao eñy, tsy vonoenao eñy, fa handesonao atoy, inominy koahy ty toanay laniny.

- Tsy haïko koahy zay hoy rahabe mpañarato ine fa tsy tokone ho vinononao io fa tsy ho nameanao. »

6. Le avy zany le havany zao te bak'añe mipètrake.

« Io koahy le nareo mpañarato koahy le manòmboke amy zao, ty havelo koahy le tsy hitanareo.

- Nisy nizotso zane bak'añe, fa le olo namono ahy retoa mpikètrike toaka reto hoy, manòmboke amy zao hoy ie ndra ty doria hoy tsy velo. Fa zaho hoy zao avao : andesonareo aho hoy fa misy tanindrazako ty Ankilibe añe. Hilevina añe, fa zao hoy ie isaky fokontany, olo telo hoy ie mitarazo ahy, mipoly koa reñy de misolo amy ty fokontany koa hoy reñy, le manao hoy zay manao hoy zay avao hoy le raha. Zay mila havelo hoy ie niandoa rakitse mitsapa ahy tana an-kavana. »

Zay zany ty farane fahatratrarako aze amy le tantara.

[L₁] Du Razamasy venant de Fort-Dauphin, par un homme filmé par la télévision locale, à Ankoronga, le 20 janvier 2002.

1. Cet être est de petite corpulence, comme ça seulement. Ses cheveux semblent un peu long, allant jusque là. Ses cheveux ne ressemblent pas aux cheveux ordinaires, mais ondulent comme les poils d'un mouton. Il vient de Fort-Dauphin.

2. L'histoire de là-bas est comme ceci : Des Vezo⁸ sont partis pêcher et ils ont pris cet être là. Ils étaient sur le point de lui asséner des coups de harpon quand il dit :

« Moi, ne m'assenez pas des coups de harpons, mais plutôt amenez moi aux notables ».

Alors les pêcheurs l'ont emmenée, ils ont emmené cette chose, qui a vu la lumière d'un feu.

« Quel est ce feu qui éclaire, et qui donne ces flammes là-bas ? demanda-t-elle.

- Ce sont des gars qui préparent du rhum, répondit un pêcheur.

- Amenez-moi là-bas, dit-elle. »

3. Et les pêcheurs l'y amenèrent. Elle arriva auprès des fabricants de rhum.

« D'où vient cette chose mon vieux ? demande un distillateur.

- C'est une chose que nous avons pris en mer, ça les gars. Mais nous ne savons pas ce que c'est... Elle nous a dit : « Emmenez moi auprès des notables et ne me tuez pas ».

- Ah bon ?

- Oui.

- Moi, dit un pêcheur, d'abord je vais chercher les notables. Voici cet être [je vous le laisse], mais moi je vais d'abord chercher les notables. »

4. Alors les pêcheurs sont partis chercher les notables. La "chose" s'est alors adressée aux fabricants de rhum :

« Donnez-moi du rhum ! demande-t-elle. »

Les distillateurs lui donnent un litre, qu'elle termine.

« Donnez-moi en un autre ! demanda-t-elle. »

On lui donne donc un nouveau litre, et elle le termine.

« Donnez-moi en encore ! redemande-t-elle.

- Ah ! Mince mon vieux, s'exclame le distillateur, ça me dépasse ! Ils ont trouvé une chose là-bas dans la mer, une chose terrible qu'il m'amène à moi plutôt que de la tuer ! Ce bonhomme, les gars, est un imbécile. »

5. Et il lui ont asséné des coups avec une bûche, et la chose est morte. De retour les pêcheurs demandent :

« Qu'est-ce qui est arrivé à cette chose les gars ?

- Toi mon vieux tu es imbécile ! Tu trouves en mer ce porte malheur, et tu ne le tues pas, mais tu l'emènes ici ! Elle a bu, mon vieux, et quasiment terminé tout notre rhum !

- Ça je ne veux pas le savoir ! a dit le pêcheur, Mais vous n'auriez pas dû lui donner ! Et ne pas la tuer ! »

6. Alors les parents [de la chose] sont venus et se sont assis [et dirent :]

« Vous les gars, vous les pêcheurs, à partir de maintenant, la prospérité les gars, vous ne la trouverez jamais.

- Il y a des gens qui sont venus de là-bas, quant à ces gens qui m'ont tué, dit [le Razamasy], ces préparateurs de rhum, à compter de maintenant dit-elle, même leurs arrière-arrières petits enfants seront maudits⁹. Mais moi, en ce qui me concerne dit-elle, voici ce que je dis : vous

⁸ L'ethnonyme Vezo se rencontre presque exclusivement dans le Sud-Ouest de Madagascar. Comme l'a souligné Astuti (1995), cette identité est plus performative qu'ethnique, elle est moins déterminée par une ascendance que par une activité halieutique. L'emploi du terme pour désigner des pêcheurs du Sud-Est en est ici la preuve.

⁹ Litt. « n'auront pas de vie »

m'emmenez à Ankilibe, parce qu'il y a la terre de mes ancêtres là-bas. Je serais enterrée là-bas, et de chaque village trois hommes me porteront sur les épaules, quand trois repartent, trois autres prennent le relais. Et ainsi de suite, dit la chose. Ceux qui désirent la prospérité, dit elle, qu'ils fassent des offrandes et posent la main droite sur moi. »

Voilà tout ce que je sais de cette histoire.

Le terme *raha* est équivoque. Je l'ai traduit tantôt par "chose" entre guillemets tantôt par "être", car au-delà de l'indétermination, il peut aussi désigner des êtres inconnus. Ainsi dans le cadre des cultes de possession, on traduit le plus souvent par "esprit", dans l'expression *ataon-draha*, « possédé par un esprit ». Mais aussi, plus généralement, le terme renvoie à une divinité dont on ne connaît pas exactement la nature, comme dans la locution *tahian-draha*, « protégé par une divinité »¹⁰. Si il n'apparaît pas dans ce récit – probablement dans un souci de distanciation lié au fait que le locuteur soit filmé par la télévision locale (*Soa Talily*, "La Belle Histoire") – un terme un peu plus précis était utilisé couramment pour désigner l' "être" : *razamasy*. La traduction française donne "ancêtre-sacré". L'adjectif *masy* dérive du radical *hasy*, *hasina* en malgache officiel, que le R. P. Webber (1853 : 267) traduit dans un dictionnaire inégalé par : « vertu intrinsèque ou surnaturelle qui rend une chose bonne et efficace dans son genre ». Cette notion, essentielle dans la pensée malgache, se trouve au coeur d'une conception de l'organisation du monde. Plusieurs auteurs se sont essayés à en saisir les subtilités¹¹, et ce problème s'imposera à son tour dans cette étude. Les termes *raza* et *masy* sont très courants, mais leur association l'est un peu moins¹². *Razamasy* est presque un pléonasme, puisque les ancêtres par excellence détiennent et dispensent le *hasy*. La locution manifeste une emphase, elle accentue le caractère et l'intensité sacrée de l'ancêtre. Dans « l'histoire de Ranoro en Antairoka », écrite par des traditionnistes du Vakinankaratra à la fin du 19^e siècle sur la demande du pasteur norvégien L. Vig, Ranoro est, après son départ sous l'eau, « une femme devenue déesse¹³ », que dès lors on nomme *Ranoromasina*. Il est intéressant pour la suite de cette étude de noter au passage que dans le texte, Ranoro est nommée Ranoromasina, après que le traditionniste ait décrit le rituel de la circoncision, dont une étape consiste à effectuer en son nom le *tsitsi-mahery*, ou *tsitsika mahery*, « l'invocation de force », au cours duquel les priants répètent la formule *Ranoro*

¹⁰ Ou encore : *mba halan-draha ho maty i !*, « il y a donc une divinité qui ne veut pas qu'il meure / un dieu qui le protège de la mort ! », phrase pour s'étonner de ce que quelqu'un ait échappé à un danger qui semblait inévitable (Gueunier : à paraître).

¹¹ En particulier Délivré (1974), puis Bloch (1983) à partir de l'Imerina, Middleton (1988) en Androy.

¹² Le patronyme *Razanamasy* se rencontre dans les Hautes-Terres, c'est par exemple celui du premier ministre de 1990 à 1993.

¹³ *Olona tonga Andriamanitra*, (Domenichini 1985 : 430, § 34).

masina. Pour en revenir au *Razamasy* de 2002 et continuer à éclairer cette locution, notons que par ailleurs le terme *masina*, dans les Hautes-Terres, désigne la dépouille mortelle du roi.

Or la nature particulière de l'ancêtre en question était bien connue. Au point que dans l'occurrence de la rumeur traduite ci-dessus, une description suffise. Cet être de petite taille, aux cheveux longs, pêché dans la mer, est évidemment une sirène.

B. Une étrange et commune figure

Il n'est pas de région à Madagascar, où l'on ne puisse rencontrer de femmes vivant dans l'eau, c'est-à-dire pas de gens qui n'en aient entendu parler, voire de personnes qui pourrions aisément vous conduire à quelqu'un en ayant déjà vu. Au cours de séjours dans le Sud, de Fort-Dauphin à Tuléar, sur la côte Ouest, à Morondava, à Mahajanga, sur la côte est, de Tamatave à Sambava, et dans les Hautes-Terres, dans l'Imerina et dans le Vakinankaratra, j'ai pu le constater. Dans la littérature malgache et malgachisante également, il y en a bien « dans toutes les cachettes de l'écume », des ruisseaux, et des lacs. Aussi loin que l'on puisse remonter dans l'imaginaire irriguant la grande île, on y rencontre des femmes aquatiques. Les premiers migrants austronésiens, en tout cas les Zafiraminia venus du nord de Sumatra vers les 13^e-14^e siècles pour s'établir au Sud-Est de Madagascar, ainsi que les ancêtres des Merina probablement à la même période¹⁴, ne se délestent pas d'une mythologie indonésienne incluant des femmes de l'eau. Cette figure mythique est ainsi à considérer aux côtés de Princesses Vertes, Princesses du Ciel, et autres Filles de Dieu, qui toutes s'unissent à des humains à la condition d'un interdit, dont la transgression révélerait leur origine extra-humaine. Ces Mélusines malgaches ont attiré l'attention d'Ottino (de 1978 à 1986), qui y a décelé un élément central des mythologies malgaches des royautes du Sud-Est et de l'Imerina, fondées sur le concept de la prééminence mystique d'un souverain universel. Mais la portée culturelle de cet imaginaire politique s'étend en fait à toute la grande île. Les Zafiraminia en effet, qui dominent un temps toute la côte orientale, sont largement à l'origine des autres dynasties malgaches du sud, et de l'ouest, elles-mêmes à l'origine des dynasties du Nord. C'est tout le mérite de l'ethnologie malgachisante post-coloniale, que d'avoir su dévoiler l'unité culturelle de Madagascar derrière des variations régionales auparavant essentialisées. Des études centrées sur la mythologie (Ottino 1986, Beaujard 1991), et la parenté (notamment Baré 1973, Ottino 1998) ont su dépasser le cadre de l'analyse structurale, qui avait eu le mérite de provoquer la rupture avec celui des monographies de la période

¹⁴ Cf Ottino 1983 : 72, et surtout Beaujard 2005.b pour les travaux les plus récents sur ces migrations.

coloniale, pour relier ces domaines hautement formalisés avec des données historiques portant sur l'organisation politique, rituelle, et économique¹⁵. Dans le « thème fugué » (Baré 1973 : 44) des mythes de souveraineté malgaches, l'ondine joue son rôle. Elle le tient de la culture indonésienne, mais aussi indienne, arabe, et swahili. Cette fille de Dieu – qu'elle soit céleste ou aquatique, les deux éléments étant parfois équivalents – est capturée par un homme qui en fera son épouse, en même temps que la source d'une puissance surhumaine. Ce *hasina* ainsi capté lui permettra en effet de devenir le premier d'une lignée de souverains universels : les *Andriambahoaka*. La capture d'une femme ambivalente est un motif connu sur tout le continent eurasiatique, mais son association avec celui du vol du riz par la fille de Dieu semble strictement indonésienne. La fertilité de cette figure apparaît ainsi. Fertilité agricole, mais aussi procréatrice. Dans la mythologie héritée du royaume Tañala, issue indirectement des Zafiraminia, mais aussi d'autres groupes du Sud-Est, Beaujard (1991) a mis à son tour en évidence trois sortes de « Belles aux longs cheveux » : les Princesses du Ciel, les Princesses des Eaux, et les Belles de la Forêt apportent respectivement à l'humanité le riz, le boeuf, et les remèdes. Elles émanent chacune d'une portion du cosmos, ciel, eau et terre, cette tripartition étant subsumée en une bipartition élémentaire entre monde supérieur (ciel) et monde inférieur (eau et terre). À cet égard, la femme de l'eau peut se trouver, selon les contextes, plus proche du ciel ou de la terre. Elle est à l'origine de dynasties dans tout Madagascar, mais aussi pourvoyeuse de remèdes, et dans ce dernier cas, plutôt considérée comme un "esprit de la vie", selon l'expression de Faublée (1954). Son ambivalence cosmique est ainsi redoublée par une ambivalence ontologique, qui confère à la figure de la femme aquatique une grande plasticité, et des fonctions aussi bien politiques que “thérapeutiques” au sens large. Ce sont peut-être ces caractéristiques qui lui ont assuré une si belle carrière dans l'imaginaire de la grande île, où il semble qu'aujourd'hui elle ait globalement détrôné les autres Belles aux longs cheveux. Mais on ne saurait ramener l'ensemble des filles-des-eaux malgaches à la matrice du cycle des *Andriambahoaka*. Ce personnage est de toutes façons assez universel pour se passer de cette ascendance, et il paraît bien vraisemblable que sa présence à Madagascar soit antérieure à celle des épouses des souverains.

Dans la culture populaire, et non pas seulement dans la « littérature de cour » – mais il faudrait s'interroger, à la suite de Raison-Jourde (1983 : 33-5) sur les rapports entre les

¹⁵ A cet égard, l'ouvrage collectif dirigé par Raison-Jourde (1983) portant sur *l'histoire royale et ses résurgences contemporaines* pose un jalon important de la recherche malgachisante.

deux – on rencontre un peu partout le conte type de l'union d'un pêcheur avec une sirène. La littérature envoie périodiquement des nouvelles de sirènes malgaches en re-collectant ce récit oral collectif. G. Ferrand le couche par écrit dès 1893 après l'avoir entendu de bouche betsimisaraka, puis Renel à Tananarive d'un merina marié à une originaire de la côte est, Dandouau plus tard de Tsimihety d'Analava, Faublée chez les Bara dans les années 40, J. de Longchamps à Diégo-Suarez la décennie suivante, Schrive à Maroantsetra, Velonandro chez des Masikoro d'Ankilifolo à la fin des années 1970, et moi-même à Tuléar au début des années 2000¹⁶.

Ce même récit oral collectif est présenté comme un mythe fondateur également un peu partout dans la grande île, surtout à proximité de la mer ou d'un lac, mais pas exclusivement. Le mythe court ainsi sur tout le 20^e siècle, et vraisemblablement depuis plus longtemps, aux alentours de Tuléar, où l'on retrouve *ampelamanañisa* dès 1907¹⁷, date à laquelle Birkeli publie un mythe dans lequel la « femme aux ouïes » laisse derrière elle « une race noire et très grande ». Les Anjoaty du Nord-Est, dont il sera question, plus loin (Deschamps 1960 : 48), mais aussi certains clans nobles betsileo (Dubois 1935) se réclament d'une ancêtre aquatique. Dans les *Contes et légendes du Sud-ouest de Madagascar*, Decary donne l'origine du clan des *Anjeka Tandroy* (d'origine Sakalava) par un mythe dont la structure correspond exactement à celle du conte. De même, Deschamps (1938) a-t-il publié le mythe de *Rakembarano*, l'ancêtre des *Antemasianaka Antesaka*. Plus tard Faublée (1947) constate dans les *Récits bara* « la croyance aux naïades est répandue dans tout Madagascar, on peut citer des personnes connues comme fils ou fille de naïades », avant de donner une version brève d'un récit de même structure, et précise que « ce n'est pas un récit amusant, un conte profane, mais une partie du tatara-raza, des traditions familiales de la très importante famille *Šihanaki* qui porte le même nom que le grand lac du centre de Madagascar ». Les Tañala Lohasaha confient à Beaujard (1991), et les Sakoambe du Menabe à Goedefroit (1998) qu'ils descendent d'une sirène par un récit de même trame. En 1988, Gueunier note le mythe d'origine des Ranginalo de Majunga : les deux sous clans *Antivinanibe* (“Ceux de la grande embouchure”), qui sont *zanakan'ny lahy* (“descendants du garçon”), et *Antivinanikely* (“Ceux de la petite embouchure”), qui sont *zanakan'ny vavy* (“descendants de la fille”), descendent tous d'une *zazavavin-drano*, une “fille-des-eaux”, qui apporta la prospérité à son mari pêcheur. L'ascendance fondatrice d'une sirène a également été enregistrée par

¹⁶ Ferrand 1893 : 91-2 ; Renel 1910, t. 2 : 187-90 ; Dandouau 1934 : 57-60 ; Faublée 1947 : 93-5 ; J. de Longchamps 1955 : 49-56 ; Ramamonjisoa *et al.* 1982 ; Mouzard 2007 : 199-205.

¹⁷ Birkeli en recueille en 1907, moi-même en 2002.

Rakotoarisoa au village d'Andramaka dans l'Anosy, et par moi-même d'un vezo Sarà de Lovokampy (Sud de Tuléar ; voir plus loin). Paulhan rencontre une fille d'ondine dans le Tananarive du début du siècle¹⁸. Ce recensement n'a évidemment rien d'exhaustif, il met simplement en évidence un trait de l'unité culturelle malgache. Un peu partout sur l'île, il suffit de chercher des descendants de sirènes pour en trouver. Toute une tradition est à disposition. Ainsi les Anjeka, qui sont d'origine sakalava, se sont divisés en deux groupes, dont l'un a pris le nom d'Anjeka Atsimo (Sud), et a fondé trois villages littoraux au Sud-Ouest d'Ambovombe, avant de s'attribuer une origine sirénienne (Decary 1964 : 19-20). Au total, des descendants de sirènes se rencontrent en Imerina, Betsileo, Ibara, Boeny, Menabe, pays vezo, Androy, Anosy, Ikongo, Nord-Est...

Cette femme de petite taille et de grande beauté possède une belle et longue chevelure de couleur *mena*, terme qui recouvre un large spectre de couleur : tous les rouges, les marrons, et spécifiquement pour les cheveux, la teinte blonde. L'ondine est toujours blanche (*fotsy*) ou du moins claire (*mazava*) de peau. La queue de poisson, qui apparaît surtout dans les représentations picturales, semble une importation assez récente, puisque dans les récits, la sirène peut avoir « des cheveux longs jusqu'aux *pièdes* », et circule dans le village sans que l'on puisse *de visu* soupçonner son origine marine. Le dessinateur Razafintsalama la représente comme les autres femmes (Ramamonjisoa *et al.* 1982 : 105), et sur la couverture du roman d'Andriamalala (1999), la *zazavavindrano*, litt. “jeune-femme-de-l'eau” du titre est représentée de dos, nue, ses cheveux longs descendant jusqu'aux genoux. De même, dans deux films malgaches, éloignés de huit décennies, et tout deux centrés autour d'une fille des eaux, aucune caractéristique physique ne peut éveiller le soupçon si ce n'est une grande beauté et de très longs cheveux¹⁹. Néanmoins, lorsqu'elle se détache du récit, la sirène est représentée dans de récentes peintures murales avec une longue queue de poisson, exactement comme dans la majeure partie de l'Afrique contemporaine (Drewal 2009), et en Europe depuis le Moyen-âge.

¹⁸ Faublée 1947 : 93-8 ; Deschamps 1938 : 113-29 ; Defoort 1913 : 204 et Decary 1964 : 19-20 ; Goederoit 1998 ; Beaujard 1991 : 456 ; Rakotoarisoa 1998 : 81 ; Gueunier : communication personnelle ; Paulhan [1920] 2007 : 11.

¹⁹ AKOMBA Mazoto : 2002 . *Mystery Mbinina*. Antananarivo : Light Production / Kambana product, couleur. POIRIER Léon : 1924. *Andantino : Zazavavindrano, ou l'amour malgache*. 12'20, noir et blanc.

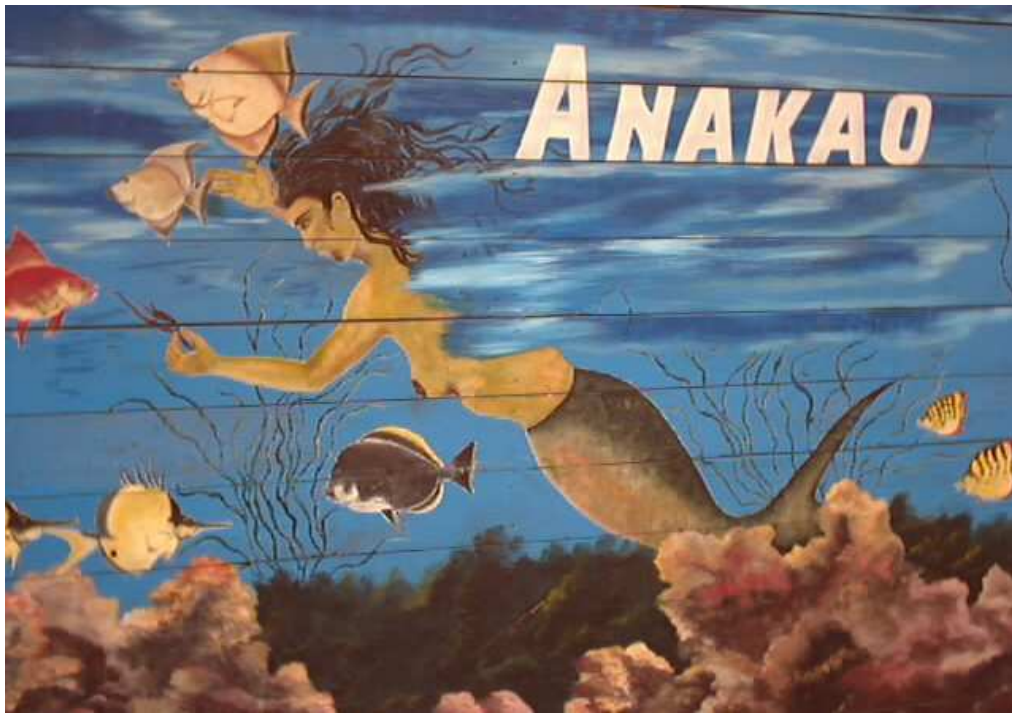


Photo 2. Peinture de sirène sur la devanture d'un bureau de vente de traversée Tuléar-Anakao en hors-bord, Tuléar. Cliché T. Mouzard, 2002.

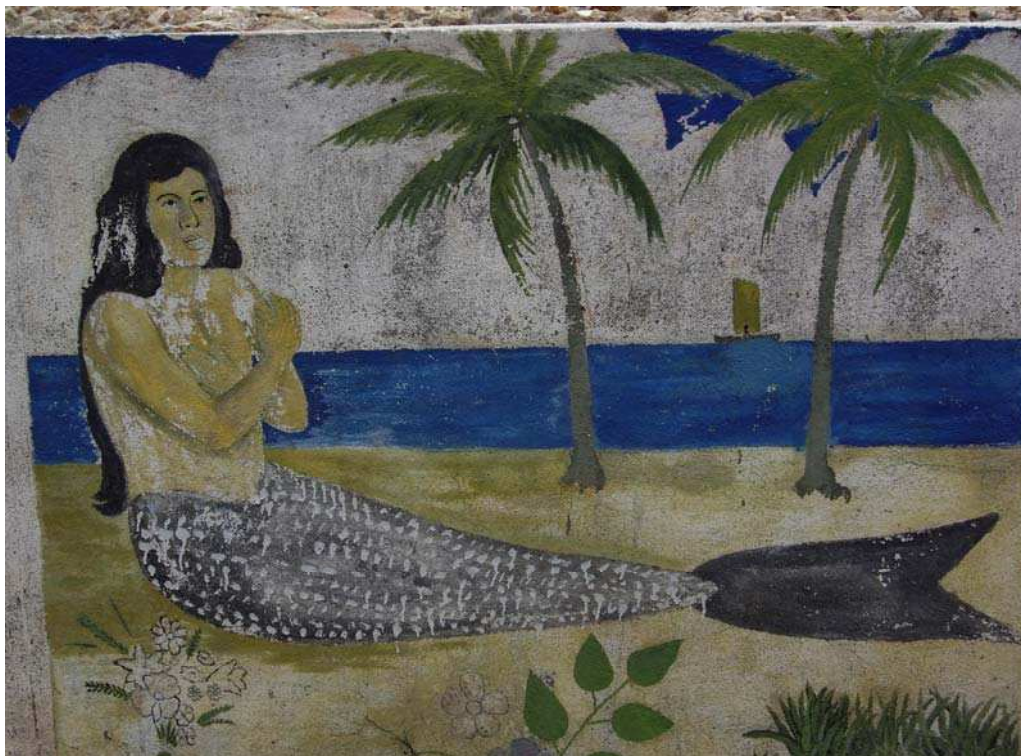


Photo 3. Peinture de sirène sur un tombeau, Vinany (Sud-Ouest de Madagascar). Cliché B. Terramorsi 2006.

Le terme du dialecte officiel *zazavavindrano*, « jeune-femme-de-l'eau », est le plus courant dans l'ensemble de la grande île, et s'emploie aussi bien à propos des sirènes (eau salée) que pour des ondines (eau douce). En Androy on trouve aussi *Olondrano*, la "personne-de-l'eau" (Decary 1964 : 20), ou *Ampelanosindrano*. *Andriambavirano* est en Imerina et en pays tanala le nom des « princesses des eaux » (Callet 1908 ; Beaujard 1991)...

C. La « femme-avec-des-ouïes » dans la région de Tuléar

Dans la région du Sud-Ouest, en dialecte vezo en particulier, on la nomme *ampelamañanisa*, la "femme-avec-des-ouïes". Elle posséderait en effet des ouïes dans le cou semblables à celles du requin, trait remarquable dans la galerie des femmes aquatiques. Mais le mot *isa* peut aussi signifier "écailles". Dans un premier temps de mon terrain de 2002, intrigué par la légende de la sirène assassinée, j'ai cherché à situer la figure de la sirène dans l'imaginaire local. Très vite j'entendis de bouches différentes un même conte. Comme dans la légende la sirène affirmait avoir des parents à Ankilibe, je cherchai également ce qu'il convient d'appeler des mythes fondateurs, c'est-à-dire des récits oraux collectifs dont le contenu est considéré comme un passé réel. Il existe d'ailleurs localement deux termes, *tapasiry*, et *talily*, qui recouvrent assez adéquatement les catégories analytiques de conte et de mythe, dans le sens où les premiers sont qualifiés de mensonges (*vandy*), comme le marque la formule de fin « *Tsy zaho lahy ñy mavandy fa olony taloha* », « Ce n'est pas moi qui ment, mais les gens d'autrefois », tandis que les seconds relatent l'origine et l'histoire du groupe. En questionnant sur l'existence des sirènes, je n'ai pas recueilli que des mythes. A plusieurs reprises, des hommes d'une cinquantaine d'années m'ont ainsi raconté leur rencontre avec une sirène. Or cette relation, bien que plus courte, se présentait également à chaque fois sous la même structure. Je découvrais un autre type de récit oral collectif, que l'on peut qualifier d'anecdote. La collecte de ce type de récit a quelque chose d'à la fois émerveillant et déconcertant. Cette fois les interlocuteurs ne rapportent pas des croyances représentationnelles, mais factuelles, c'est-à-dire qu'ils ne semblent pas « avoir conscience d'accepter une certaine représentation » (Sperber 1982) ; ils rapportent des faits vécus personnellement : la rencontre avec une sirène. Enfin, j'enregistrais des récits également perçus comme non fictifs, présentant d'assez importantes variations : des légendes.

a. Le conte d'*Ampelamañanisa*

Dans un premier temps, nous nous sommes adressés, Félix Levy Tsiatsike et moi-même, à des conteurs d'horizons différents. Autour du bâtiment de la radio de Tuléar *Soa*

Talily nous avons d'abord rencontré des personnes venues pour conter à l'antenne (moyennant une petite rétribution). Puis nous nous sommes rendus dans les quartiers périphériques de la ville à fort peuplement vezo (*Mahavatse I et II, Ankalika, Ambondrolava*) pour recueillir d'autres contes sur la sirène, cherchant à en tester la stabilité collective. Huit contes plus tard²⁰ la structure suivante se dégageait, constituée de sept invariants :

- 1/ Rencontre en mer d'un pêcheur et d'une belle sirène, qu'il prend dans son filet
- 2/ L'homme demande la femme aquatique en mariage, acceptée à la condition d'un interdit (portant sur une partie du corps de la sirène, ses ouïes le plus souvent, mot dont il ne faut pas prononcer le nom et parfois sur une chose qu'il ne faut pas voir)
- 3/ Retour au village avec beaucoup de poissons
- 4/ Mariage et enfantement (enfants avec ouïes ou non)
- 5/ Transgression de l'interdit par la mère du pêcheur
- 6/ Départ de la sirène, recommandations sur les soins particuliers à apporter aux enfants, et sur leurs funérailles (inhumation sur la plage ou déposés en mer)
- 7/ Retour des enfants en mer avec leur mère, et dans certains contes : d'autres enfants restent à terre avec leur père.

La structure type telle qu'indexée dans le *Malagasy Tale Index* de Haring, se dégageait à nouveau. Dans cette oeuvre taxinomique recensant des contes sur la période 1655-1976, celui d'*Ampelamananisa* correspond au type qui relève de la classe morphologique 3.1. *Cyclical, negative to negative*, et plus particulièrement 3.1.2.1. *Man marries water-spirit, violates taboo, loses all*.²¹ Haring met à jours le schéma narratif suivant :

- 1/ Manque : un pauvre homme ne vit que de poissons
- 2/ Contrat, interdiction : une belle ondine/sirène accepte de se marier avec lui à la condition qu'il ne révèle pas son origine / prononce le mot ouïes ou sel, ou regarde sous ses bras ou sa nudité. Ils se marient et ont des enfants.
- 3/ Violation : le mari transgresse le tabou.

²⁰ Une neuvième occurrence recueillie en 2006 a été publiée en 2007 (Mouzard 2007).

²¹ A l'échelle internationale, le conte-type dont il se rapproche le plus se trouve sous le numéro 400 chez Aarne-Thompson : *The man on a quest for his lost wife* (1/ *The Hero*; 2/ *The enchanted princess*; 3/ *His visit home*; 4/ *Loss of the wife*; 5/ *The search*; 6/ *The recovery*). Dans tout les cas l'homme perd sa femme surnaturelle à cause de la transgression d'un tabou (motif de l'interdiction mélusine), la différence tenant à ce que la quête du mari est absente du conte malgache de la sirène ou ondine. On retrouve toutefois ce motif de la quête de la femme perdue (ou de la princesse du ciel) dans d'autres contes de Madagascar, où celle-ci n'est pas d'origine surnaturelle (cf. Haring, 4.400).

4/ Puntion : elle retourne immédiatement dans son autre monde et prend certains des enfants

5/ Conséquence amélioratrice : les enfants qui sont restés forment avec leur père une lignée particulière.

On voit qu'en présence du cinquième motif, qui n'est pas systématique, le cycle est rompu au profit de l'oscillation négatif-positif-négatif-positif. Cette structure est alors superposable à celle mise à jour à partir des huit récits recueillis dans la région de Tuléar.

b. Mythe fondateur au sud du Fihereña

Quand il se termine par l'émergence d'une nouvelle lignée, le schéma narratif de ce conte est celui des mythes fondateurs recensés dans quasiment toutes les régions de Madagascar, dont le sud du Fihereña. En se basant sur l'étude de 33 lignages vezo de la région du Fihereña, Marikandia va jusqu'à avancer dans sa thèse d'histoire de 1987 que « le mythe d'Ampelamananisa est devenu l'axe central autour duquel gravite une évolution idéologique et culturelle qui semble donner naissance à un ethnisme vezo »²². Il illustre son affirmation par deux récits très brefs, dont l'un, conté par un Vezo Sarà d'Anakao correspond exactement au conte d'*Ampelamananisa*. Le terrain de R. Astuti, qui publie depuis 1994 sur *the Vezo of Madagascar*, se situe plus de 500 km plus au nord (Betania, village péri-urbain de Morondava, et Belo-sur-Mer). *Ampelamananisa* n'est cité qu'une fois dans son ouvrage principal (1995), et à titre anecdotique, comme une créature de la mer parmi d'autres. Dans le cadre de la présente étude, j'ai voulu tenter de resituer le personnage mythique de la femme aux ouïes dans la généalogie des Vezo de la région Sud de Tuléar, qui comprend le village d'Ankilibe, où a désiré être enterré le *Razamasy*. A Tuléar, où nous sommes allés nous entretenir avec des Vezo parmi les plus âgés et appartenant à différents clans, aucun clan n'a reconnu descendre d'une sirène, mais la plupart ont attribué aux seuls Vezo Sarà cette généalogie particulière. Ces enquêtes apportent donc déjà une précision par rapport à l'affirmation de Marikandia (dont le terrain porta essentiellement sur le village de Sarodrano). Parmi les Vezo, seuls les Sarà sont désignés comme ayant une sirène pour ancêtre. Mais les Sarà reconnaissent-ils eux-mêmes cette généalogie?

Nous sommes d'abord allés voir un vieux Sarà du quartier de *Tsimenatse* réputé pour bien connaître les traditions (l'homme demande d'ailleurs aux ethnologues un contre-don en

²² Propos maintenu dans un article de 2001 : « *the myth of Ampelamananisa goes beyond the stage of simple remembrance to become part of their identity: from children to old men, [l'homme Vezo] wants to be a descendant of Ampelamananisa.* » (2001 : 162)

espèces au moins à la hauteur de ses informations). Cet homme Sarà originaire d'Anakao nous a conté l'histoire de son clan.

[M₁] Origine des Sarà, par un Sarà originaire d'Anakao habitant de Tuléar, 2 mars 2002

L'ancêtre fondateur en est *Sahara*, un homme qui n'est pas malgache mais venu d'Afrique. Sans famille, Sahara vit à Anakatafa au sud d'Anakao entouré d'esprits invisibles dont on n'entend que les voix et qui sont comme ses parents (les *Kokolampo* sont comme sa mère sur terre, et les *Tambahoake* comme son père sur la mer). Les *Tambahoake*, que l'on appelle *Vorombe* quand ils sont en mer, apprennent à pêcher à Sahara, car ils jugent que cet homme n'est pas fait pour l'agriculture. Voilà pourquoi les Sarà ne se séparent jamais des Vorombe. Ensuite, les *kokolampo* détournent deux princesses mahafale de leur route pour les amener jusqu'à Sahara qui vit trop seul. Elles deviennent alors ses épouses, avec le consentement de leur père le Roi de Betioky²³. Ce Roi donne à Sahara son *raza*, le nom de son lignage : comme il vit près de la mer, on l'appellera *Saràna* (endroit de la plage où l'on accoste les pirogues). Mais celui-ci refuse, car le *Saràna* est aussi l'endroit où l'on jette les ordures. Il annonce alors que lui et les siens s'appelleront simplement les *Sarà*. Ses femmes, les filles du Roi, s'appellent *Renimitiriantane* (Celle-qui-croît-de-la-Terre) et *Kafotine* (La Blanche). La Blanche, la cadette, donne à Sahara deux fils : *Ndriandalava* et *Ndriamanamana*. Le Roi, qui ne sait pas bien d'où vient son gendre et par conséquent n'a pas vraiment confiance en lui, garde les deux fils à Betioky. Mais les Kokolampy rassurent Sahara : un jour viendra où ils reviendront à la suite d'une dispute avec leur oncle maternel. C'est bien ce qui se produit quelques années plus tard avec le cadet *Ndriamanamana* dont on trouve aujourd'hui les descendants à Anantsoño (Saint Augustin), tandis que l'aîné *Ndriandalava* reste à Betioky où il prend femme. Pendant ce temps, Sahara qui se prénomme désormais *Sanatria*²⁴ a eu trois filles de Celle-qui-croît-de-la-Terre. L'une de ses filles épousera et enfantera avec un *Antesaka* errant et engendrera le lignage *Tsivoke*, ce sont ses enfants qui ont essaimé jusqu'à Anantsono, Volokampy, Anakao et jusqu'à Ambohibila à Androka (trois générations après, ce motif se reproduit avec un *Tanosy ombiasa** mais sans création de lignage). Voici un extrait de l'entretien qui a suivi le récit que nous venons de résumer :

Enquêteur : « Les Sarà sont ils descendants d'Ampelamananisa ? »

²³ *Betioky* : ville aujourd'hui importante de la plaine mahafaly après la sous-préfecture Ampanihy, cf. Carte 1.

²⁴ *Sanatria* , "A Dieu ne plaise", formule utilisée notamment par les devins-guérisseurs.

Rafidy : « *Bibiandro* ? Non. Nous, nous vivons de la mer et on pense que nous descendons de Bibiandro mais c'est non, nous ne sommes pas des descendants de sirène (...) La raison pour laquelle nous sommes [considérés comme] des descendants de sirènes est que nous ne vivons pas de la terre mais de la mer ».

Le personnage de *Bibiandrano* (litt. : « la bête de l'eau ») est le plus souvent absent des mythes Sarà, mais est une figure mythique bien connue des Vezo, notamment à Sarodrano. *Bibiandrano* (appelé aussi *Bibiandro* : « né sous le signe de la bête » ; litt. « bête du jour ») est le fils d'Ampelamananisa (cf. Marikandia 1987, et plus loin dans ce chapitre).

Pour cet homme d'un lignage Sarà d'Anakao venu habiter à Tuléar, nul Vezo n'est donc descendant de sirène. Selon lui, ce sont les autres qui attribuent aux Vezo cette parenté fictive. Au cours de nos entretiens à Tuléar (à Tsimenatse, à Mahavatse I & II, à Ankalika, à Ambondrolava), plusieurs Vezo Sarà nous ont tenu ce discours. Mais il restait à continuer l'enquête en dehors de la ville, sur le littoral sud.

[M₂] *Origine des Sarà, par un Sarà d'Anakao, mars 2002*

Nous nous sommes d'abord rendus au village d'Anakao pour voir si la famille de Rafidy tenait le même discours rationalisant que le sien. À Anakao, le lignage fondateur et dominant est celui des Tsivoke, mais des représentants du lignage Sarà y occupent une place importante. Lorsque nous arrivons, les Sarà sont en train d'organiser la *fisa bevata*, la grande fête annuelle des esprits *vorombe* (« grands-oiseaux »). Aussi le cadet du *hazomanga*, « chef de lignage » Sarà, ne peut nous accorder qu'un entretien relativement bref qui écourte le mythe. Mais nous repartons avec l'information à nos yeux essentielle : le chef de lignage Sarà d'Anakao reconnaît Ampelamananisa comme ancêtre fondateur. Il y a bien longtemps, un homme a épousé une sirène qui lui a donné deux fils. Le premier de ces fils a eu un garçon et une fille qui sont repartis en mer avec leur grand-mère. Le deuxième a eu quatre enfants. Deux sont nés avec des ouïes, deux autres sans. Ceux qui n'avaient pas d'ouïes sont les ancêtres des Sarà.

Pressé par de nombreuses responsabilités, le chef de lignage prend soin de nous recommander la personne de son cousin afin de compléter ses dires. Ce dernier n'est pas en possession d'un mythe fondateur, mais accepte de répondre à nos questions. Quant à la principale, nous apprenons avec surprise que deux cousins germains Sarà peuvent exprimer des croyances contraires en ce qui concerne leur parenté avec une sirène. Notre second

interlocuteur nia cette généalogie et tout au plus reconnut-il, au lieu d'une filiation directe, que des alliances avec des sirènes avaient pu exister jadis au sein de son lignage.

[M₃]. Origine des Sarà, par un Tañalaña de Soalara, mars 2002

Comme dans le premier mythe, le premier homme à l'origine des Sarà est venu d'Afrique. De même, cet étranger s'installa à Anakatafa, non loin d'Anakao. Mais la suite diverge nettement puisque cet homme, tout comme dans le conte, pêcha une belle sirène. Elle lui donna un enfant que son père nomme *Fiandrano* (litt. : « poisson-de-l'eau »). Le temps passait et ce fils trouva une femme avec qui il engendra deux fils : *Ndriandalava* et *Ndriamanamana*. Nous retrouvons ici les deux illustres ancêtres, bien que cette fois en troisième génération plutôt qu'en deuxième : ils sont les petits-fils et non les fils de l'ultramarin africain. L'aîné se fixa à Soalara et le cadet à Anakao, ce qui donna naissance à deux clans : les *Saràmbey* et les *Saràmasay*. Les premiers enterrent leurs morts dans des cercueils en bois, mais les seconds dans des cercueils en roseau (*Korantsa*). Cette coutume a été instituée par *Ndriamanamana* quand son fils mourut alors que tous ses autres fils étaient partis pêcher au loin. Alors exclusivement entouré de femmes, il demanda à celles-ci de confectionner un cercueil en roseau... Après que des Sarà eurent migré à Soalara, des Tañalaña sont venus s'y installer, et un jour un conflit éclata entre eux. Le litige vint de ce que les Sarà voulaient tuer un forgeron *Tanosy* hébergé chez un Tañalaña. Il y eut une bataille à la sagaie qui se solda par la fuite des Sarà. Ceux-ci se réfugièrent sur leurs pirogues, et finirent par s'installer dans la petite vallée que l'on trouve juste au Sud de l'embouchure de l'Onilahy. Ainsi naquit le village de *Lovokampy*, créé par *Fiavy*, le fils de *Ndriamanamana*.

Cette fois donc, pour un Tañalaña, dont l'histoire est liée à ce groupe, les Sarà descendent directement de la mère sirène. Nous avons continué notre enquête un peu plus au Nord, au petit village de *Lovokampy*, dont le précédent mythe donne l'origine. Un vieux *Vezo Sarà* du lignage *Temarofoty* a bien voulu nous donner l'historique de son groupe.

[M₄] Origine des Sarà, par un Sarà Temarofoty de Lovokampy, mars 2002.

Son récit met l'accent sur la distinction *Temarofoty* et *Temaromainte* et donne l'origine de la scission entre ces deux lignages Sarà. Mais il explique aussi comment apparurent les premiers Sarà. Il commence en ces termes : "Les Sarà sont un seul et même peuple seulement chaque sous-groupe a son appellation (*tonon-drazana*). Nous ici nous sommes des *Temarofoty*. Tous sont des Sarà parce qu'il existe une origine. Et nous les *Temarofoty*, nous

sommes sortis de cette eau (la mer), et c'est d'une sirène que nous sommes sortis". Autrefois, quand le pays n'était pas encore habité, les sirènes s'allongeaient sur la berge pour se sécher un peu au soleil. Et ce fut à ce moment là que deux d'entre elles accouchèrent d'un enfant : un garçon et une fille, qu'elles laissèrent sur la berge, pour retourner en mer leur chercher à manger. Peu à peu, elles s'aperçurent que ces enfants ne pourraient vivre en mer, aussi les abandonnèrent-elles sur la terre. Leurs mères sirènes disparues, les enfants qui se trouvaient alors seuls à *Anakatafa* (anciennement *Amonte*) réfléchirent. Ils dirent : "Donnons-nous des noms à nous-mêmes car nous sommes déjà sur la terre maintenant. Toi qui es une femme, ton nom sera *Gilasy*. Moi qui suis un homme, mon nom sera *Hinenge*". Et puis ils enfantèrent et peuplèrent le lieu qui devint plus tard *Anakao*, donnant ainsi naissance aux Sarà. Un jour un homme venu de la terre vint s'installer au village avec un sac de pièces. Il devint le bouvier de *Hinenge* et obtint de lui d'épouser sa deuxième fille. Mais on voulut le tuer pour s'emparer de ses richesses alors il fuit à *Ankazomainte*. Quand il revint, des années plus tard, attiré par le son de "l'eau-claire-que-l'on-ne-boit-pas" (la mer), il fut cette fois accepté. Son nom était *Retsila* et son nom posthume *Ndriamanirilaha*. Plus tard naquirent *Ndriadalava* et *Ndriamanamana*. L'aîné, *Ndriadalava*, descendant de *Retsila* d'*Ankazomainte* ("l'arbre noir") s'en alla vivre sur la terre ferme, et ainsi se formèrent la communauté des *Temaromainte*. Les *Temarofoty* sont les descendants d'*Andriamanamana*, qui choisirent de rester vivre près et de la mer et mirent un terme à la pratique de la circoncision.

L'hétérogénéité de ces mythes, qui ont tous pour but de donner l'origine des Sarà, implique une hétérogénéité du groupe lui-même. Cependant, au fil de la lecture, nous aurons décelé des invariants. Le premier est celui du lieu d'origine : *Anakatafa*. Cet endroit ne se trouve pas sur les cartes. Mais les locuteurs donnent des précisions historiques et géographiques. Cet endroit s'appelait autrefois *Amonte* (ou *Amonty*). Pour l'un, il était situé au Sud d'*Anakao*. Un second témoignage concorde, qui le situe sur la côte entre les îles de Nosy Ve et Nosy Satra. Pour un autre, ce foyer des Sarà était au Nord d'*Andrangy*, mais ce lieu n'apparaît pas plus sur les cartes. Des récits aux structures divergentes font ainsi apparaître des témoignages cohérents sur un lieu et sa localisation. Les différents mythes concordent également sur le mouvement migratoire des Sarà : d'*Anakatafa*, tout proche donc d'*Anakao*, les Sarà ont migré vers *Soalara*, puis vers *Lovokampy*. Les raisons invoquées divergent mais les étapes sont identiques.

Le deuxième invariant est le couple ancestral *Ndriadalava* et *Ndriamanamana*. Si leur généalogie ascendante n'est pas la même selon les mythes : fils ou petits-fils de sirène ou

bien non descendants de sirènes, chacun les situe quant à leur descendance à l'origine d'une scission qui a engendré deux clans différents, que cela soit les Saràmbey et Saràmasay, ou les Temarofoty et Temaromainte. Mais nous pouvons remarquer que cette bipolarité ancestrale et clanique renvoie à une bipolarité cosmique. En effet, à travers ces deux ancêtres, ce sont la *terre* et la *mer* qui apparaissent comme source et milieu de vie. Dans M1, l'aîné Ndriadalava reste à Betioky sur les terres fermes de son père Roi mahafaly, tandis que le cadet Ndriamanamana regagne le littoral pour vivre de la mer. De même dans M4, les Temaromainte issus de Ndriadalava partent vivre à l'intérieur des terres quand les Temarofoty issus de Ndriamanamana restent sur le littoral. Ainsi l'ancêtre cadet Ndriamanamana apparaît-il comme un pôle d'identification à un mode de vie maritime, tandis que l'ancêtre Ndriadalava est lié à un mode de vie terrestre.

On peut distinguer trois types d'attribution du mythe de la mère sirène. Le premier que nous avons rencontré est celui de l'attribution externe. Les non-Vezo ont tendance à attribuer le mythe de la mère sirène aux Vezo. Il en va de même à une échelle plus petite, quand les Vezo tuléarois qui n'admettent pas descendre d'une sirène, attribuent cette origine aux seuls Sarà. Et si l'on rétrécit encore le champ d'investigation à ceux qui se disent Sarà, on constate que seuls certains d'entre eux reconnaissent cet ancêtre fondateur. L'analyse interne du mythe nous montre d'ailleurs que celui-ci permet une identification à un ancêtre tourné vers la terre.

Cette attribution externe peut susciter une attitude de rationalisation. Souvenons-nous de l'entretien avec le Sarà de Tuléar. Il conteste une origine aquatique, mais comprend en revanche immédiatement à quoi nous faisons allusion. *Bibiandro* ? demande-t-il. L'homme sait que les autres attribuent de l'extérieur cette origine aux Vezo et il s'explique ce phénomène. A la différence des autres Malgaches, les Vezo sont si doués pour ce qui est des activités maritimes qu'une créature de la mer a dû leur transmettre ses savoir-faire. A les voir plonger sous l'eau et y rester longtemps avant de refaire surface avec des poissons aux bouts de leurs harpons, on est même en droit de penser qu'ils en viennent, de la mer²⁵. Le personnage imaginaire de la Femme-aux-ouïes vient remplir ces rôles d'origine et de transmission. Ainsi, si cette parenté est attribuée aux Vezo, elle l'est à titre métaphorique. Si l'on suit ce raisonnement, les Sarà devraient, au moins au tournant du 20^e siècle, bénéficier d'une remarquable réputation au sein de l'ensemble vezo, excellence qui se traduirait par

²⁵ Le stéréotype veut que seuls les Vezo savent nager.

cette attribution externe d'une ancestralité sirénienne. Or c'est exactement le cas, puisque à l'issue des enquêtes collectives qu'il a menées dans la région Fauroux a pu écrire des Sarà : « Ils ont la réputation d'être plus riches que les autres Vezo, car ce sont des pêcheurs expérimentés, plus audacieux que les autres, protégés, dit-on, par les esprits *vorombe*. Cette richesse ne s'affiche pas. On dit qu'ils thésaurisent chez eux d'assez grosses sommes d'argent pour être toujours prêts à effectuer les grandes dépenses que peut exiger, soudain, le culte Vorombe. Les jeunes filles aiment, dit-on, être courtisées par un Sarà, car elles sont ainsi assurées d'avoir de plus beaux cadeaux qu'avec les autres jeunes hommes » (Fauroux *et al.* 2002 : 9)²⁶.

A l'opposé de cette attitude de rationalisation, il existe des groupes qui s'auto-attribuent le mythe de la mère sirène. C'est le cas des Anjeka, évoqué par R. Decary dans *L'Androy* (vol. 1). Les Anjeka sont d'origine Sakalava et ont migré vers l'extrême Sud, où ils se sont divisés en deux clans, identifiés par Decary sous les noms Anjeka Nord et Anjeka Sud. Les Anjeka Nord restèrent dans les terres au nord d'Ambovombe tandis que les Anjeka Sud s'installèrent sur le littoral. Or, c'est seulement après cette installation au bord de la mer que les Anjeka Sud se sont attribués une sirène comme ancêtre fondateur.

En définitif, au niveau restreint des populations de l'Onilahy, le mythe fondateur de la « mère-sirène » est loin d'être partagé comme fondement d'une ethnicité vezo. Plus étonnant, des individus d'un même lignage peuvent avoir une opinion divergente sur la question. Le récit oral collectif semble osciller sans cesse entre conte et mythe. Tout se passe plutôt comme si il était à disposition. L'histoire des populations littorales du Sud-Ouest qui se catégorisent ou que l'on catégorisent comme vezo met en évidence l'implantation de migrants agro-pasteurs (en particulier mahafale) ayant adopté le mode de vie halieutique de leurs prédécesseurs (Marikandia 1987). En ce sens, l'identité vezo (« payaye ! ») est bien performative, réalisée par des activités quotidiennes. Mais elle repose aussi, comme partout ailleurs à Madagascar, sur une parenté d'ancestralité (Astuti 1995). L'attribution externe d'une sirène comme ancêtre fondateur concilie ces deux formes de l'identité vezo, en reconnaissant à la fois la performance et l'ancestralité vezo. Les motivations de l'auto-attribution peuvent ainsi apparaître comme une quête de légitimité de cette identité. Par ailleurs, on constate à travers ce petit ensemble de mythes fondateurs Sarà qu'aucun d'eux ne

²⁶ Par ailleurs les Sarà ne pratiquent pas la circoncision – ou du moins n'est-elle effectuée que post-mortem – fait extrêmement rare à Madagascar, souvent ressenti honteusement. On peut facilement là reconnaître une affinité symbolique entre l'absence de circoncision et le mythe fondateur de la mère sirène.

fait intervenir l'ethnonyme Vezo. Les Sarà ont leur mythe fondateur propre, même s'il se diversifie autour de quelques invariants²⁷. La multiplicité et la relativité des identités, exprimées diversement selon les contextes d'énonciation est ici à l'oeuvre. Une certaine gêne à se dire aujourd'hui descendant de sirène – certains interlocuteurs ont pu me confier que cette ascendance tenait du secret – est de ce point de vue à prendre en compte comme un des facteurs explicatifs de la variabilité des témoignages. Le cas suivant se pose à l'échelle individuelle.

c. Larantsy (~1910 - 1980), un Vezo légendaire

Au moment où à Tuléar courait la légende du Razamasy, le nom de *Larantsy* a été évoqué. On disait que ce Vezo célèbre avait vécu à Sarodrano (*cf.* carte 1) et qu'il descendait d'une sirène. Ainsi le Razamasy qui voulait être enterré à Ankilibe pouvait bien être de sa famille. A chaque entretien, nous avons évoqué à notre tour ce personnage. Or son nom ne fut inconnu d'aucun de nos interlocuteurs. La plupart avait même eu l'occasion de le rencontrer. Ainsi l'homme Tañalàña de Soalara eut ces paroles :

« Une personne venue du Nord s'est installée à Sarodrano. Alors que les Sarà étaient devenus nombreux, cette personne venue du Nord est allée pêcher, c'était *Lahisolae* [L'Homme-chauve], elle est allée pêcher des poissons. Et *Lahisolae* en pêchant a pris une sirène lui aussi. Et avec elle il a engendré *Bibiandrano*. *Bibiandrano* est un garçon. C'est *Bibiandrano* qui a engendré l'homme nommé *Larantsy* qui a vécu à Sarodrano à côté. Ce *Larantsy*, les seules choses qu'il ne prend pas dans cette mer sont celles qui n'existent pas dans cette mer. Et il vivait à Sarodrano, il était un vezo ».

Il est important de situer ces paroles dans leur contexte. En effet, le locuteur a inséré cette séquence dans le mythe fondateur des Sarà. Ce passage ayant trait à la naissance de *Larantsy* est un redoublement du motif qui ouvre le mythe : un homme venu de loin arrive à tel endroit où il pêche une sirène, qui lui donne un enfant. *Bibiandrano* engendre *Fiandrano* avec une sirène à Anakatafa, *Lahisolae* engendre *Larantsy* avec une sirène à Sarodrano. Le personnage de *Larantsy* a été incorporé à la mythologie vezo à la fois au niveau pragmatique, et au niveau syntaxique. Pour le chef de lignage Sarà d'Anakao, il ne fait non plus pas de doute que *Larantsy*, qu'il a rencontré en mer dans sa jeunesse, descend d'une sirène. Au même titre que pour lui, les premiers Sarà sont fils de sirènes. En fait, pour tous les gens qui

²⁷ Seul le Tañalana de Soalara, un non Sarà donc, affirme que les Vezo ont donné leur nom aux Sarà : « Appelons-les Sarà car ce sont des gens qui viennent de l'Ouest, le nom de leur race sera Sarà », dirent-ils.

ont entendu parler de Larantsy, et la célébrité de cet homme semble dépasser les proches environs de Tuléar, il va de soi qu'il descend d'une « femme-avec-des-ouïes ». Pour avoir de plus amples informations, nous sommes allés à Sarodrano nous adresser aux descendants de Larantsy. Nous y avons rencontré Mamody son neveu. Larantsy a eu six filles et un garçon avec une femme vezo Besakoa Mainte, parmi eux seules deux filles vivaient encore en 2002. Mais il est d'usage de s'adresser aux hommes. Mamody ne connaissait pas la date de naissance de Larantsy, mais nous donna celle de sa mort : le 26 septembre 1980. Il serait mort vers l'âge de 70 ans, ce qui situe sa naissance vers 1910. Larantsy appartenait au lignage des Sakoandahy, son père s'appelait Manambio. On trouve leur grand tombeau à Antsanira, entre Ankilibe et Sarodrano, juste au dessus de la plage. D'après le neveu de Larantsy, les Sakoandahy fondèrent Ankilibe, avant de s'installer à Sarodrano, suite à une querelle intra-lignagère (cet historique est contesté par un autre lignage qui se dit également fondateur). Larantsy aurait été un grand fournisseur de poissons pour les colons de Tuléar. Fautes de données, la biographie de Larantsy n'apparaîtra pas dans ces pages, mais la légende de Larantsy tel que l'on élaboré ses proches. Peut-être Larantsy faisait-il parti sous la colonisation de « ces nombreux patriarches vezo [qui] ont servi de *mpitantsambo*, (guides/pilotes) aux navires occidentaux afin que ces derniers ne s'échouent pas sur les récifs » (Marikandia 1985). On le sait, les faits ne traversent pas indemnes le temps sans l'écriture. Il a suffi d'une vingtaine d'années pour mythifier un personnage. Voici ce que disent les gens qui ont eu vent du marin Larantsy.

On évoque d'abord ses compétences hors du commun en ce qui concerne la mer. Larantsy repérait les bancs de poissons, à l'œil nu, au large, même depuis la terre. Il savait naviguer très loin en mer, par delà la barre de corail où la mer est agitée. Et Larantsy fut un innovateur. Il inventa un filet de pêche de très grande taille, qui permettait de pêcher en une prise une quantité de poissons jusqu'à lors atteinte seulement dans les contes. D'après son neveu, il élaboré cette seine avec des pneus usagés et des écorces qu'il avait ramassées en forêt. On évoque aussi la bonté de caractère de Larantsy, généreux avec tous. Nous avons demandé à son neveu si Larantsy avait, comme la plupart le prétend, épousé une sirène ou descendait lui-même d'une sirène. Le neveu nous alors répondu par une légende que nous allons ici relater dans ses grandes lignes. Larantsy n'a eu de sirène ni pour épouse, ni pour mère. Mais c'est son cousin germain Tampidia, dont la femme avait des ouïes.

[L₂] de *Tampidia de Sarodrano, qui a épousé une femme-qui-a-des-ouïes*, par Mamody, neveu de Larantsy, Sarodrano, 12 mars 2002.

Tampidia était le fils du frère de Manambio, le père de Larantsy. Il était plus âgé que ce dernier. Autrefois les sirènes étaient nombreuses. Alors que Tampidia pêchait en mer, plusieurs sirènes vinrent sur sa pirogue. Il les repoussa dans l'eau mais l'une resta sur la pirogue. Celle-ci voulait bien être sa femme. Il la vêtit d'un sempo²⁸ et la ramena à Sarodrano. La sirène lui donna deux enfants : d'abord un garçon, Bibiandro, puis une fille, Soa (La Belle ; litt. la très bonne). Alors que les enfants étaient déjà grands, Tampidia se posait des questions au sujet de son épouse. Pourquoi était-il interdit de la regarder alors qu'elle se lavait, enfermée à la maison? Cela l'intriguait mais il n'en disait rien. Sa femme-aux-ouïes le sentit qui lui demanda alors de l'emmener en mer quand elle voulait se laver durant le jour. A chaque fois, les enfants venaient avec eux et leur mère leur apprenait à plonger. Un jour, la sirène demanda à son époux d'aller lui chercher de l'eau pour se baigner dans la maison. Tampidia s'exécuta, puis n'y tenant plus, épia sa femme durant sa toilette. Et il comprit pourquoi elle se lavait toujours seule. C'est qu'à cette occasion, elle se frottait les ouïes pour les nettoyer et pour mieux respirer. Tampidia prit soin de ne frapper à la porte qu'à partir du moment où sa femme fut en tenue correcte, mais elle lui dit : « Je m'en doutais, je t'ai vu me regarder. Toi, tu ne respectes pas mon tabou ». Puis elle lui annonça qu'elle allait le quitter. Avant cela, elle donna des recommandations pour son fils. « Je te le confie, dit-elle, mais tu ne l'installeras pas au village, plutôt au bord de la mer. Et s'il vient à mourir, tu l'enterreras au bord de la mer ». Elle n'emmena pas son fils, car là où elle retournait, au fond de la mer, il n'y avait que des femmes (-aux-ouïes), et il en mourrait²⁹. « Par contre, dit-elle, la fille je l'emmène avec moi car là-bas nous sommes toutes des femmes. Adieu à toi, dit-elle encore ».

Jusqu'ici le récit est très proche du conte-type, mais le neveu de Larantsy le prolongea à travers le personnage de *Bibiandro*, qui si nous suivons la généalogie, n'est autre que son petit cousin. Bibiandro (ou *Bibiandrano*) ne vécut pas au village de Sarodrano. Il vécut à l'écart au bord de la mer, comme le souhaitait sa mère. Là il se confectionna un dais en voile de pirogue et, vivant nu, il ne se montrait à personne. Lorsque sa famille voulait des tortues ou des poissons, elle l'appelait et lui demandait ces choses. Lui les déposait alors sur la plage. Lorsqu'il devint vieux, il partit au Sud dans la mer, là où était repartie sa mère et sa sœur.

²⁸ Tissu des années 50, drap bleu en coton, aujourd'hui disparu. Le narrateur précise qu'il n'y avait guère de tissu à cette époque, c'est pourquoi il vêtit sa femme d'un drap.

²⁹ Ce motif est plus souvent connu sous la forme : des hommes qui échouent sur une île où ne vivent que des femmes finissent par mourir d'épuisement sexuel. cf. par exemple : MARRE DE MARIN, Aristide : 1877. "*Bouraha, histoire malgache*", Journal Asiatique, 9, avril-juin, pp. 510-522.

Notons que toutes les autres versions recueillies cette année (2002) et en 1987 par Marikandia concordent sur l'endroit où est mort Bibiandro : Androka (plus au sud sur le littoral). Notons d'autre part que contrairement au récit habituel, dans la version résumée ici Bibiandrano ne laisse pas de descendance. À Ankalika, un homme marié à une Vezo d'Ankilibe nous donna un récit similaire. La structure en est celle du conte, à la différence que le protagoniste, qui n'est autre qu'un cousin de Larantsy nommé *Sabora*, n'est pas un pêcheur mais un fainéant passant son temps sur la plage. Alors qu'il paresse, une sirène émerge de l'eau et se présente à lui. Elle s'étonne de le voir à terre quand tous les hommes sont en mer, mais le cousin de Larantsy revendique son oisiveté. Il semble ensuite en être récompensé car la sirène le demande en mariage, avec l'interdiction mélusine sur le mot "ouïe-de-poisson". Comme dans le récit précédent, la sirène enfante un garçon et une fille : *Bibilahy* et *Soa*. La suite est identique. Le narrateur n'a pas développé son récit à propos de Bibiandro, mais sur la réaction des gens à l'arrivée du corps de la sirène à Ankilibe : ils se sont demandés si cette sirène n'était pas la descendante de Soa, de la famille de Larantsy. Sinon pourquoi aurait-elle voulu être enterrée à Ankilibe ?

d. L'anecdote de la rencontre, le *loza*.

Des anciens avec lesquels nous nous sommes entretenus, tous avaient déjà vu des sirènes. Ces personnes racontent à qui veut l'entendre, en toute franchise apparemment, à peu près la même histoire. Ce type de récit, que l'on peut qualifier d'*anecdote*, est très bref, situé dans le temps et l'espace, et auto-attribué par son narrateur.

Anecdote de la rencontre avec une femme-qui-a-des-ouïes

Alors qu'il est en mer au large, seul ou avec un compagnon de pêche, le narrateur s'aperçoit que l'eau change de couleur autour de la pirogue. Elle devient rouge pour certains, blanche pour d'autres. Une sirène se montre alors, elle pose par exemple ses bras à l'avant de l'embarcation. Elle est toujours belle, avec de longs cheveux rouges ou noirs et la peau claire. Pourtant cet être extraordinaire fait toujours peur. Parfois l'un des pêcheurs est prêt à le frapper de son fusil-harpon, mais son compagnon arrête son geste. La sirène retourne ensuite au fond de l'eau dont la surface reprend sa couleur habituelle.

L'apparition de cet être extraordinaire n'est jamais anodine, c'est un signe qui demande à être interprété dans le sens d'un présage, bon ou mauvais. Certaines personnes qui

ont vu des sirènes affirment qu'elles ont effectué par la suite des pêches miraculeuses, au point que les autres ont pu penser qu'elles avaient eu recours à des charmes. Mais une sirène qui se montre à vous peut inversement être le prodrome d'un grand malheur (*loza*), accident en mer, maladie, *etc.* Pour empêcher une telle calamité, mieux vaut, de retour au village, accomplir un *soro* (sacrifice). Ce don aux ancêtres tournera le signe du bon côté. L'acception la plus courante du mot *loza* est celle de malheur. *Loza* est un mot de la vie quotidienne, que l'on peut employer de façon exclamative à propos d'une maladresse, une tasse de café renversée par exemple. Mais il peut aussi qualifier un grand malheur, comme la mort d'un proche. Le mot *loza* est employé à propos d'une rencontre avec une sirène. Le terme n'a pas d'équivalent en français, ni même la notion, qui n'est pas sans ambivalence. Un conte recueilli par Birkeli (1922) dans la région de Morondava constitue une bonne synthèse. Ph. Beaujard transcrit un conte du même nom dans *Mythe et société à Madagascar* et un jeune conteur d'Ankalika (quartier périphérique de Tuléar) nous a également conté l'histoire de *Zatovo mila loza*. Mais de ces trois versions, seule celle recueillie par E. Birkeli donne toutes les nuances du *loza*. Birkeli a d'ailleurs choisi de traduire le titre du conte par "*Le Héros qui cherche l'extraordinaire, ou loza*", quand Ph. Beaujard a traduit par "*Zatovo qui cherche le malheur*". Birkeli précise d'entrée que le mot *loza* a plusieurs sens : Etonnant, cruel - difficile, malédiction, *etc.*

Le conte se présente en effet comme un jeu sur le signifiant *loza*. *Zatovo* se déclare « chercheur de *loza* » à son père. En entendant cela, celui-ci s'exclame qu'il va mourir et lâche à son fils que s'il en est ainsi il n'a qu'à aller chercher une ruche d'abeilles rouges. *Zatovo* rétorque qu'il ne cherche pas la mort, le malheur, mais le *loza*. Il va cependant chercher la ruche et la ramène au village, où tout le monde se fait piquer. Le Roi et tout le monde avec lui qualifient cela de calamité (*loza*). Mais pour *Zatovo* il ne s'agit là que de méchantes bêtes, lui entend un autre signifié derrière le signifiant *loza*. Plus tard il marche par inadvertance sur un serpent. Son père une fois de plus crie au *loza* et veut aller chercher un devin-guérisseur. Le signifié pourrait cette fois être « signe de mauvaise augure », les *ombiasa* (devin-guérisseur) interprètent ce genre de signes³⁰. Mais *Zatovo* le conteste aussi, pour lui, il vient tout simplement d'écraser par hasard une bête rampante. Son père dit alors à *Zatovo* que s'il veut absolument voir le *loza*, il n'a qu'à aller tuer le sanglier blanc. « Voilà ce

³⁰ Voici une anecdote de *loza*. A Tuléar, je discute dans un jardin avec une amie vezo. Soudainement, son visage se remplit d'effroi. Un serpent avance vers nous. Il frôle mes chaussures que j'avais ôtées puis repart. Mon amie se lève, accompagne le serpent en lui parlant. Quand elle revient, elle récapitule : « un serpent est venu du Sud, a embrassé tes chaussures puis est reparti vers l'Est. Il faut que je demande à mon père ce que cela signifie ».

qu'il me faut » dit Zatovo qui recherche l'exploit. Pour sa mère, « il s'agit d'un vrai *loza*, et c'est aller chercher la mort ». Zatovo parvient pourtant à tuer le roi des sangliers et lorsqu'il ramène son cadavre au village, tous les autres sangliers font cortège. A la vue de cet attroupement extraordinaire, les villageois se demandent « Qu'est-ce que cela signifie ? Quelle calamité (*loza*) nous arrive ? ». Cet événement *loza* enveloppe les deux signifiés *signe à interpréter* et (risque de) *catastrophe*. Mais Zatovo n'est toujours pas satisfait. Il part alors à la recherche de la naissance du jour. En chemin, il rencontre le fils de Dieu. Quand ce dernier apprend que Zatovo cherche la naissance du jour, il s'indigne car c'est là du ressort de son père. Zatovo veut se mesurer à Dieu. Le fils de Dieu lui joue alors un mauvais tour : il change les 8 petits pains que sa mère avait préparés à Zatovo en 8 têtes de chèvres et l'accuse de vol. Zatovo ruse en promettant un mortier en argent en échange de sa liberté qu'il ne reviendra jamais donner. Mais il est satisfait car il a enfin vraiment vu le *loza*. Pour Zatovo, le vrai *loza*, c'est donc un événement surnaturel.

Ce conte donne ainsi trois sens au mot *loza* : 1/ malheur ; 2/ événement extraordinaire constituant le présage d'un malheur ; 3/ événement surnaturel, être extraordinaire. La rencontre avec une sirène est *loza* par excellence, puisqu'elle enveloppe ces trois significations.

e. D'autres légendes et croyances.

Seuls les hommes de plus de soixante ans affirment avoir rencontré des sirènes. Tous s'accordent à dire qu'autrefois elles étaient plus nombreuses ou en tout cas que l'on en voyait plus souvent. Ils en parlent à peu près comme d'une espèce en voie de disparition. Selon les anciens, si les sirènes se montraient davantage au temps jadis, c'est que l'on respectait encore les interdits (*faly*). Ainsi il était autrefois interdit aux femmes Sarà de se couper les cheveux ou de porter de l'or et à leurs maris de porter des pantalons. La transgression courante de ces *faly* tombés en désuétude est le signe d'une nouvelle époque, d'un désenchantement du monde, dont la disparition des sirènes serait la manifestation. Deux nuances sont à apporter à ce discours historiographique local. D'une part il reste difficile de mesurer le nombre d'interdits dans le temps³¹, d'autre part, si l'anecdote de rencontre avec une sirène peut être considérée comme une tradition (invariabilité du contenu et de l'identité des locuteurs), on peut se demander jusqu'à quel point ce discours désenchanté ne se transmet pas depuis fort longtemps. Il prend en tout cas de nouvelles formes. Les jeunes peuvent en effet s'expliquer

³¹ On assiste même au contraire à des périodes d'inflation de tabous, dont un exemple apparaîtra dans la deuxième partie de ce volume.

la disparition des sirènes par un raisonnement emprunté aux étrangers (*vazaha*). De jeunes pêcheurs d'Anakao, habitués à côtoyer les Européens qui viennent toute l'année séjourner dans ce village assez touristique, avouent n'avoir jamais vu de sirènes malgré leurs fréquentes navigations. Pour eux, parallèlement au fait que les ressources marines ont diminuées avec la diversification des techniques et l'intensification de la pêche, les sirènes ont dû se réfugier au large et en profondeur. De nos jours, les sirènes ne sortent plus des « failles sismiques » de peur de se faire tuer par les pêcheurs. On constate ici l'influence du discours européen combiné aux croyances locales. Un jeune qui avait travaillé avec des plongeurs professionnels français va d'ailleurs jusqu'à admettre que puisque ces plongeurs sont allés jusque dans les failles sismiques et n'y ont pas vu de sirènes, c'est que sûrement elles n'existent pas.

Ce point de vue rationalisant reste très minoritaire pour ne pas dire exceptionnel. Au cours de mes enquêtes on me demandait systématiquement si les sirènes existaient bel et bien, puisque je semblais les étudier. Il serait vain de chercher à déterminer si les gens croient ou ne croient pas aux femmes aquatiques. Des dispositions à y croire, soutenues par un imaginaire développé et partagé, sont traversées de doute. La question ne saurait se poser en terme d'alternative binaire, mais bien d'un scepticisme constitutif d'ailleurs de toute croyance.

L'imaginaire des figures aquatiques est sans aucun doute l'un des plus vivace. On imagine des villages avec des maisons faites d'algues, des hommes et des femmes qui s'unissent et enfantent des créatures à leur ressemblance : avec des ouïes pour certains, ou avec des écailles pour d'autres, ou encore, à la façon de la sirène telle qu'elle est apparue en Europe au Moyen-Âge, munie d'une queue semblable à celle d'un poisson. Pour beaucoup, les sirènes communiquent par télépathie (« comme dans les rêves »), elles sont en tout cas humaines (*olo* = personne) et non animales (*biby* = bête), puisqu'elles peuvent avoir des enfants avec des hommes. Lorsqu'un homme disparaît en mer, que son corps reste introuvable malgré des recherches, l'explication courante consiste à se convaincre qu'il séjourne maintenant au fond de la mer avec les sirènes. Cette hypothèse est parfois confirmée par un possédé dont l'esprit, au cours de la transe, affirme qu'il a vu le disparu au fond de l'eau. L'esprit donne des détails : l'homme a pris femme, travaille, *etc.*

Nous avons recueilli plusieurs légendes (histoires racontées comme vrai, avec attribution à soi ou un proche) dans lesquelles la disparition de l'homme a lieu devant d'autres passagers de la pirogue ou du boutre. Une fois arrivé chez les sirènes, si l'homme accepte leur nourriture (du poisson cru), il restera avec elles. A l'inverse un refus entraînera

un retour à terre. Après un séjour plus ou moins long au fond de la mer, chez les sirènes, pendant lequel sa famille désespérée a procédé à l'enterrement de son oreiller³², l'homme revient parmi les siens. Il a en général perdu l'usage de la parole ainsi que son regard d'antan. Mais petit à petit, il se remet de son étrange expérience et en fait le récit à tous. Dans les légendes, les choses se passent donc à l'inverse du conte. Le conte est une belle histoire : un pauvre pêcheur rencontre une sirène qui commence par lui donner une pleine pirogue de poissons puis une descendance, après qu'il l'ait ramenée à terre. L'un des plus grands succès d'un cinéma malgache en plein essor depuis l'irruption de la technologie numérique reste *Mistry Mbinina*. Comme le résume un journaliste de *l'Express Madagascar*, dans ce film « Mbinina, un pauvre orphelin, va goûter à la richesse grâce à l'intervention providentielle d'une "Ranoro" dont sont peuplées nos légendes ». A l'inverse de cette version "conte de fée", la légende, histoire racontée comme vraie, prend une tournure tragique avec l'épisode des funérailles. Remarquons également que dans le conte l'homme ramène la sirène sur terre, tandis que dans les légendes, c'est la sirène qui emmène l'homme au fond de la mer. Dans le premier cas l'alliance est systématiquement scellée par un *fady*, dans le deuxième par la consommation de nourriture. Ce dernier motif, tout comme le premier, se retrouve à plusieurs endroits de la littérature internationale, par exemple dans le mythe grec de Proserpine.

Dans une publication intitulée « Actualité des femmes aquatiques à Madagascar » (Mouzard 2007), j'ai voulu montrer que la figure imaginaire de la fille des eaux faisait régulièrement irruption dans la réalité à Madagascar, en articulant quatre récits oraux collectifs de types différents attestant de relations variées entre humains et sirènes. La légende de « Mède capturé par une sirène » est aussi une histoire vécue exprimant des croyances factuelles, son contenu est aussi négatif, mais sa structure est plus complexe, et éloignée de la structure typique. Elle relate quatre séquences de faits, dont au moins les deux dernières – tentatives rituelles par la famille de faire revenir Mède – sont tirées du réel.

[L₃] *Mède capturé par une sirène, par l'oncle du disparu, à Morombe, le 20 juin 2006*³³

Après sa disparition en 1996 au cours d'une pêche, le jeune homme a d'abord été cherché sans succès au fond de l'eau, jusqu'à ce que deux jours plus tard un plongeur étranger ne l'aperçoive à l'entrée d'une grotte sous-marine, antre d'une fantastique compagne... La famille du disparu s'est ensuite adressée à une femme possédée par des esprits habitant la

³² En l'absence du corps, on enterre l'oreiller du défunt.

³³ Ce récit a été collecté par J.B.I. Ramamonjisoa, qu'il en soit ici remercié.

petite île proche de l'endroit où il pêcha pour la dernière fois, mais le rituel censé faire revenir Mède fut un échec. Plus tard Mède s'adressa en rêve à un parent pour donner des instructions nécessaires à son retour, près d'un tamarinier enclos. Tout cela est relaté par son oncle, convaincu que son neveu a été enlevé en 1996 par une sirène au large de Belo-Sur-Mer. Tandis que dans le conte et le mythe, la sirène vient sur terre épouser à sa demande un homme avec lequel elle se montre bénéfique car prodigue, la « jeune-femme-de-l'eau » fait ici disparaître un parent dans la mer (si ce n'est dans la mort). Et, toujours à l'inverse des récits typiques (conte, mythe), on présume une union qui semble pérenne, puisque après une réapparition en 2000, Mède serait reparti au fond des eaux salées du large de Majunga retrouver son épouse. Ses proches espèrent encore néanmoins le retour de cet homme, qui déjà a acquis les pouvoirs que peuvent pourvoir des sirènes. Nous sommes en présence d'une légende en cours...

Il y a 50 ans, dans le chapitre consacré aux religions des Vezo dans ses *Esprits de la vie à Madagascar*, Faublée (1954) écrit : « qui rencontre la déesse "APELAMANANISA", "la femme ayant des branchies", emploie la formule : "laissez-nous déesse [*zanahari*], que nous arrivions bien là-bas sur la terre ferme" ». Malgré le danger de sa rencontre, "APELAMANANISA" donne des poissons aux hommes qui versent du rhum dans la mer en disant : « Voici le rhum que vous nous demandez ». L'anecdote de la rencontre a déjà indiqué le caractère foncièrement ambivalent de la sirène, que l'on se résignera à vouloir associer aux valeurs du Bien ou du Mal (nouveau dualisme hérité du christianisme après celui de croyant / incroyant). Le fait est d'ailleurs très général dans la culture malgache (ainsi sans doute que dans la plupart des cosmologies non dualistes), comme d'autres cas le montreront au cours de cette étude : l'action des non-humains peut s'avérer positive ou négative pour les humains selon les contextes, les rencontres et les relations. Les sirènes sont assez souvent responsables des disparitions en mer, comme dans le cas de Mède, mais pourvoyeuse d'une certaine mort, elles sont aussi associées à la fertilité. A Tuléar il n'est pas rare que des femmes soient possédées par des sirènes. Or ces guérisseuses sont volontiers consultées par des femmes éprouvant des difficultés à tomber enceinte, car la spécialité des sirènes réside dans leur capacité à délivrer la fertilité.

Possession, guérison, oracle, enlèvement, engendrement : actives au-delà des récits les sirènes émergent de l'imaginaire. Rien de si incroyable donc, à ce que le Razamasy vienne, portée à dos d'homme dans son cercueil, le long de la route nationale 7, en direction d'Ankilibe, où il a souhaité être enterré.

2

Sirène et rituel

« Dans le sentiment du sacré, l'existence est voisine de la mort :
comme, si dans un rêve, le contenu d'un cercueil nous tirait à lui »

George Bataille, « Le sacré au XX^e siècle. »



Photo. 4 Cercueil du Razamasy en route vers Ankilibe, village situé à 10 km au Sud de Tuléar, où d'après la légende, il a souhaité être inhumé. Au départ d'Ankoronga, le 20 janvier 2002 (Image extraite du reportage de la télévision locale *Soa Talily*)

Le 20 janvier 2002, alors qu'à Tuléar la rumeur est à son comble, elle devient réalité : à 7 heures du matin à Ankoronga, village situé à 5 km plus au nord sur la RN7, des hommes amènent aux notables un petit cercueil. S'enchaîne alors une séquence rituelle inédite, à laquelle j'ai pu assister. Cinq unités seront distinguées :

1) cortège ; 2) accueil ; 3) prières ; (4) veillée ; 5) ostension.

Elles sont strictement effectués dans cet ordre à chaque village. La veillée mortuaire n'est pas effectuée par chacun d'eux. Ainsi, tel que l'indiquait la rumeur, ce cercueil circule bien de village en village. Je distinguerai donc la *séquence* réalisée à chaque village, et la *série* de ces séquences. Le terme de procession peut assez bien s'appliquer à ce phénomène par métonymie, mais aussi dans sa globalité, il est en tout cas dans le vocabulaire français celui qui le caractérise le mieux. La procession au sens de défilé de fidèles accompagnant un personnage ou objet illustre caractérise improprement le rituel sur l'ensemble, car le Razamasy circule à la manière d'un relais. Ainsi ce rituel ne comporte pas d'officiant fixe

dans la série, et le contingent de processionnaires se renouvelle-t-il à chaque village. Le cortège, la procession au sens strict, n'est qu'une unité de la séquence, qui correspond au transport de la dépouille sacrée d'un village à un autre. Cependant la procession au sens plus figuré de succession dans le temps évoque bien la succession de séquences, de villages.

Le cercueil est une boîte faite de planches de bois, dont voici les dimensions :

Hauteur = 10 cm Largeur = 20 cm Longueur = 80 cm

Cette caisse ne possède pas de couvercle, mais elle est ceinte de plusieurs étoffes qui en assure la fermeture. Les deux premières sont des *lambahoany*, une sorte de tissu de cotonnade légère imprimée, en grands rectangles, avec une devise³⁴. Ces pagnes sont portés quotidiennement par les femmes, et rituellement par les deux sexes. Lorsqu'ils sont offerts, le choix de la devise n'est pas laissé au hasard³⁵, mais il semble qu'ici ces étoffes se soient réduites à leur dimension fonctionnelle. Par dessus ces deux premières couches, quatre autres grands rectangles un peu plus grands et en *sogo*, ce textile en coton blanc, enveloppent complètement la caisse. Chacun de ces linceuls est passé sous celle-ci, qu'il recouvre en deux pans superposés. Ils sont tous d'une grande propreté. Le cercueil est fixé à une perche en bois de *katrafay*³⁶ d'environ deux mètres, par trois cordages. Trois bandes de tissu respectivement de couleurs rouge, blanc et vert, couleurs de la République de Madagascar, sont nouées ensemble à la tête du cercueil. Le contenu du cercueil sera décrit plus loin.



Photo. 5 Cercueil du Razamasy à son arrivée à Ankoronga, le 21/01/2002

³⁴ Sw. *nambauani*, de l'anglais *number one* "première qualité", avec attraction paronymique du mot malg. *lamba* "tissu, pagne". (Gueunier : à par.).

³⁵ Le choix du pagne en fonction de la devise est aussi parfois pour les femmes un moyen de faire passer certains messages...

³⁶ *Cedrelopsis grevei*, utilisé dans la construction des maisons en jonc (voliges, poutres) et des bateaux *botry* (mâts, gouvernail et traverses).

A. Le cortège

L'arrivée du Razamasy est précédée de la rumeur, *feo*, litt. "la voix" : le récit oral collectif, et le nom du village où se trouve actuellement le Razamasy : pas très loin, il arrive. Avant de passer la dépouille sacrée au village suivant (v+1), le village qui vient de terminer la séquence rituelle (v) envoie un émissaire à son président de *fokontany*, soit l'autorité administrative de la plus petite circonscription territoriale (le même terme et utilisé pour un village et le quartier d'une ville). Cet homme va confirmer la rumeur, et annoncer la visite du président de son propre *fokontany*. Dès son arrivée le président du *fokontany* (v) demande à son homologue du *fokontany* (v+1) de réunir tout le village. Devant cette assemblée, l'autorité du village (v) où est encore le Razamasy prend la parole. Il va expliquer le déroulement de la séquence, et notamment énoncer tous les interdits (*faly*). L'officiel explique que son village enverra des précurseurs avant de faire partir le cortège, et qu'il sera convenu d'un lieu de rencontre avec celui-ci à équidistance des deux villages. Le nouveau village hôte enverra donc une délégation au lieu de rencontre, qui devra respecter les interdits propres à la procession. Au final, ce sont quatre messages successifs que reçoit un village avant de recevoir le Razamasy. En premier lieu la rumeur dénote conjointement l'intensité de la communication autour de l'objet du rituel et l'incertitude propre à ce mode de communication qui révèle toujours un écart à la banalité. Mais le bruit qui court est bientôt et progressivement (émissaire) validé officiellement par un représentant étatique (président de *fokontany*). Puis l'événement prend une tournure de plus en plus concrète avec l'annonce de l'arrivée du Razamasy, et enfin la tenue du cortège.

Le Razamasy est porté sur l'épaule droite par deux jeunes hommes, tête et pieds nus, marchant sur le côté droit de la route, un troisième à sa gauche tenant des deux mains une petite boîte en carton surmontée d'une pochette en plastique contenant des documents officiels. Le Razamasy ne doit pas être transporté en voiture. Il ne doit pas non plus être transféré de nuit, le cortège a ainsi généralement lieu à l'aube. Si un porteur a une obligation subite, il doit être remplacé par le troisième, et le cortège s'immobiliser le temps qu'il revienne. Plus en arrière et impérativement sur le côté droit de la route, un certain nombre de villageois suit, parfois en chantant. Personne ne doit passer devant le Razamasy, lui couper la route, sous peine d'encourir la mort (y compris pour des enfants). Il ne faut pas le regarder, mais baisser les yeux, et ne pas se retourner si par hasard on se trouve devant.

A mi-chemin, cette première partie de cortège rencontre la délégation du village suivant – il est interdit de manquer un village – qui se laisse doubler tout en restant à la

droite du Razamasy (celui-ci double donc par la gauche). Le cortège, ainsi grossi à mi-chemin, se poursuit jusqu'au village suivant, au centre duquel le Razamasy est placé.

Voici donc la liste complète en ce qui concerne l'opération du cortège (mon ordre) :

Interdictions générales :

- sauter un village
- transport et arrivée de nuit

Interdictions aux porteurs :

- utiliser un véhicule, motorisé ou non
- porter le Razamasy sur l'épaule gauche
- suivre le côté gauche de la route
- poser le cercueil à terre (en cas de besoin le porteur est remplacé, station debout, arrêté)

Interdictions individuelles :

- suivre le côté gauche de la route
- passer devant le Razamasy
- se retourner vers le Razamasy (lorsque l'on marche devant)
- regarder le Razamasy, il faut baisser les yeux.

La transgression d'un de ces interdits entraînerait irrévocablement les représailles du Razamasy. On ne manque pas de mentionner le cas d'un village qui a refusé de se plier à tel ou tel *fady*, et s'est vu frappé par le malheur.

B. L'accueil (sacrifice)

Les porteurs sont aussi les gardiens du Razamasy qui veillent à ce que ces interdits soient respectés. Ils sont qualifiés de *tsimahaivelo* (litt. : "qui-ne-connaissent-pas-la-vie"), de même qu'à l'occasion de toutes funérailles dans la région du Sud de Madagascar. Ils commencent par déposer le Razamasy à l'ombrage de l'arbre de la place principale du village (bien souvent un tamarinier), et s'assoient tous trois autour de lui. Tous les villageois, prévenus par les précurseurs, sont ici réunis en demi-cercle à l'ouest du cercueil. Toute la zone située à l'est est interdite, personne sans exception ne devant s'y trouver, ou même la traverser. Le *razamasy* une fois posé au centre du village configure l'espace autour de lui selon l'axe est-ouest, ouvrant sur la dimension des ancêtres. Passer à l'est du cercueil revient à se positionner entre le Razamasy et les ancêtres, donc à nier son ancestralité. A Ankilibe,

quand une jeune fille a coupé par cet espace, une clameur s'est élevée avant que l'on ne se ravise en considérant la candeur de la fautive.

Une fois que le Razamasy est posé, les *tsimahaivelo* demandent le *famaha*. Le *famàha* est dans le Sud la nourriture remise à chaque invité au cours d'une visite ou d'une cérémonie, en particulier les funérailles. Les *tsimahaivelo* tiennent à peu près ce discours :

« Nous venons ici chez vous à [nom du village]

Nous amenons le Razamasy et voici ce que vous aurez à faire, parce que nous aussi nous avons fait pareil. Vous allez nous donner comme *famaha* :

- [Un certain nombre de] gobelets (*kapoaka*) de riz
- Une chèvre qui sera tuée [par vous] et mangée par nous
- Deux litres de rhum
- 20 000 Fmg pour les préposés (*tsimahaivelo*) »

La *kapoaka* est une mesure servant à la vente du riz, et des légumineux, qui correspond à une petite boîte de lait concentré³⁷. Le nombre de *kapoaka* de riz à donner doit correspondre exactement à celui du nombre de personnes du village précédent présentes, c'est-à-dire ayant accompagné le Razamasy. Ankilibe par exemple a donné 40 *kapoaka*. Le caprin exigé est une jeune femelle (*tamañe*), son coût se limite à 125 000 Fmg. Les deux litres de rhum coûtent 6000 Fmg. La somme de 20 000 Fmg est dûe aux porteurs. La dépense totale revient à environ 200 000 Fmg³⁸. Cette somme est obtenu par cotisation de l'ensemble des villageois.

Au moment de leur discours d'arrivée, les *tsimahaivelo* remettent aux notables la pochette en plastique transparent contenant plusieurs dizaines de procès-verbaux dressés par des villages précédents. Ces documents attestent que les coutumes ont été respectées dans des centaines de villages.

Les notables désignent parmi les hommes d'environ 25 ans du village trois nouveaux *tsimahaivelo*, qui prennent le relais de leurs homologues du village précédent.

Les produits étant réunis, une invocation va être réalisée par le *mpitokazomanga* des *tompon-tany*. *Mpitokazomanga* signifie littéralement « détenteur-du-bois-excellent » (le plus souvent on dit seulement *hazomanga*), et désigne le statut de chef de lignage, détenteur en effet d'un poteau sacrificiel ainsi que des instruments hérités nécessaire à la fonction

³⁷ Boîte de 390 g de lait concentré (les boîtes de conserve de concentré de tomate 70g sont utilisées comme mesure pour la vente de graines d'arachide). Un sac de 50 Kg de riz étant censé contenir 175 *kapoaka*, 1 *kapoaka* correspond environ à 285 g.

³⁸ La *kapoka* de riz était de 1000 Fmg en 2002.

(couteau, assiette)³⁹. L'expression *tompontany* signifie littéralement « maître-du-sol », et est utilisée pour qualifier le lignage possédant le statut de primo-arrivant. Contrairement aux apparences et aux mythes fondateurs racontés par ce groupe, ce statut peut être pris au lignage qui s'en réclamait précédemment, avec de possibles périodes intermédiaires ou ce statut est en négociation. Le *hazomanga* effectue une invocation avant de procéder au sacrifice (*soro*) de la chèvre en l'honneur du Razamasy. Accroupi devant l'ancêtre, il s'adresse à voix haute au Razamasy tout en aspergeant sa dépouille de rhum. La contradiction que présente l'utilisation de rhum à l'endroit d'une divinité qui en a le tabou a déjà été relevée par Ph. Beaujard (1991). Dans le cas présent, le récit précise que la sirène a été tuée après avoir consommée le rhum que venait de préparer des bouilleurs (*toaka gasy*), et la contradiction semble levée dans la mesure où cet alcool artisanal était taboué au profit du rhum industriel. Le chef du lignage maître-du-sol demande pour tout le village, donc pour tous les lignages et pas seulement le sien, la prospérité, la santé, la pluie qui n'est pas encore arrivée. La chèvre est égorgée, étant orientée vers l'ouest et non vers l'est ; l'ouest est la direction de la mer, d'où vient cet ancêtre particulier. Le sang est recueilli dans un récipient. On y mêle un peu d'eau, et on trempe dans le mélange une petite branche du tamarinier. On procède alors à une aspersion vers les quatre points cardinaux et en dernier lieu dans la direction que va suivre ensuite le Razamasy (à Ankilibe, l'aspersion a été faite vers l'Ouest). À Ankilibe, j'ai entendu le *hazomanga* prononcer « *Ingo ty tsipi-rano, aminareo raza, ndrañahary, aminao iha Razamasy* » « Voici cette libation pour vous ancêtres, dieux, pour toi Razamasy ». Tout ceci étant effectué, le Razamasy est maintenant pris en charge par le village. Après cuisson, le riz et la viande de la chèvre sont offerts aux *tsimahaivelo* qui les mangent et boivent aussi le rhum qu'on leur offre. Cette nourriture qui est due aux *tsimahaivelo* se nomme, tout comme aux funérailles habituelles, *famaha*, et ils sont obligés de la consommer. Ce n'est donc qu'après la prise de ce repas que les *tsimahaivelo* du village précédent pourront reprendre le chemin de leur village.

C. Les prières

Le président du *fokontany* annonce ensuite publiquement que les prières vont pouvoir commencer. Les villageois se mettent alors en file dans l'axe et la direction de l'Est. Ils doivent se soumettre aux interdits suivants :

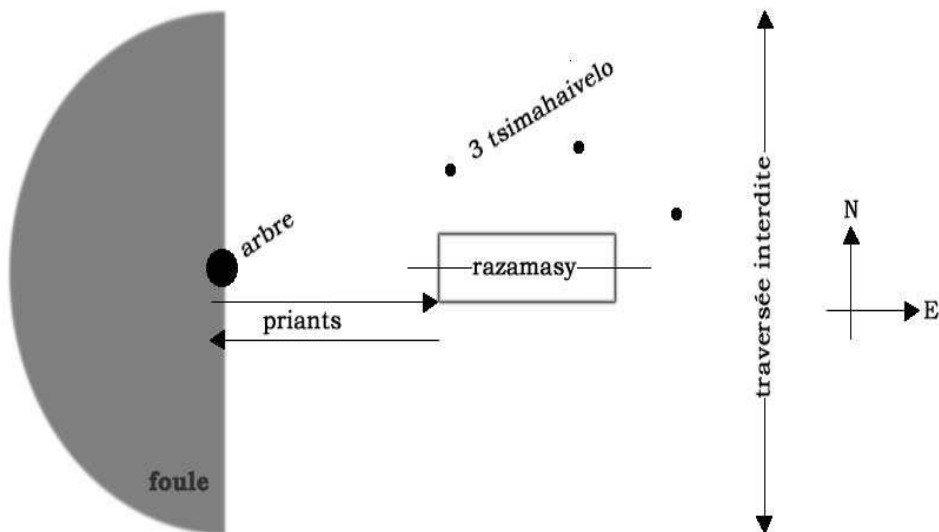
- interdiction de porter des chaussures

³⁹ Il les conservent à l'angle nord-est de sa maison, en hauteur et enveloppé dans un tissu. Ces instruments ne peuvent être sortis que lors des cérémonies pour lesquelles leur usage est requis.

- interdiction de porter un chapeau
- interdiction de poser la main gauche sur le cercueil.
- interdiction d'aborder le cercueil du côté gauche

Les chaussures et chapeaux doivent être laissés à l'extérieur de l'aire délimitée par la foule et dans laquelle se trouvent le Razamasy et les *tsimahaivelo*. En y pénétrant, les priants s'accroupissent, formant ainsi une file jusqu'au cercueil, ou bien y pénètrent un par un. La tête de l'ancêtre est dirigée vers l'ouest, la droite du cercueil est donc au sud (voire la figure suivante).

Figure 1. Spatialisation du culte du Razamasy



Les *tsimahaivelo* indiquent aux priants comment ils doivent s'y prendre :

1/ Faire une offrande (*mañenga*) avec l'interdiction d'offrir une somme d'argent en plusieurs pièces ou billets, et inférieure à 50 ariary. Cette offrande est placée temporairement dans la petite boîte amenée du village précédent.

2/ Toucher le cercueil et faire sa demande de bénédiction.

Les attitudes varient alors du simple attouchement "de formalité" à la prière intérieure d'une minute, visage incliné, yeux fermés.

3/ Regagner l'espace des villageois en pivotant par la droite

Lorsque plus personne ne désire prier, les *tsimahaivelo* procèdent au comptage de la somme des offrandes recueillies dans la boîte en carton. Ils font des petits paquets d'une certaine somme, qu'ils placent ensuite dans le cercueil, sous les linceuls.

Après la séance de prières, les notables sont face à deux alternatives : ou bien 1/ si l'heure le permet, faire en sorte que le Razamasy arrive au prochain village avant la nuit. ou bien 2/ veiller le Razamasy. L'ostension succédant obligatoirement à une veillée, elle n'aura pas lieu si le Razamasy repart pour le prochain village avant la venue de la nuit. Mais soit qu'ils y aient été contraints par l'interdit de transférer le Razamasy de nuit, soit qu'ils l'aient désiré, de nombreux villages ont organisé une veillée nocturne.

(Remarque : à Ankoronga, après l'ostension, une séance de prière a repris dans l'effervescence et une organisation moins rigide. A ce moment, les gens étaient debout autour du Razamasy. L'un lisant les procès verbaux, un autre tenant la boîte en carton des offrandes. Un troisième homme tenait la gamelle qui contenait le liquide ayant servi à l'aspersion lors de l'accueil. Une pierre trempée dans ce liquide servait à en oindre le front des priants).



Photo 6. Séance de prière. Les trois *tsimahaivelo* entourent la dépouille, un priant touche le cercueil avec sa main droite, un autre rejoint la foule, à l'arrière plan, le président du *fokontany* veille. Ankoronga, 20/01/2002

D. La veillée

Le Razamasy est veillé comme on a l'habitude de veiller un de ses morts. À Ankilibe, comme partout, il y a eu des chants chrétiens. Cependant la veillée est renforcée par des interdits : personne ne doit dormir, et tous les villageois doivent rester auprès du cercueil. De plus, la manière de couvrir les dépenses était inédite. En effet, pour les gens, grâce à un dispositif particulier, c'est le Razamasy lui-même qui couvre les dépenses et décide du montant accordé. Lorsque les habitants d'un village s'apprêtent à organiser une veillée, ils annoncent aux *tsimahaivelo*, ou bien plutôt au Razamasy par l'intermédiaire des *tsimahaivelo*, la somme qu'ils jugent nécessaire pour couvrir les dépenses de la veillée. Ceux-ci plongeaient alors la main chacun leur tour sous les linceuls du cercueil et en retiraient chacun une poignée de monnaie. Puisqu'ils étaient au nombre de 6 (3 personnes du village précédents + 3 personnes du village hôte), la somme recueillie était de 6 poignées de billets et de pièces. On comptait cette somme qui atteignait environ 200 000 Fmg (soit un peu plus de 30 000 Fmg par poignée). Le montant prélevé dans le cercueil "à l'aveugle" laisse croire qu'il est déterminé par l'Ancêtre-sacré lui-même, qui ne laisse prendre aux mains des *tsimahaivelo* que ce qu'il veut. Les notables demandent souvent une somme bien supérieure à ce qu'ils reçoivent.

Cette monnaie sert exclusivement à acheter les denrées strictement nécessaires à la veillée : café ; sucre ; rhum (industriel) ; bière. Avec cet argent, il est interdit d'acheter toute autre chose, et en particulier d'autres marchandises qui agrémentent pourtant les veillées, telles que des cigarettes et du rhum artisanal ("*TG*", *toaka gasy*), les beignets *bokoboko*, et les petits gâteaux de riz *mokary*, ainsi que le bois de chauffe. De plus, tout excédent doit être replacé dans le cercueil. Cet interdit, s'il n'est pas respecté, engendre les représailles de l'ancêtre. La veillée se déroule comme la veillée d'un mort ordinaire, avec chants, danses, etc. Notons néanmoins que les prières y sont proscrites ainsi que l'ostension.

E. L'ostension

Celle-ci ne peut en effet n'avoir lieu qu'à la lumière du jour, et on l'effectue à l'aube de la veillée. Elle est précédée d'une libation et d'une invocation, effectuées par le *hazomanga*. Voici par exemple des fragments de celle effectuée à Ankilibe. L'invocateur s'adresse aux ancêtres et aux esprits en général ("*Ane, ane iaby! [...]*") ; il demande des bénédictions

("tahoo tsy ho diso [...]") . Il expose la situation à l'ancêtre ("ambara anao soa, iha razako masy [...]"), il argumente ("angataha iaby kilakila raha etoa zay [...]")⁴⁰

L'ouverture du cercueil est un moment important, grâce auquel les priants qui ont spontanément et *a priori* adhéré au culte, payé, prié, vont voir la dépouille de l'ancêtre qui a sollicité leur foi et leur bourse, se faire une idée du contenu réel du cercueil. En conséquence, l'ostension est un événement très attendu et suscite des mouvements de foule, une certaine effervescence. À Ankoronga et à Ankilibe, villages où sont accourus bon nombre de curieux des environs, en particulier de la ville de Tuléar, la foule fut difficile, voire impossible à contenir. Sous l'effet d'une irrépressible impatience, les règles de distances ordonnées par les autorités furent transgressées, ainsi que la direction interdite de l'est, la masse des curieux est venue former un cercle très dense autour du cercueil.

Le contenu du cercueil n'est absolument pas manipulé. Une fois les linceuls écartés, tout est une affaire de regard. Ce que l'on voit alors est l'accumulation des offrandes, pièces de monnaie et billets de banque, et de petits papiers froissés en boule, desquels émergent indistinctement de courts ossements, un petit crâne, et une toison noire. Les petites boules de papier sont des procès-verbaux rédigés à chaque village. Au passage du Razamasy, le président du *fokontany* en écrit trois, un pour le village suivant, un pour les archives du *fokontany*, et un dernier est chiffonné puis placé dans le cercueil. Celui-ci va alors pouvoir être transféré au village suivant. La dernière opération avant le départ consiste en une invocation (avec aspersion) semblable à celle effectuée à son arrivée. Puis l'Ancêtre-Sacré est transféré au village suivant selon la procédure décrite plus haut, et la séquence peut se répéter. En prêtant attention aux acteurs, et non pas seulement aux actions, on remarque qu'un village participe à deux cortèges différents : un cortège d'arrivée, et un cortège de départ. La séquence rituelle est ainsi bornée par une action dans laquelle les acteurs occupent une position inverse. Au cours du cortège d'arrivée ils sont preneurs, et le cortège de départ fait d'eux des donneurs.

Aucun des documents écrits confisqués par la gendarmerie (cette pochette transparente contenant des procès-verbaux) n'indiquait que le Razamasy devait être enterré à

⁴⁰ « Là-bas, [vous] tous là-bas ! [...]

Bénissez [ou bien : protégez], que nous ne soyons pas en tort [...]

On te déclare bien, à toi mon ancêtre sacré [...]

On doit demander pour toute et chacune des choses ici- bas [...]

Ankilibe⁴¹. Cette information pourtant partagée par tous était véhiculée par le récit oral collectif du Razamasy. Le discours oral populaire, la rumeur (*feo*) complète ainsi le discours écrit administratif. Tout le monde admettait que les dernières volontés de l'Ancêtre-Sacré étaient d'être enterré au village d'Ankilibe, la terre de ses ancêtres (*tanindraza*). Mais les choses ne se passent pas toujours comme dans les légendes.

⁴¹ D'après le président de ce *fokontany* d'Ankilibe.

3

Chronique d'une répression étatique (Ankilibe)

« Le deuil se changea en allégresse, l'allégresse en gloutonnerie »
Heiner Muller, *Hamlet-machine*

A. De la tradition à l'administration : répression ?

Le 22 janvier 2002 en milieu de matinée le cercueil part d'Ankoronga pour être acheminé à Ankilibe, sa destination finale. La rumeur l'a précédé, suivit des précurseurs, et du président du *fokontany* d'Ankoronga. Les notables sont prêts. Prêts à accomplir la séquence rituelle, mais ils n'ont en revanche encore aucune idée du sort à réserver à ce *razamasy*, au Razamasy. Tout est accompli selon les indications reçues du village précédent, le cortège, l'accueil, les prières. Le cercueil est posé sous le grand tamarinier (*An-kily-be* = « Au grand tamarinier »), que jouxte une église catholique. Autour de ce centre la spatialisation du rituel s'établit, la foule s'assoit en demi-cercle ouvert sur la direction est. L'assistance est particulièrement importante. Elle dépasse largement la population d'Ankilibe, grossie de tous les curieux de Tuléar ayant pu faire le déplacement. J'ai noté la présence de bonnes soeurs, d'Indiens, de la femme du maire de Tuléar⁴²... Le *mpitokazomanga* du lignage fondateur – où réputé tel – les Fanendravo, procède au sacrifice d'une chèvre. Avec une branche du tamarinier ensanglantée, il réalise une aspersion en direction de l'ouest. Cette orientation est inhabituelle, car toute aspersion se fait à l'est, où sont situés les ancêtres dans tout Madagascar. Le *mpitokazomanaga* a expliqué en entretien que l'ouest était la direction d'où venait cet ancêtre. La procession vient de l'est, mais à Ankilibe à l'ouest se trouve la mer (cette adaptation révèle en miroir une conception cosmologique de l'est comme direction actuelle et originelle des ancêtres). Nous avons interrogé *a posteriori* le chef du lignage fondateur sur ce qu'il avait demandé au Razamasy. Celui-ci a répondu : « J'ai dit : moi je t'invoque, toi le Razamasy, car depuis là-bas parmi de nombreux endroits aucun n'a été cité qu'Ankilibe ; je te demande de faire en sorte que je trouve des richesses, que je vive longtemps ici, avec mes enfants, mes petits enfants ici dans ce village d'Ankilibe. Voilà ce

⁴² Personnalité locale qui fit en sorte d'associer son image à celle de Marimara, personnage du télé *novelas* éponyme, le premier diffusé à Madagascar dans les années 90. On m'a souvent dit qu'à l'heure de la retransmission, les rues étaient désertes, et que même la police ne pouvait être dérangée... La femme du maire fut surnommée Marimara après avoir rebaptisé ainsi une place de la ville.

que j'ai demandé ». Cette demande de bénédiction semble tout à fait egocentrée de la part du responsable de la médiation ancestrale d'un collectif. Mais le président du *fokontany* a rectifié : « Tu as aussi demandé des produits de la mer, les *tovy* [petits poissons à sécher] et diverses choses, car ce sont là des choses qui nous apportent à nous ici la prospérité ». Après le sacrifice, les prières individuelles ont commencé, nombreuses, successives. La perplexité est parfois sensible chez les priants avant de s'avancer dans la file. Elle s'exprime par un sourire, voire un rire. Rappelons qu'il s'agit de s'adresser à une sirène, et de toucher son cercueil. Pour beaucoup, il y a plus familier. Pour autant, le comportement global consiste à participer au culte, et à prêter foi à la légende. Dans cette affaire le doute n'est pas motif à l'abstention.

Parallèlement aux prières, les notables se sont réunis afin de trancher sur les modalités de l'inhumation. La question du sort à réserver à cette dépouille sacrée est pour eux embarrassante. D'abord, comme le précise le président de *fokontany*, « on ne savait pas si c'était Ankilibe en tant que village où il devait s'installer, ou si c'était Ankilibe en tant que *fokontany* ». Le village d'Ankilibe est en effet englobé dans le *fokontany*, qui regroupe d'autres villages. Mais à travers certaines bouches, la rumeur s'est faite plus précise. Le Razamasy aura souhaité être enterré au tombeau de Larantsy, dont il a été question plus haut (IICc). La sépulture de cet homme célèbre se trouve à Antsanira, cimetière situé entre Ankilibe et Sarodrano. Il était membre du lignage Sakoendahy, dont on peut rencontrer des représentants aussi bien à Ankilibe, qu'à Sarodrano et dans bien d'autres villages. Ces informations ont été obtenues auprès de son neveu Mamody, qui interviendra dans les faits qui vont suivre.

Aux descendants de Larantsy revient donc la responsabilité de décider si cet "ancêtre-sacré" considéré comme une sirène doit être ou non enterré avec leur aïeul. Or les descendants ne sont pas en possession du même savoir sur la question de la parenté de Larantsy avec une quelconque sirène. En dernier recours c'est le chef de lignage qui doit décider, et il s'oppose à ce que l'on place le Razamasy dans le tombeau de Larantsy, au motif que personne dans le lignage n'a jamais épousé de femme aux ouïes. A l'issue de cette réunion, comme à celle de tout *kabary*, une décision consensuelle est prise. Les notables ont imaginé une autre alternative : ils sont d'accord pour construire un mausolée au bord de la route qui passe près d'Ankilibe, sur le modèle du palais de la reine Ranaivalona I, situé à Tananarive (*Manjakamiadana*). Ceux qui le désirent pourraient ainsi y faire des vœux et des offrandes. Ce mausolée serait construit avec l'argent contenu dans le cercueil.

En fin d'après-midi, après les prières, certains réclament l'ostension de la sirène. Les notables répondent alors qu'elle aura lieu avant son départ vers sa dernière destination, c'est-à-dire juste avant son inhumation. Les notables se préparent à la veillée. Ils s'adressent aux *tsimahaivelo* pour demander le montant nécessaire, selon la procédure indiquée par les autorités du village précédent. Les notables d'Ankilibe demandent 1 000 000 Fmg. Mais le Razamasy ne consent qu'à donner 260 000 Fmg. Cette somme est toutefois conséquente pour l'achat exclusif de café, sucre, rhum industriel, et bières (par exemple un peu près 10 litres de rhum et 20 bouteilles de bières). La nuit tombe, la veillée commence. Des gendarmes venus de la ville de Tuléar demandent à voir le président du *fokontany*. Voici en quels termes ce dernier rapporte la discussion qui en a découlé :

« M. Le Président, nous voulons vous voir pour vous dire que cette chose ne peut être ouverte parce que demain, en compagnie de nos chefs nous ferons un constat. Des gendarmes, un docteur avec des ministres, tous ils seront ici demain matin au plus tard à 9 heures »

Le président leur aurait un peu près répondu ainsi :

« Pour cette chose il existe des règles. Pour moi, en tant que président, ce que vous dites est normal, car "il y a le rouge au-dessus du rouge" [il y a des chefs au-dessus des chefs]. Mais les hommes que voilà [les *tsimahaivelo*] ont peur, ils craignent pour leur vie, car quand le soleil sera levé il faudra que la chose [cercueil] soit ouverte, selon la règle. Ces hommes ont peur d'enfreindre la règle, et moi j'ai peur de vous. Néanmoins, je vais leur en parler, qu'ils acceptent ou qu'ils n'acceptent pas »

Et les gendarmes auraient ajouté avant de partir : « Mais c'est entendu M. le président, il est interdit d'ouvrir cette chose. » Le dilemme s'installe. Le président s'adresse au *fokonolona* déjà réuni autour de la dépouille sacrée pour lui faire part de l'intention des officiels. Les *tsimahaivelo* prennent la parole pour expliquer qu'ils n'acceptent pas cette interdiction. En tant que responsables du bon déroulement du rituel, ils redoutent les représailles de l'ancêtre en cas de changements de la séquence. D'après la rumeur toute transgression des règles rituelles est systématiquement suivie de graves représailles. L'exemple de deux porteurs morts peu après avoir transgressé l'interdit de transporter de nuit est souvent cité. Or seuls les *tsimahaivelo* doivent ouvrir le cercueil, et ce dès l'aube. « Ces gens là vous commandent, mais cette chose nous commande » disent-ils, « il faut ouvrir cette chose qu'ils le veulent où qu'ils ne le veulent pas ». Le Président répond qu'il est d'accord sur ce point, tous partagent la même peur face au Razamasy. Le président est l'acteur dont la

position est la moins confortable. Il a à craindre aussi bien les sanctions étatiques que les représailles ancestrales. Il demande aux *tsimahaivelo* d'expliquer aux agents de l'État lorsqu'ils viendront la manière dont on doit procéder avec le Razamasy. L'unité villageoise dans le culte du Razamasy est affirmée. La veillée reprend. Conformément aux règles aucun villageois ne dort, tout le monde est réuni autour de la dépouille. Toute la nuit, on chante des cantiques chrétiens, comme pour une veillée habituelle.

La nuit se dissipe. Le *fokonolona* demande à ce que l'on procède à l'ostension. Le président gagne du temps. Vers 8 heures, les autorités attendues font leur entrée en scène. Il s'agit du commissaire général du Gouvernorat⁴³ (CGG), du conseiller technique au gouvernorat (CTG), et du lieutenant colonel de gendarmerie, plus tard arrivera un policier en tenue officielle. Le CGG et le CTG ont tous deux été des enseignants récompensés pour leur engagement véhément dans l'AREMA⁴⁴ par des postes élevés dans la nouvelle administration du "gouvernorat" récemment substitué à la "province" de Tuléar. Le colonel est membre du même parti politique. Il est réputé pour ses interventions "musclées" dans la région en particulier auprès des voleurs de boeufs, les anecdotes sur sa cruauté sont bien connues. Pour les villageois, ces diverses fonctions administratives sont toutes englobées dans le terme de *fanjakana*. Ces gens sont des *mena* (litt. : rouge, couleur du pouvoir royal), des chefs que l'on craint. Le lieutenant colonel de gendarmerie est venu habillé en civil (survêtement), accompagné d'un militaire en tenue officielle et armé d'une mitraillette. À 8h30, une délégation de l'université arrive sur les lieux. Elle est constituée de : un océanologue, un zoologiste, un historien, et une psychosociologue. Elle est mandatée par le gouverneur de la province, et le recteur de l'université a fourni une voiture. Les autorités voulaient d'abord appeler un médecin et un vétérinaire. Apprenant cela, le zoologiste (passé la veille à Ankilibe) a rapidement fait le nécessaire auprès de ses supérieurs pour venir procéder lui-même à l'expertise. La foule venue de Tuléar est plus grande que la veille.

Les agents de l'État font venir le président du *fokontany*, leur interlocuteur administratif. Voici comment ce dernier rapporte leurs propos :

« On vous a appelé à cause de cette chose. Maintenant nous allons faire le constat, et on vous demande de rester là, pour assister aux opérations. Laissez d'abord le peuple faire les offrandes, après seulement nous ferons les constats. »

⁴³ Ancien directeur régional de l'enseignement.

⁴⁴ Avant garde de la REvolution Malgache, le "parti-Etat" au pouvoir quasiment sans interruption depuis 1975.

Les trois *tsimahaivelo* ont démissionné de leur fonction. Ils préfèrent ne pas cautionner la transgression du rituel. Le Razamasy trône tout seul sous les arbres. Après deux heures d'offrandes et de prières, 10 heures sonnent. Le reporter de la télévision locale a commencé à filmer. Il interroge CGG, qui explique que les autorités (*ny fanjakana*) et les notables d'Ankilibe (*olobe tompontany reto*, litt. « les grandes-personnes maîtresses-du-sol ici ») vont se réunir pour décider du sort à réserver à la chose, et que si Ankilibe ne le prend pas, les autorités (*fitandanpanjakana*) le prendront. CTG s'adresse ensuite à la foule. Il annonce que les autorités présentes vont voir la dépouille en premier, puis ce sera au tour de tous. Autour du cercueil se trouvent, chacun accroupi un mètre derrière le *hazomanga* du lignage fondateur d'Ankilibe : le président du *fokontany* et quelques notables, un neveu de Larantsy, le maire adjoint de Saint Augustin qui est aussi un petit fils de Larantsy et réside à Ankilibe (Ankilibe ne possède pas de mairie et dépend de celle de Saint Augustin), le colonel de gendarmerie, un militaire, deux fonctionnaires de l'État, quatre universitaires et un cameraman de la télévision locale. Les représentants du peuple, du pouvoir et du savoir officiels, et les médias. Le *hazomanga* procède à une invocation, tout en aspergeant de rhum la dépouille :

« Voilà pour vous tous [les ancêtres], rappelez-vous cela afin qu'il n'y ait pas d'erreur. Je vous le dis à vous qui êtes mon ancêtre sacré. Toutes les personnes qui sont ici priérons, exaucez-les, et les chefs aussi vont venir⁴⁵ »

Le colonel, aidé du maire adjoint de Saint Augustin, dénoue ensuite les cordes du cercueil, et soulèvent un à un les linceuls. Les clameurs montent. Sous les linceuls soulevés apparaît tout une masse d'argent. On entend le colonel qui s'exclame « Il y en a vraiment beaucoup ! ». Puis c'est la ruée. La foule se concentre autour du cercueil. L'interdit sur la direction Est est oublié. Les plus jeunes montent dans les branches du tamarinier. Le Colonel dégage la masse d'argent. On commence à voir des os, il y a aussi une multitude de papiers chiffonnés. La foule s'agite en cris et bousculades. Le colonel s'adresse à la foule : « Nous vous le promettons, vous verrez cette chose. Vous n'aurez pas la réponse si vous semez la pagaille ». Les fonctionnaires essayent de faire asseoir les gens, mais l'enthousiasme est trop fort. On se sert du long bâton servant à porter le cercueil pour les retenir. L'océanologue finit par trouver un petit crâne qu'il examine. Le cercueil est refermé. Le Colonel s'exprime ensuite en ces termes :

⁴⁵ « *Iny, nareo iaby, tadidio tsy ho diso, ambarako anao soa iha razako masy, hangataka iaby kilakila za raha etoa zay, meo aze, fa mbo ho avy lehibe zao* »

« Nous vous le promettons vous verrez cette chose si vous ne semez pas la pagaille (...) cette chose à été amenée de là-bas. Des objets de toutes sortes ont été introduits là-dedans. Voilà les choses que nous avons vues et nous allons parler aux notables d'ici. Nous allons nous réunir encore et ne touchez pas à ces choses de dieu que voilà. Et si quelqu'un y touche il sera écorché. Cela ne sera pas interdit de regarder ».

Les prières reprennent mais de façon moins formelle, en l'absence des *tsimahaivelo*. Des gens sont agglutinés autour du cercueil, et les plus exaltés demandent des bénédictions à voix haute.



Photo 7 Le maire adjoint ouvre le cercueil du Razamasy. Ankilibe, 21/01/2002 (cliché E. Miasa)



**Photo. 8 « Constat » effectué par un colonel de gendarmerie, Ankilibe, 21/01/2002
(cliché E. Miasa)**

La réunion qui suit a été partiellement filmée par la télévision locale. J'utiliserai les rush de ce tournage pour en donner une restitution. Les intervenants sont (par ordre d'intervention) : le Colonel, CTG, un pasteur à la retraite d'Ankilibe, CGG, l'océanologue, le neveu de Larantsy, à nouveau le Colonel. Le Président du *Fokontany* a disparu de la place publique et le *hazomanga* ne prendra pas la parole. Trois questions qui découlent l'une de l'autre structurent la discussion :

- (1) Quel est l'être dont la dépouille se trouve dans le cercueil ?
- (2) Quelles pratiques doit-on accomplir en conséquence ?
- (3) Que faire de l'argent ?

Cette discussion met face à face le pouvoir traditionnel du village d'Ankilibe et le pouvoir administratif de la préfecture de Tuléar. Les représentants du pouvoir traditionnel ne prendront pas la parole. C'est un pasteur d'Ankilibe qui exprimera leur opinion. Le scientifique qui a examiné la dépouille prend également part à la discussion, à la demande du pouvoir administratif. Cette discussion nous offre un aperçu révélateur des rapports de force entre le pouvoir villageois et le pouvoir d'État. Elle nous montre aussi des fonctionnaires étatiques qui s'érigent eux-mêmes en inquisiteurs, discutant de la plausibilité et de la légitimité d'un objet religieux.

Juste après l'examen de la dépouille, CGG s'adresse à la foule et qualifie la chose de *lolo Ankilibe*, c'est-à-dire de dépouille mortelle d'Ankilibe. Celle-ci est laissée sous le grand tamarinier du village, la réunion va commencer. Le colonel ouvre le dialogue. Il exige que la réunion se fasse en comité restreint aussi quelques personnes se retirent. Il énumère ce qu'il a vu dans le cercueil et affirme qu'il s'agit de la dépouille d'une bête semblable aux chats. D'ailleurs, argumente-t-il après-coup, s'il s'était agi d'une personne humaine, on n'aurait pas osé l'ouvrir ici (1). A propos de l'argent (3), le Colonel se borne à signaler qu'il y en a beaucoup et qu'il ne serait pas possible de compter avant la tombée de la nuit. Il évoque ensuite, à l'endroit des notables, deux alternatives au sens à donner à ces ossements animaux. La première, c'est de considérer cela comme leur ancêtre, « ou tout autre chose ». La deuxième, qu'il développe, c'est de considérer ces os comme étant ceux d'une bête et non ceux d'un ancêtre, mais de réaliser les formalités coutumières, par respect pour tous les gens qui depuis Fort-Dauphin, ont fait l'effort de les appliquer (2). Le Colonel s'adresse ensuite aux notables, au nom des fonctionnaires de l'État présents en tant que ces derniers sont « leurs enfants ». Le mot traditionnel pour dire « notables » est en effet *raiamandreny*, littéralement : les pères et mères.

Le Colonel passe ensuite la parole à CTG. Celui-ci attire l'attention sur les procès-verbaux et en particulier sur un PV daté du 25 octobre 2001 (en fait daté du 21/10/01, il s'agit du premier PV). Il en répète le contenu (1) : voici une bête morte dont on ne connaît pas le nom, une bête sacrée pour laquelle on doit effectuer les veillées funèbres comme s'il s'agissait d'une personne humaine, selon la tradition malgache. CTG ajoute que depuis Fort-Dauphin, toutes les formalités ont été respectées, mais que les papiers n'en disent pas plus. Il conclut son intervention en qualifiant les notables de « pierres laissées par les ancêtres afin de nous diriger », et que les fonctionnaires de l'État prendront leur décision en fonction d'eux (2 & 3).

Par ces deux allocutions, les fonctionnaires de l'État marquent leur respect pour les anciens qui, selon la tradition, représentent l'autorité. Mais cette posture n'est que convention tombée en désuétude. L'intervention suivante indique quel est le véritable rapport de force entre les *raiamandreny* et les agents de l'État. Un pasteur à la retraite vivant à Ankilibe prend la parole. Cette personne, qui parle pour les notables ayant préféré ne pas participer au débat, s'appuie également sur le contenu des procès-verbaux. Pour elle l'être dont la dépouille se trouve dans le cercueil est bien une bête, mais une bête sacrée (1). Il demande alors pourquoi on ne pourrait pas lui rendre un culte. Et puisqu'il faut l'enterrer, on se propose de lui construire une grande stèle (2 & 3). L'ancien religieux s'adresse avec beaucoup de déférence

aux « autorités supérieures », auxquelles il « demande, mais n'impose pas, à elles qui sont les autorités de l'État ».

Le Colonel s'adresse alors en français à CGG : « Tu veux répondre ? – Oui ». L'autorité du pouvoir administratif va s'affirmer, on vient d'ailleurs de lui laisser la place. Le fonctionnaire déclare que les autorités étatiques doivent prendre leur responsabilité, car « il ne faut pas duper les gens ». Il annonce alors qu'il est à partir de maintenant interdit de faire des offrandes, au titre qu'on ne rend pas un culte à une bête, à une bête comme toutes les autres bêtes. Le fonctionnaire tente de désacraliser la chose, et en tous cas, réprime le culte (1 & 2). En ce qui concerne l'argent, comme c'est celui des gens qui ont fait des offrandes depuis Fort-Dauphin, il convient de le saisir, car il ne revient pas au seul village d'Ankilibe mais à la province⁴⁶. L'État décidera ensuite de ce qu'il faut en faire. Le pouvoir administratif ne s'oppose pas à l'idée de la grande stèle, mais souligne que la dépouille n'étant plus celle d'une sirène, donc d'une personne humaine, il ne faut pas l'enterrer au tombeau. Il conseille d'ailleurs de confier la chose à l'État, qui l'enverra probablement à l'université. La parole est justement donnée à l'universitaire.

L'océanologue commence par revenir sur le point sur lequel tout le monde est d'accord : le cercueil contient les os d'un animal et non d'une personne humaine. Après la classification humain / animal, il passe ensuite aux catégories terrestre / aquatique. Il déclare connaître cet animal, le *Daubentonia madagascariensis*, Aye-aye, qui est lémurien et par conséquent une bête qui vit sur la terre. Il ne s'agit donc pas d'une sirène. L'universitaire signale que le Aye-aye est partout où on le trouve entouré de croyances qui lui donnent un caractère sacré. « Mais, dit-il, à titre de participation pour l'université, je confirme ce qu'ont dit les autorités étatiques : c'est vraiment un animal et non une personne humaine ». Le scientifique, désireux de faire officiellement reconnaître ses capacités, situe ainsi l'Université du côté de l'autorité étatique. Il conclut cependant que même si l'être en question est une bête et non un être humain, nous le prenons comme nous le voulons. Notons au passage que nous sommes donc passés d'un être humain aquatique (*Ampelamananisa*) à un animal terrestre (Aye-aye). Cependant la catégorie claire et distincte d'animal est pour le moins occidentale. En malgache, le terme *biby* est polysémique, il est utilisé pour désigner les animaux mais aussi les « esprits de la nature » ou encore ce que Beaujard (1998 : 158) désigne par « bête-génie ». De plus le mot *olo* (personne) peut être employé à l'endroit d'un animal, dans le sens de "caractère".

⁴⁶ Depuis 2001 Madagascar a mis en place des "provinces autonomes".

Le cameraman de la télévision locale n'a pas filmé en continu cet entretien. Le film s'interrompt après l'allocution de l'universitaire et reprend sur la longue intervention du neveu de Larantsy. Celui-ci affirme que son lignage – Sakoandahy – est fondateur d'Ankilibe. Il argumente en mêlant des faits d'histoire ancienne et plus récente : les démarches administratives de son oncle dans les années 60 pour obtenir la reconnaissance des terres allant de Sarodrano à Antsanira. Le Sakoandahy conteste ainsi aux Fanendravo (lignage du *hazomanga* qui a officié) le statut de lignage fondateur d'Ankilibe.

Après une nouvelle coupure, le film montre que le ton général monte, et on voit les fonctionnaires qui se lèvent après avoir déclaré leur intention de saisir l'argent contenu dans le cercueil. Dans la clameur générale, on entend une voix qui invective : « Cette chose est une dépouille mortelle destinée à Ankilibe, elle ne partira pas d'ici ». Debout devant le cercueil, le Colonel s'adresse à tous d'une voix forte. Il argue que la dépouille est celle d'un animal terrestre comme tout les autres et que ceci a été confirmé par un spécialiste de l'université : il s'agit d'un Aye-Aye. Il va ensuite changer d'argument :

« Ceux qui veulent se prosterner, prosternez-vous. Il n'y aura pas de problème là-dessus. Les hommes se prosternent jusque devant des cornes (*mohara*). Dieu se trouve dans l'église mais d'autres trouvent le moyen de se prosterner devant des cornes. Prosternez-vous devant les cornes, cela ne pose pas de problèmes ».

Les *mohara* sont des charmes complexes dont le contenant est une corne de zébu. Elles sont les instruments de travail des devins-guérisseurs, qui utilise leur contenu dans la confection d'autres charmes, et les considèrent comme le réceptacle d'esprits de la nature, qui peuvent entrer en contact avec eux par leur intermédiaire (voir IV3Ad). Elles sont sur ce point comparables aux *sampy* d'Imerina, que les missionnaires avaient assimilés aux idoles, et que la reine Ranaivalona II interdit et fit brûler à partir de 1869. Dans le Sud-Ouest il s'agissait d'un objet très courant, porté en bandoulière. L'action disciplinaire de l'administration coloniale a progressivement borné à la sphère privée l'usage des *mohara*, que l'on observe toujours chez tout devin-guérisseur. L'ironie du gendarme déclenche l'hilarité de la foule.

Après avoir tenté de démystifier ce que les gens appellent "Ancêtre-Sacré", le colonel annonce à tous que l'argent revient à l'État et non au *fokontany* car c'est celui de tous les gens qui ont prié depuis Fort-Dauphin. Plus précisément, il revient à la province autonome qui englobe tout le trajet de la procession. À Ankilibe, alors que la tension monte, le maire-adjoint demande à la foule de se retirer, après quoi elle pourra contempler le Razamasy. Le

colonel prévient la foule que si elle ne se calme pas, ils emporteront le Razamasy avec l'argent. Le cercueil est alors transporté jusqu'à l'église, où l'argent doit être compté. La foule suit. Devant le seuil de l'église et dans la clameur générale, un ancien député prend la parole : "Cet argent revient à Ankilibe, il ne doit donc pas partir d'ici !" CGG répète que cet argent qui revient à toute la province de Tuléar doit être amené à Tuléar et ajoute qu'un huissier sera convoqué. La foule est agitée, on joue du coude, des cris se superposent, brusquement, le colonel s'empare du cercueil et l'emmène vers son 4x4. La foule suit. Profanation : le Razamasy est placé dans le coffre de la voiture. Les règles de l'ancêtre sont transgressées. Une trentaine de personnes assiste un peu tumultueusement à la scène, mais n'empêche pas de démarrer le 4x4 qui part vers Tuléar. Le cameraman arrête son appareil au moment où le colonel s'empare du cercueil (assez significatif du rôle joué par la télévision). Ce qui se produit après le rapt opéré par les autorités étatiques est pourtant intéressant. La foule quitte le village d'Ankilibe et les villageois se retrouvent entre eux en se réunissant spontanément sous les arbres. Une femme a trouvé le grand bâton qui servait à porter le Razamasy, c'est tout ce qu'il reste, et elle veut le ramener à l'ancêtre. Mais un homme s'interpose, lui arrache et va le poser contre l'arbre sous lequel était le Razamasy. Plusieurs personnes prennent ensuite successivement la parole. Une femme indignée jusqu'aux larmes frappe le sol en signe de malédiction à l'encontre du colonel. Un jeune homme non moins violemment ému exprime aussi sa colère. Puis c'est au tour du *hazomanga* de parler pour apaiser les esprits. Son point de vue :

« Ils ont emmené le Razamasy, et bien qu'ils l'emmènent, laissons cela. Mais moi j'achèterai du rhum afin de conjurer et de dénoncer [au Razamasy celui qui l'a emporté] à l'endroit où il était posé ».

Le chef du lignage fondateur met ensuite son plan à exécution. Il procède à une libation sur le bois qui a servi à porter le Razamasy, et s'adresse à lui pour une conjuration. Il exprime clairement au Razamasy que les villageois d'Ankilibe ne sont pas responsables des transgressions, mais que le fautif est le colonel, aussi si le Razamasy devait se venger sur quelqu'un ce serait bien sur cette personne et non sur Ankilibe.

B. De la gendarmerie au musée : conservation ?

Arrivés à la gendarmerie, le colonel et le commissaire général du gouvernorat font successivement faire leur rapport au préfet et au sous-préfet dans la cour de l'établissement. Cette version des faits arrangée dans le sens du pouvoir administratif a été filmée. Des intentions sont prêtés aux administrés qui ne sont pas les leurs, mais plutôt celles des

« administrateurs ». Du mensonge pur et simple à la projection, ce double compte-rendu éclaire le point de vue de ceux qui ont soit disant « pris leurs responsabilités » (*nandray andraikitra*).

Le commissaire général met d'abord en avant la perplexité des notables d'Ankilibe, qui selon lui ont fait chercher les fonctionnaires de l'État (*nitadiavantsika fanjakana*). En fait, les notables n'ont jamais fait appel au pouvoir administratif, ils en ont bien plutôt subi l'illégitime intervention. Ce mensonge opère comme un premier argument visant à justifier cette immixtion. Les notables auraient fait appel aux « autorités » (en français dans le discours) afin que la chose soit « constatée » (*idem*), et

« ainsi on saura s'il s'agit par exemple d'une personne humaine et que le corps est pour Ankilibe, et alors Ankilibe enterrera son mort. Si par contre il s'agit d'une autre chose, on ne pourra pas permettre que le peuple soit dupé, et que l'on prie un être que l'on ne devrait pas prier »⁴⁷

L'ouverture du cercueil est ensuite relatée, et le fonctionnaire précise que des gens ont voulu s'emparer de l'argent. Mensonge un peu gros quand on sait que les gens n'approchaient la dépouille sacrée qu'avec de multiples précautions. Lors de l'ostension-expertise, la foule s'est concentrée convulsivement autour du cercueil ouvert exactement comme dans le village précédent, mais cette effervescence n'avait rien de cupide, pas une main ne s'est tendue vers le cercueil. Le fonctionnaire en revanche est plus suspect de convoitise, mais cette intention prêtée au peuple légitime une opération de force aux yeux d'un préfet non concerné. Le colonel commence par préciser à son tour que :

« Nous étions convaincu que *y a plus question de foi* [en français dans le discours] (...) après que nous ayons dit qu'il s'agissait d'os, les gens ne se sont plus intéressés aux os mais à la grosse somme d'argent ».

A nouveau le même enchaînement logique : les fonctionnaires pensent que l'annonce des résultats de l'expertise du contenu du cercueil suffit à le désacraliser, puis interprètent en conséquence le maintien de l'attraction qu'il exerce comme de la vénalité. Par cette interprétation des faits dont il est délicat d'établir si elle a été inventée plutôt qu'éprouvée, le trio de fonctionnaires aremistés (du parti AREMA) va non plus justifier une expertise, mais tenter de légitimer une répression aux yeux de la hiérarchie. On peut à bon droit penser que ce point de vue, après tout, a probablement été réellement vécu par les auteurs de la

⁴⁷ *Amizay hahafantarana hoe raha ohatrazany ka olombelo le izy ka an'i Ankilibe a de alenin Ankilibe zany ny lolony, ka ohatra ndraiky zavatra hafa izy zany de tsy azo atao ny mamela an'ile vahoaka zany ho dupé-nozany na hivavaka amin'ny zavatra tsy tokony hivavaka.*

répression, quand on entend le colonel s'étonner : « *on se demande pourquoi* cette chose a acquis une telle notoriété depuis Fort Dauphin ⁴⁸ », puis chercher une explication sur le mode de la plaisanterie ethnocentrique : « *Heureusement ils ont traversé les Tañalana et les Tandroy, car s'ils avaient traversé les Masikoro, ils auraient été dispersés !*⁴⁹ ». Le colonel est évidemment Masikoro, ainsi que le sous-préfet. Cette raillerie fait mouche et on voit tous les visages contrits de l'assistance officielle se dérider. La blague suscite une tentative d'explication un peu plus sérieuse chez le commissaire général du gouvernorat : « [le culte] n'est pas passé par les localités où il y a l'administration, mais par les villages où il y a des gens crédules⁵⁰ ». Cette supposition a pour but d'expliquer pourquoi un culte jugé absurde a pu traverser tout le Sud de Madagascar avant d'être enfin réprimé. Il se fonde sur cette dichotomie entre masse paysanne rurale ignorante dominée et élite lettrée urbaine savante. Cette assertion sociologique lourde de préjugés ne correspond pas au déroulement réel de la procession, comme nous le verrons plus loin.

Cette séquence filmée s'arrête. Les images des rushes reprennent à la gendarmerie attenante, où le cercueil a ensuite été immédiatement apporté pour y compter l'argent. L'adjoint au maire d'Ankilibe tire les linceuls un à un. On retire les billets de banques et les pièces innombrables que des militaires commencent à empiler. Un médecin généraliste de Tuléar examine à nouveau le squelette, la conclusion de son discours : « Ce sont des ossements animaux et non humains ». Rendre un culte à des animaux serait-il intolérable pour l'administration malgache ?

L'adjoint au maire d'Ankilibe est aussi le petit-fils de Larantsy. Il occupe dans cette affaire une situation de confluence entre le pouvoir administratif, le pouvoir villageois, et le lignage concerné (de Larantsy). Au travers de sa personne s'est réalisé un consensus mou en faveur de l'État. Par une remarquable contorsion morale, cet homme parvient à accepter la profanation par l'État sur la dépouille présumée de son ancêtre. En effet, lui reconnaît sa parenté avec une sirène. En pleine gendarmerie, alors que les gendarmes comptent les offrandes de milliers de personnes, il raconte à l'attention d'un prêtre catholique qui le filme, la légende de Bibiandrano, ancêtre de Larantsy, lui même son propre ancêtre (cette légende sera rapportée plus loin). Il va ensuite effectuer une demande de bénédiction (avec libation de rhum) en ces termes :

Iha Razana masy raha toa ka masy iha, Toi, Razamasy, si tant est que tu es sacré, toi

⁴⁸ « ...on se demande pourquoi *raha eo nahaza laza bak'añe Fort Dauphin* »

⁴⁹ « Heureusement ils ont traversé les *Tañalana et les Tandroy fa laha mitraverser Masikoro añy io fa mirava* »

⁵⁰ « ... *tsy nandalo amy tana misy fanjakana fa amy tana misy olo mora mino* »

arake taratasy ba'ao Masiakampy fa handesy amy fasan'i Larantsy, mangatake aminao zahay ato amy fanjakana iha zao, tahio soa amaky amy zafiay reo tsy hanahy soa, tsy raha rozy naday anao bak'ao fa nisy ty naday anao bak'ao zao angatahiko eto o fa zaho zafy Larantsy, zafy Lakandrano ze fotorane ampelamananisa ey mangatake etoa zao. Tsy mihab-draza fa zaho tompo raha zay io, zay angatahako etoa eo, hanintsy soa hasaverenako etoa fokoko toa hanintsy soa koa azy manisa draha aty rety, handroso soa biro toy, handroso soa biron'ny commandant de brigade

qui, d'après les papiers venus de là-bas, sera amené au tombeau de Larantsy, nous te demandons [la bénédiction], à toi qui est maintenant chez les autorités publiques. Bénis nos enfants et nos petits-enfants, afin que rien ne leur arrive. Ce ne sont pas eux qui t'ont amené ici, car il y a ceux qui t'ont amené ici. Voilà ce que je demande ici car moi, je suis le petit-enfant de Larantsy, le petit-enfant de Lakandrano [litt. "La-jeune-femme-de-l'eau"], qui est à l'origine de cette prétendue sirène, c'est moi qui ici et maintenant te fais la prière. Je ne prétends pas être du lignage, mais je suis vraiment de ce lignage, voilà pourquoi je te prie, fais que les miens vivent dans la fraîcheur, ainsi que ceux qui comptent l'argent à côté, et que ce bureau du commandant de gendarmerie soit prospère [interruption du film]

Cette prière est un bel exercice de diplomatie : il ne faut pas fâcher l'administration, tout en soulignant discrètement au Razamasy qu'elle seule est responsable de l'échec de ses funérailles, malgré cela on demande donc pour elle aussi la bénédiction. Les formules telles que « si tant est que tu es sacré » et « cette soi-disant sirène » marque le doute, mais dans le doute, mieux vaut ne pas s'abstenir d'accomplir le rite. Cela ne coûte qu'un peu de rhum, évite d'éventuelles représailles et incite de possibles bénédictions.

À 18h30, je me suis rendu dans la cour de la gendarmerie, où se trouvent une cinquantaine d'individus. La nouvelle s'est répandue dans la ville que le Razamasy est aux mains des autorités. Ceux qui ne se sont pas rendus à Ankilibe se pressent pour le voir. Un homme montre à qui veut une photographie du cercueil ouvert, impossible de savoir où elle a été prise. L'image est suffisamment floue pour laisser libre cours à l'imagination. La rumeur circule que les autorités sont en réunion depuis 15h afin de décider ce qu'il faut faire de l'argent. Devant la porte du local où est entreposé le Razamasy, c'est la cohue. Le militaire qui garde l'entrée laisse d'abord entrer des sœurs venues du tout proche évêché catholique. Pour mater l'agitation, le militaire use de sa ceinture. Il laisse rentrer les gens par trois. À l'intérieur, le cercueil est ouvert, l'argent en a été retiré. Certains curieux touchent les ossements, les papiers, la toison : les interdits ne sont alors plus respectés. Il semble que l'on ne prie plus.

D'après les gendarmes, la somme contenue dans le cercueil s'élevait à 1 800 000 Fmg. Qu'est devenu cet argent? Pour certains, il a été remis à la commune d'Anantsono (Saint-Augustin) dont dépend Ankilibe. Une autre rumeur, sans doute plus proche de la vérité, nous a été transmise par le président du *fokontany* d'Ankilibe :

« L'argent a été remis au maire adjoint d'Ankilibe afin qu'il le remette aux gens d'Ankilibe et que l'on tue un bœuf, mais il ne s'est pas exécuté car il a eu peur. Nous ne nous sommes pas donné la peine de chercher à récupérer cet argent ».

Voici l'inventaire du contenu du cercueil :

- Les ossements complets ainsi que la tonsure d'un lémurien de l'espèce *Daubentonia madagascariensis*.
- Cette dépouille est ensevelie dans 7 linceuls, des étoffes de tissu blanc.
- Un petit morceau de tissu à 3 bandes blanche, verte, rouge.
- La somme de 1 860 000 Fmg (selon comptage de l'administration) en pièces (à partir de 50 ariary) et petites coupures (billets de 500 Fmg et 1000 Fmg, quelques billets de sommes plus élevées).
- Plus d'une centaine de petits papiers froissés et compressés.
- Le quart de la photo d'identité déchirée d'une jeune fille.

Le pouvoir d'État a pris l'argent mais ne sait que faire de tout le reste. Il la confie à l'université, puisqu'il s'agit là d'ossements d'un animal rare qui peut l'intéresser. L'ancêtre continue son relais. Mais au campus, on a une idée. Ces ossements de Aye-aye ne se réduisent tout de même pas à un simple squelette utile aux cours de zoologie, car il est teinté d'un contenu culturel. Enfermé dans son petit cercueil en bois (qui contient aussi une multitude de documents écrits) il est chargé de sens et d'une histoire. Les universitaires décident alors de transférer cet objet religieux au musée. La ville de Tuléar compte deux musées : un musée océanographique, et un musée ethnologique régional. Les universitaires se trouvent devant une question similaire à celle que se sont posés les notables d'Ankilibe : où ce Razamasy sera-t-il chez lui ? Puisqu'il ne s'agit plus d'une sirène, l'université, dans laquelle on retrouve le couple terre / mer de la mythologie locale, envoie la dépouille au Musée Ethnologique. En définitif, dans la pure tradition coloniale, le pouvoir s'empare d'un objet de puissance autochtone et le place au réfrigérateur culturel du musée. Mais en fait, l'institution muséale, moins que changer du pouvoir en identité, ne fait alors qu'affirmer la supériorité d'un autre pouvoir, celui de l'État.

Pourtant il semble que l'objet n'ait pas perdu de son efficace, puisque le jour choisi pour le transfert et la reconstitution du squelette, est celui de la visite du président sortant D. Ratsiraka à Tuléar. De l'aveu même d'une employée du musée, ce jour étant faste – non par le fait de la visite du chef de l'État, mais au contraire parce que ce dernier cale ses actions sur le calendrier astrologique – on s'évite ainsi d'éventuels dangers « surnaturels ». Dans le petit musée poussiéreux, le Razamasy se retrouve sous la forme d'un squelette d'Aye-aye reconstitué sous vitrine, son cercueil placé dessous, qui ne contient plus qu'un sac plastique de procès-verbaux. Les nombreux tissus ont été entassés à côté. Sur la vitrine, on a placé une feuille de format A4 sur laquelle est écrit (en français) : PROTECTION DES CULTURES⁵¹. L'Université travestit une action de répression culturelle de l'État en action soit disant scientifique de préservation culturelle. L'option muséologique est celle d'un musée d'histoire naturelle. Les ossements ont été extraits du cercueil pour être assemblés sous vitrine. On présente aux visiteurs un *Daubentonia madagascariensis*, mais pas le Razamasy. Tous les autres éléments, qui assemblés constituaient un objet culturel, sont entreposés autour de la vitrine sans plus d'égard. Pourtant cette présentation zoologique n'a aucunement altéré l'intensité sacrée conférée à l'Ancêtre. En effet les mois suivants, le musée a pu prendre l'allure d'un temple. Tuléar est traversée par d'incessants flux migratoires et marchands. Les nouvelles vont vite et les gens qui n'avaient pas eu la chance de croiser la route du Razamasy, apprennent en arrivant en ville, que celui-ci se trouve maintenant au musée. Qu'il soit devenu lémurien et que son squelette soit exposé sous vitrine ne change pas grand-chose à son statut d'ancêtre sacré et à son histoire : des milliers de gens lui ont déjà rendu un culte. La démystification organisée par l'État n'a pas eu de prise sur le peuple. J'ai quitté Tuléar au mois de juin 2002, et au moins jusqu'à cette date, des gens venus de brousse se rendaient occasionnellement au musée pour demander la bénédiction à l'ancêtre sacré. Ils faisaient une offrande sur la vitrine, et debout devant le squelette du Razamasy, les mains jointes sur le ventre, la tête baissée, ils demandaient la prospérité. Avec l'argent des offrandes, la gardienne du musée a acheté un petit cadenas pour verrouiller la vitrine.

C. De la rumeur à la télévision : normalisation ?

Le 22 janvier 2002, la Radio-télévision de Tuléar, *Soa Talily* ("Qui a Belle Mémoire") diffuse au journal du soir un long reportage sur les événements hors du commun qui viennent d'ébranler Ankilibe. Le reportage, montage des séquences déjà décrites auquel on a ajouté

⁵¹ Cet écriteau a pu être retiré d'une petite exposition d'objets *mikea* ou *mahafaly* avoisinante.

une voix-off, est précédé d'une présentation dans laquelle le journaliste donne une description d'un culte qui « perturbe la population ». Il s'agit

« d'un animal dont certains disent qu'il peut donner des bénédictions, et qu'ils appellent ancêtre-sacré. Beaucoup de gens ont donné de l'argent et demandé la bénédiction. À Ankilibe où il est maintenant arrivé, village dont on dit qu'il est originaire et où il doit être enterré, les représentants de l'État, exerçant le pouvoir de la "province autonome" sont intervenus, ainsi que les spécialistes de l'université de Tuléar, qui connaissent très bien cet animal. Et c'est aujourd'hui que l'on a su qu'il s'agissait d'un animal comme les autres, (...) le *Daubentonia madagascariensis* (...) »

Le présentateur cite les noms et fonctions des autorités intervenues, les mots « province autonome » reviennent plusieurs fois. Ensuite commence le reportage. Sur des images d'une séance de prières à Ankilibe, la voix off : « bien que la vérité ait déjà été découverte concernant cet animal étrange qui trouble la conscience populaire, les gens étaient très curieux de le voir ». Suit une déclaration du commissaire général qui donne l'illusion de la démocratie : « C'est aux gens d'Ankilibe de constater ce qu'il y a vraiment et de décider ce qu'il reste à faire, ou que cela soit pris en charge par l'État ». Le conseiller technique au gouvernorat annonce ensuite à l'assemblée que l'ouverture du cercueil va avoir lieu. Le journaliste explique en voix off que celle-ci doit être précédée d'une invocation, et l'action du *hazomanga* est retransmise sur les écrans de télévision. Le journaliste reprend ensuite son commentaire : « Les représentants du gouvernements prennent leur entière responsabilité et comme on le voit à l'image, c'est le colonel qui ouvre le cercueil pour voir ce qu'il y a à l'intérieur de ce *fonosana* (contenant) dont on dit qu'il est sacré, ainsi que le maire adjoint de la commune rurale d'Ankilibe ». Sur la phrase subordonnée « dont on dit qu'il est sacré », le journaliste prend un ton ironique. Il poursuit : « On voit que cela a été recouvert de tissus très très nombreux. On ouvre cette chose mystérieuse [le journaliste ne retient pas un rire] dont on pense qu'elle peut donner des bénédictions ». Suit l'énumération du contenu du cercueil : « des quantités énormes d'argent données par les gens qui ont demandé bénédiction (...) très nombreux ont été les gens qui ont demandé bénédiction à ce *Razamasy* [à nouveau rire du journaliste] ». Les compétences des spécialistes sont valorisées « et en particulier [celles] de monsieur M., docteur en océnologie appliquée ». La réunion qui a suivi l'ouverture est partiellement retransmise. On voit le commissaire général annoncer l'interdiction du culte, puis le journaliste explique en voix off sur les images de l'allocution de l'océanologue, que la somme des offrandes appartient à la « province autonome » puisqu'elle s'est constituée depuis

Fort-Dauphin. Toutes les images montrant l'indignation de la foule ont été coupées au montage. Le reportage se poursuit dans la cour de la gendarmerie où, on s'en souvient, un rapport est fait au préfet.

Le journaliste présente ensuite l'entrevue suivante : celle d'une enseignante du département d'Histoire à l'Université (également chef du cabinet du gouverneur) et du docteur en océanologie appliquée, qui réitère en détail son diagnostic pendant cinq minutes après avoir mis en valeur ses propres compétences et celles de l'université. Il semble qu'une intervention du préfet achève le reportage, mais je n'ai pas pu en obtenir les images.

La semaine qui suit, une rumeur parcourt Tuléar. L'énoncé tient en deux phrases :

- 1) Le colonel a été hospitalisé.
- 2) C'est parce qu'il a transgressé les lois du Razamasy.

La logique est implacable, elle avait d'ailleurs été annoncée à Ankilibe. Cette rumeur vient aux oreilles du colonel, qui va utiliser la télévision pour faire un démenti. Où le rapt du Razamasy par le colonel avait provoqué une conjuration par les villageois, la rumeur populaire va provoquer un démenti télévisuel. A cet enchaînement il faut encore ajouter le reportage diffusé au journal du soir. Le reportage est l'équivalent de la conjuration sur le plan étatique : par la conjuration le peuple s'adresse au Razamasy pour que le Razamasy reconnaisse sa non culpabilité et incrimine le colonel, par le reportage l'État s'adresse au peuple pour que le peuple reconnaisse sa non culpabilité et incrimine le culte. Cependant, le reportage n'est d'aucune efficacité, puisque l'effet néfaste attendu de la transgression opérée par le colonel est décrit par la rumeur. Le colonel tente alors un démenti en confrontant le plus vieux des médias au plus jeune. Son discours télévisuel tient en dix points. Le colonel est filmé dans un beau bureau, il est habillé d'un élégant costume avec cravate, il déroule dans cet ordre les arguments suivants :

- 1) J'ai respecté les lois.
- 2) Je parle (« suis habillé ») en civil et non en militaire.
- 3) « Il n'y a pas d'autres chemins pour aller à Dieu que Jésus Christ » (citation biblique). Peut-être que pour d'autres il en va de même avec le Aye-aye, pour moi, non.
- 4) C'est un mensonge de dire que je suis tombé malade à la suite de la saisie. Ce qui est vrai : mon fils qui habite dans le Nord est malade ; et aussi : j'ai pris un hélicoptère pour une affaire de vol de bœufs.

- 5) Je n'ai pas volé d'argent.
- 6) Je me fais opérer de kystes. La première intervention médicale a eu lieu le 28 octobre 2001. [En souriant :] « Peut-être le Aye-aye savait-il déjà... »
- 7) Cela fait plusieurs fois que l'on fait courir des histoires sur moi :
 en 1996, j'aurai été victime du sortilège d'un collègue
 en 1999, je serais mort du choléra, à la suite d'une tournée en brousse
 [en 2002, il est gravement malade et hospitalisé]
- 8) Si les gens ne sont pas d'accord avec moi, c'est leur droit, mais qu'ils n'inventent pas des mensonges.
- 9) Je suggère aux universitaires de chercher pourquoi les gens attribuent une si grande croyance à cet animal.⁵²
 [À ce moment, la voix du colonel continue en voix off, et on le voit dans la même tenue dans la salle du musée où a été entreposé le Razamasy]
- 10) Je mange toutes sortes de lémuriens.

Le colonel de gendarmerie affirme d'abord qu'il a respecté la loi. Or aucune loi à Madagascar ne condamne le culte des ancêtres, fût-ce celui d'une sirène, d'un lémurien, ou de n'importe quel autre animal. Sa répression, cautionnée par l'université et par un groupe de fonctionnaires, relève de la domination illégitime et sans doute de la poursuite d'une opportunité ; la saisie des offrandes a été unanimement considérée par l'opinion touléaroise comme une extorsion de fond. Ceci n'excite d'ailleurs ni révolte ni étonnement : que des officiels saisissent une occasion de gain n'a rien de surprenant. Aurait-on empêché les gens de rendre un culte si de l'argent n'avait pas été en jeu ? La démystification est ici un instrument de domination, une atteinte aux libertés locales, à la démocratie sur laquelle est sensée reposer la Constitution de la République de Madagascar. Mais en affirmant publiquement qu'il « mange n'importe quelle sorte de lémurien », ce haut représentant des forces de l'ordre prouve une connaissance limitée de la loi, puisque la consommation de viande de lémurien est en effet condamnée (le *Daubentonia madagascariensis* est en outre une espèce intégralement protégée).

La victime de la rumeur essaye d'y trouver des bases réelles : le départ en hélicoptère a pu être interprété comme une urgence médicale et non professionnelle, la maladie de son fils comme la sienne, ou son hospitalisation récente comme présente. Par cette apparition

⁵² La suggestion du colonel a été prise au sérieux par quelque universitaires partis enquêter quelques dizaines de kilomètres en amont sur la RN7, mais les résultats de ces enquêtes n'ont pas donné lieu à communication.

publique en bonne santé, et cette triple tentative de rationalisation, le colonel voudrait dissiper le bruissement négatif dont il est l'objet. Il signale d'ailleurs la récurrence régulière, toujours sous forme de rumeur, de ce que l'on pourrait bien qualifier avec M. Mauss ([1926] 1950) de « suggestion collective de l'idée de mort ». Mauss observe d'ailleurs que « cet état coïncide généralement avec une rupture de communion, soit par magie, soit par pêché, avec les puissances et choses sacrées » (*ibid.* 314), soit ici l'Ancêtre-Sacré. La différence avec les faits étudiés par Mauss (et Hertz) tient à l'importance démographique de la collectivité (agglomération d'environ 200 000 habitants), ce qui réduit son unanimité, et surtout au fait que le colonel ne semble définitivement pas partager les croyances qui fondent la hantise. Il réaffirme d'ailleurs par opposition sa foi chrétienne, et va jusqu'à assimiler l'Ancêtre-Sacré à du gibier. Les images de la visite au Musée ethnologique peuvent d'ailleurs évoquer la capture. L'impact de ce démenti est difficile à mesurer, mais il semble bien qu'il n'ait pas convaincu beaucoup de monde. Comme le remarque J.-N. Kapferer (1987 : 285), « Dans les pays pratiquant la censure de l'information, on voit fleurir les rumeurs : quel communiqué officiel peut alors espérer les atténuer ? Il faudrait pour cela miraculeusement retrouver une virginité que l'on a perdue depuis longtemps ». La disparition à venir de ce cruel colonel ne fera d'ailleurs qu'entériner sa fréquente rumeur. Elle sera attribuée au Razamasy lui-même, dont la puissance sacrée a perduré longtemps, malgré gendarmerie, université, télévision, et musée.

Arrivé à ce point de l'investigation ethnographique, deux énigmes principales se sont présentées. 1) Quelle est l'origine de ce culte inédit ? 2) Comment un lémurien a-t-il pu se changer en sirène ?

Lors d'une visite au musée je constate que le cercueil vidé de son squelette contient des boules de papier froissés – je ne sais pas encore à ce stade qu'il s'agit de procès-verbaux. Une fois obtenue l'autorisation de les examiner j'en défroisse une au hasard. Voici ce qu'on le peut alors observer :

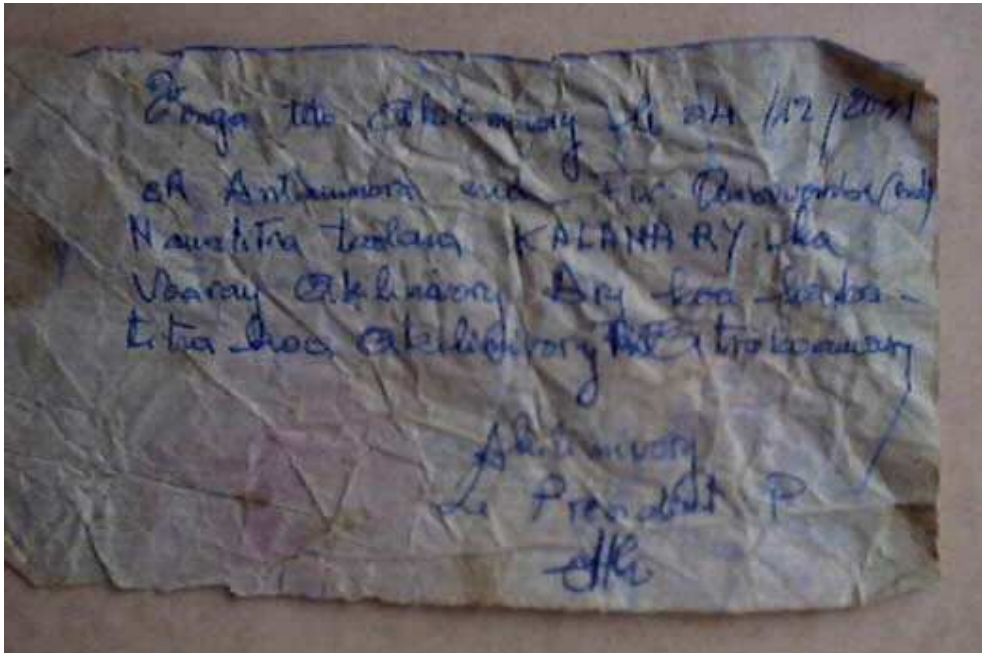


Photo. 9 Procès-Verbal du 4 décembre 2001, village d'Ankilimivory (commune d'Antanimora)

Soit le texte suivant en français :

<p><i>Tonga teto Ankimivory le 04/12/2001 CR Antanimora Sud – Fiv Ambovombe (Sud) Nanatitra taolana KALANARY ka voaray Akilimivory. Ary koa hana- titra koa Akilimivory FKT tsakoamasy Akilimivory Le Président [paraphe]</i></p>	<p>Est venu ici à Akilimivory le 04/12/2001 Commune Rurale d'Antanimora Sud – « Sous Préfecture » d'Ambovombe (Sud) les ossements de KALANARY sont venus à Akilimivory. Et seront apportés aussi au fokontany de Tsakoamasy Akilimivory. Ankilimivory Le Président P, [paraphe]</p>
---	---

Les petites boules de papier froissé sont ainsi des documents administratifs dressés à chaque village. Celui-ci a été rédigé dans la commune rurale d'Antanimora, dans l'Androy le 4 décembre 2001. Il précise que les ossements d'un *kalanary* sont passé par là. Mais qu'est-ce donc qu'un *kalanary* ? Et quelles informations vont encore pouvoir livrer ces véritables archives de ce culte inédit ?

4

Les archives de l'Ancêtre-Sacré (Musée d'ethnologie régionale de Tuléar)

Puisque le Musée met aimablement à disposition ce qui constitue donc les archives du Razamasy, il reste à entreprendre leur traitement intégral. Une semaine entière a été nécessaire à la restauration⁵³, à la transcription et au traitement d'un total de 134 brefs manuscrits. Dans une formule administrative peu variable, chacun livre une date, un nom de village, et une désignation du Razamasy (nature et nom de l'entité). Le classement chronologique de ces données aboutit au tableau suivant :

Tableau 1 Données fournies par les 135 procès-verbaux retrouvés

Symboles utilisés :

- & = les procès-verbaux sont consécutifs
- X = la désignation n'apparaît pas sur le pv
- = passage de tel village à tel village
- .. = indéchiffrable ou déchiré
- "" = pv écrit sur la même feuille (la désignation n'est pas réécrite)
- ? = hypothèse
- [date / lieu] = déduction
- gras = toponyme localisé sur carte⁵⁴ à l'échelle 1 : 500 000

n°	DATE	NOM DE VILLAGE	NATURE DE L'ENTITE	NOM DE L'ENTITE
1	24-X-01	Soanierana	biby fa biby manana hasina	DAUBENITONA MADASCARIENSIS, AYE-AYE (Hê-hê)
2	25-X-01	Ranopiso	""	X
3	27-X-01	Tanandava	Biby..	..
4	27-X-01	Tanandava II	Biby..	..
5	27-X-01	Bebea	..	X
6	27-X-01	Ampotobato	ny razana..	X
7	28-X-01	Abevoangy	Ranjany, Rajana	X
8	28-X-01	Ankilima.. II	Ny Razana..	X
9	31-X-01	Sama	X	X
10	[31-X-01]
11	[31-X-01]	Tanandava Sud
12	31-X-01	Andrano[bory]
13	1-XI-01	Ambarobe	X	X
14	1-XI-01	Ita[ly]	X	X
15	..	Evoahazo ?
16	2-XI-01 &	Angnena	fatin-javatra	X
17	2-XI-01 &	Anena	X	HAH...
18	2-XI-01 &	Loharano	X	Andakahay

⁵³ Tous les documents sont rédigés au stylo bic, une immersion dans de l'eau puis un séchage sur papier buvard a permis la mise à plat, ainsi que la reconstitution des documents fragmentés sans solubilité de l'encre.

⁵⁴ Carte dessinée et publiée par le FTM (Foibe-Taosarintanin'i Madagasikara, Institut national de géodésie et cartographie) en 1984, mise à jours partielle en 1990.

19	3-XI-01 &	Karinoro	..	
20	3-XI-01 &	Mokala	X	HAHAY
21	3-XI-01 &	Ambinanimaty	X	hahay
22	3-XI-01	Lovokanomby	..	
23	3-XI-01	Agnalavey	X	Haie I
24	4-XI-01 &	Amparihy [Fort-Dauphin]	razana ...	HAY
25	4-XI-01	Betaligny Ampay...AY
26	...-XI-01	...	razany	HAIHAY
27ny Hahay
28	
29	... &	Mangaiky	Razana	HAHAY
30	...	Ianandrano	...	
31	[5-XI-01]&	Tsiharoa ampasy	fatin	Hahay
32	5-XI-01&	Tsiharoa ambondro	zavatra	
33	[6-XI-01] &	Mahata[laky]	fati[n'ny]	hahay
34	6-XI-01	Ebakike	""	
35	6-XI-01	Ambanihazoz	X	Ny haha
36	8-XI-01	Antsapa esetra tomby ?	X	X
37	10-XI-01	Ampasimena	X	X
38	12-XI-01	Andasibe	X	X
39	12-XI-01	Tanandava	X	Ny Hahay
40	12-XI-01	Esaka	BIBY atao hoe	HAHAY
41	14-XI-01	Amb[atabe]	X	
42	15-XI-01	Betaimboraky	X	iHAY
43	15-XI-01	Sahakondro	X	andakahay
44	15-XI-01	Ampamatoha	X	IHAY
45	15-XI-01	Maroharo	...	Mandakahay mangatriky vitsy pirejida tseletsy
46	16-XI-01	Ambinany	X	Mandakaha
47	16-XI-01	Antseva	X	Mandakahay
48	19-XI-01 &	[Vohibaka →] Esomony	RAZANA BIBY	HAHAY
49	19-XI-01 &	Esaka	BIBY	HAHAY
50	19-XI-01 &	Marohotro	BIBY	HAHAY
51	20-XI-01 &	Andranondambo	Biby	HAHAY
52	20-XI-01 &	Ambatotsivala	biby	HAHAY
53	20-XI-01 &	Maromby	mbiby	HAHAY na ANDAKAHAY koa
54	20-XI-01 &	...	BIBY	ANDAKAHAY
55	20-XI-01 &	Tanandava Nord		ANDAKAHAY
56	20-XI-01	Soasirana ?	Biby	Andakahay
57	21-XI-01	Betsingilo	biby	andakahay
58	21-XI-01	Sakahala	biby	an-daka[h]ay
59	22-XI-01 &	Beagy, Vohitelo	Biby	NDAKAHAY andalakavy voarainay
60	22-XI-01 &	Beza	Biby	Andakahay ; "HAHAY"
61	22-XI-01	Mahaly	X	ANDAKAHAY
62	22-XI-01 &	Analambakoa	Biby izy hono ka ny teny fa alevina any Tananarivo ka haterina any Adabolava	an-dakahay
63	22-XI-01	Mahaly	""	""

64	22-XI-01DAKAHAY
65	23-XI-01	[Anadalava Sud →] Besakoa Rianambo	X	ANDAKAHAY
66	24-XI-01	Ambakaka	X	ANDAKAHAY
67	24-XI-01	Beadabo Est Sirania	Janahary avy an anosy atsinana	kahay
68	24-XI-01 zanahary nanaekena..	tsi
69	25-XI-01	[Mandresy →] Antsakoatoka	fatin'ny ...y Biby	ANDAKAHAY
70	25-XI-01 &	Akera, Tsilanja	FATINY	Lakahay
71	26-XI-01 &	[Tsivory →] Ambia	biby	Hahay
72	26-XI-01 &	Ampiha [Ambia]	Biby...	BIBY OMBY no anaran'io
73	26-XI-01 &	Fandranarivo	biby	BIBY OMBY no anaran'io
74	[26-XI-01]	Marovotry	X	Hay-Hay
75	27-XI-01	Ambaniza	R...	
76	27-XI-01 &	Ankily	X	Hahay
77	27-XI-01 &	Mangola	X	Hahay
78	28-XI-01 &	Antsarika	X	Hahay
79	28-XI-01	Ampandra	..	
80	29-XI-01	Soarana II	..	
81	29-XI-01	Beakanga	Biby	hahay
82	29-XI-01 &	Beakanga	RAZANA Biby	HAHAY
83	29-XI-01 &	Marotsiraka	Razana Biby	Kalay
84	30-XI-01	Analamena	biby	lakahay
85	30-XI-01	Mahasoarivo	X	Lakahay
86	30-XI-01	Anafondravoay	biby	hakahay
87	1-XII-01	Analaveife...	Javatra	Kalanary
88	1-XII-01	Amboasy tehalambaro	Javatra	KALANARI
89	[1-XII-01 &]	[Imanombo]	X	KALANARY
90	1-XII-01 &	Lamitihy Tanatsoa	X	KALANARY
91	1-XII-01	Angebo	Taolan	KALANARY
92	2-XII-01 &	[Ambolokohy→?] Ambaratra Haut	Tolanany	KALANARY
93	2-XII-01 &	Ankilimilopaka	Taolana	KALANARY
94	2-XII-01 &	Ambinagne [Centre]	Taolana	KALANARY
95	2-XII-01 &	Ambaratra Ambany [→Ankonda?]	taolana	ny kaLANARI
96	3-XII-01	Ankonda Ambantosoavolo	Taolona	KALANARY
97	3-XII-01	Haratobe	Bibi mana Jahaanary	
98	3→4-XII-01	Analavey mainty II [→ A. M. III]	Biby	..LANARY
99	4-XII-01	Ankilimivory	taolana	KALANARY
100	4-XII-01	Sevae	X	
101	4-XII-01	Ankaramanay	..	
102	4-XII-01	Voakova	X	KALAHAY
103	4-XII-01	Akilimovory	taolana	KALANARY
104	4→5-XII-01	Atsakoamasy	R Biby manana	"ho Daubenitona

			anarana	MADASCARIENSIS"
105	4→5-XII-01 &	[doublon]	Biby manana anarana	"hoe Daubetiona MADASCARIENIS"
106	5-XII-01	Ampihany	BiBi Manana arana ho	Dnbenitona Mandasikara
107	5-XII-01	Haratobe (bis)	Bibi	
108	5-XII-01	Am...?	Bibi	
109	6-XII-01	Betsimeda	Biby	
110	[6-XII-01]	Betsimeda	X	
111	7-XII-01	Beteny		..anarany Dobonitona Madasikara ns..
112	7-XII-01	Atanabao II [Napi ?]	X	
113	7-XII-01	Antalinombilahy	Tianake andriagahary	
114	7→8-XII-01	Akaramanay	Biby Janahary anaray	Dobonitona Madasikara nSISn
115			[doublon]	
116	8-XII-01	Adreto	X	
117	12-XII-01	Amboropotsy	Razagne	
118	12-XII-01	Voasina ?	X	
119	12-XII-01	Analamiaiky ?	X	
120	12-XII-01	Antsira Madiorano	Zanak Andriamanitra	
121	12-XII-01	Andembe	X	
122	13-XII-01	Andranbita ?	..	
123	14-XII-01	Behena	Biby	iray efa maty tsy fantatra ananarana aoe Daubentona Mandagasicara Corienis, AYE-AYE
124	14-XII-01	Angaboboky	X	
125	29-XII-01	Ankilimalange	RAZANA avy ary Fort Dauphy ka hoenetiery Ankilibe Toliare BiBY	

Neuf autres documents ne peuvent être classés chronologiquement en raison de leur caractère fragmentaire ; leur contenu n'apporte aucune donnée différentielle. Le premier procès-verbal donne le début de la procession : le 21 octobre 2001. Le rituel s'est donc reproduit pendant tout juste trois mois (92 jours). De cette date jusqu'au 14 décembre 2001, la fréquence des procès-verbaux retrouvés est très régulière, avec un écart moyen d'environ 2 jours. Le cercueil ne contient qu'un seul document ultérieur, daté du 29 décembre 2001. Les documents retrouvés couvrent donc 54 jours sur 92 jours au total, soit près de 3/5 de la procession. Après le 14 décembre, pour les cinq semaines restantes jusqu'à la destination finale d'Ankilibe, les 38 procès-verbaux quotidiens correspondants ont été placés dans la pochette en plastique transparent déjà mentionnée. Ces documents donc, demeurent introuvables. Un premier pas vers l'intelligibilité du phénomène peut être maintenant franchi grâce aux données mises à jours avec les procès-verbaux. Les coordonnées fournies par les deux premières colonnes du tableau, celles des dates et des toponymes permettent en effet,

une fois rapportées sur une carte à l'échelle suffisamment précise, de reconstituer sa trajectoire.

Cette trajectoire sera commentée en détail au fur et à mesure de la description de l'évolution de la procession. Beaucoup de toponymes ne se retrouvent pas sur la carte au 1/500 000 de la FTM, aussi la trajectoire nous reste-t-elle incomplète. Sa longueur totale peut être évaluée à environ 800 km, parcourus en trois mois⁵⁵. L'origine de cette procession est donnée par le premier document, qui se distingue de tous les autres par sa forme – il est tapé à la machine à écrire sur du papier pelure – et par son contenu bien plus volumineux. En voici une photo :

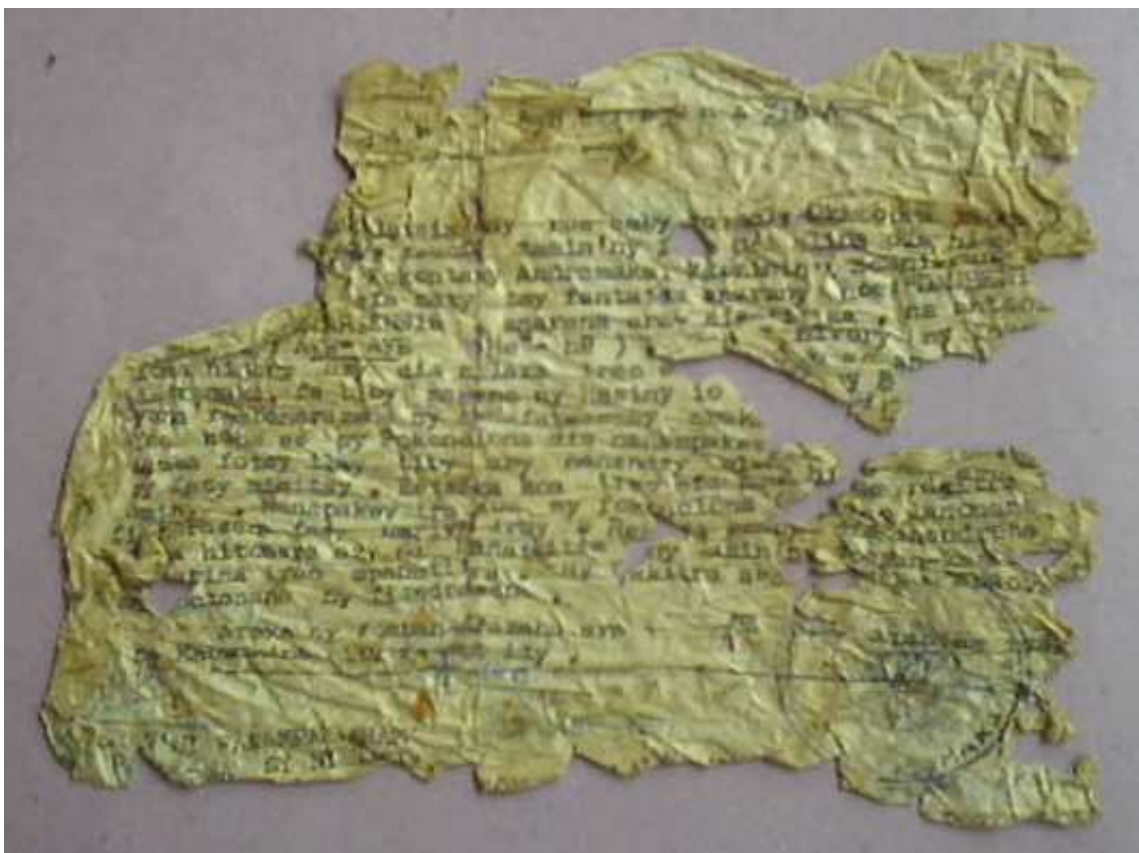
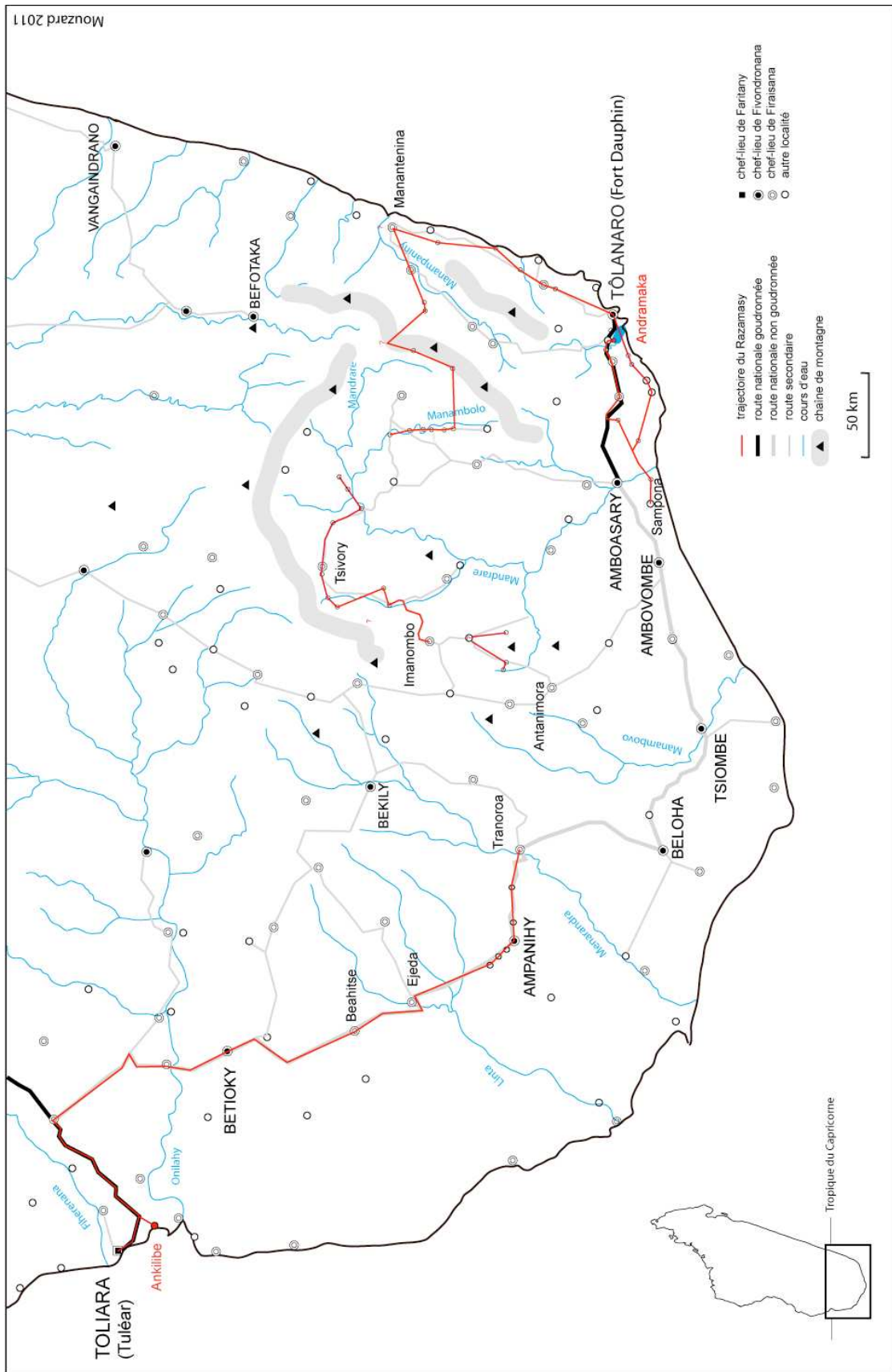


Photo. 10 Procès-verbal initial retrouvé dans le cercueil à Tuléar, après mise à plat.

⁵⁵ En moyenne, le cercueil parcourait donc 8,7 km jour, ce qui correspond à un écart moyen de 4, 35 km entre chaque village.



Carte 3. Extrême Sud de Madagascar avec trajectoire du Razamasy

Ce procès-verbal (*famarimanana*) est incomplet, le papier de faible grammage étant corrodé par six mois d'un périple mouvementé en cercueil à travers le Sud du pays. Le texte relate des faits qui se sont produits au village d'[Amb]oanato, *fokontany* d'Andramaka le 21 octobre 2001, soit trois mois exactement avant l'arrivée du Razamasy à Ankilibe. Ce document confirme donc l'information véhiculée par la légende selon laquelle le Razamasy est venu de la région de Fort-Dauphin, car Andramaka est situé 15 km à l'ouest de ce pôle régional du Sud-Est. La désignation « *razamasy* » n'y figure pas. En revanche il y est question d'une bête « dont on ignore le nom », comprenons « dont on a jamais entendu parlé », et dont on cite le nom scientifique (avec une réinterprétation de *Daubentonia*), et deux autres noms : « *aye-aye* » en majuscule soulignées, et « *hê-hê* » entre parenthèses. Si cet animal paraît donc peu connu des villageois, de vieilles personnes l'ont pourtant reconnu. Elles ont expliqué qu'il était sacré (*manana ny hasiny io*), et qu'en conséquence des funérailles spécifiques devaient lui être réservées. La particularité de la coutume ancestrale (*fombandrazana ny fahafa teasany*) tient à ce que le cadavre doit être passé de village en village, et que les passeurs reviennent à chaque fois dans leur village d'origine. En bref : un relais funèbre.

[FAMARIMA]NANA AN-TSORATRA-

 ..any latsinainy roa amby roapolo Okitobra taona
 [iraika amby ro]a arivo toko.. tamin'ny folo Ora alina dia
 hita

..oana.. Fokontany Andramaka, kaominin'i Soanierana
 ..[b]iby iray efa maty tsy fantatra anarany hoe : "DAUBENI..
 ..ONA MADAGASCARIENSIS anarana ara- siantifika, na antso..
 koa hoe : AYE-AYE (Hê-hê) Rehefa nivory ny fok[ono]
 lona nijery azy dia nilaza ireo olon dehibe ao an..
 Andramaka, fa biby manana ny hasiny io ka tsy main[tsy]..
 ..ana fombandrazana ny fahafa teasany arak..
 Teo hoho eo ny Fokonolona dia nanampakevitra..
 lamba fotsy mihitsy. Betsaka koa ireo efa nandat..
 aminy Nanapakevitra koa ireo ny fokonolona fa ..
 fi..narasara faty hariva iray Reh..fa izany dia anendrena
 o..na hitondra azy ka hanatsitra any amin'ny toeran-ka..a
 mizerina (?) ireo mpanatitra Ny rakitra azo.. anaovana
 anatontosana ny fiandraoana.

Araka ny fomban-drazana ara-tantara .. atenina isak..
 ny Kaominina ity razana ity.
 MINISTERAN'NY FANAMPARIAHAM [cachet du fokontany
 d'Andramaka, signature]
 PAHEFANA SY NY TETI-.. [au stylo bille bleu :]
 KOMITY [signature]
 NY VICE PCLS [signature, RETSIATO Joseph]

[PROC]ES-VERBAL

[Aujourd']hui Lundi vingt-et-un Octobre année [deu]x mille [un] aux environs de dix heures du soir on a vu .. [Amb]oanato, Fokontany d'Andramaka, Commune de Soanierana une bête morte dont on ignorait le nom, c'est-à-dire : "DAUBENITONA MADAGASCARIENSIS, de son nom scientifique, ou bien qu'on appelle aussi : AYE-AYE (Hê-hê). Le *fokonolona* s'étant réuni pour l'examiner, les notables du village d'Andramaka ont dit que c'est une bête qui a du sacré. Donc à sa mort on doit appliquer les coutumes ancestrales propres .. Sur le champ le *Fokonolona* a décidé .. cette bête de tissus blancs et a désigné des personnes pour la veiller exactement comme un mort. Beaucoup de gens y avaient aussi déjà déposé .. . Le *fokonolona* a aussi décidé de .. pour le porter et le conduire jusqu'à un autre endroit, .. les accompagnateurs reviendront. Les offrandes recueillies seront utilisées pour la veillée.

Comme le veut la coutume ancestrale, selon la tradition, ce défunt sera conduit de commune en commune.

[cachet du *fokontany* d'Andramaka, au stylo bic bleu : LE COMITE, signature, LE VICE P.C.L.S., signature]

MINISTERE DE LA DECENTRALISATION DU BUDGET, ET DE [LA PROMOTION DES PROVINCES AUTONOMES] ..

Le document est à en-tête du ministère de la décentralisation, du budget, de la promotion des provinces autonomes. S'agit-il donc d'une coutume officielle ? Elle semble du moins à ses débuts officialisée, ce qui ne laisse en rien présager sa répression finale. Mais pouvait-on s'attendre à ce qu'un aye-aye devienne sirène ? Pour éclaircir la coutume initiale et ses transformations, il fallait revenir sur les traces de la procession.

Je ne disposais pour ce faire que de peu de temps, et ce temps était incertain, dans sa durée, et dans sa qualité. Le pays en effet s'engageait dans une crise politique, qui allait devenir économique, du fait de l'utilisation de barrages visant au blocus de la capitale. Cette géopolitique des barrages (Raison 2002) menaçait sur deux points le bon déroulement d'une enquête ethnographique devenue itinérante : l'essence risquait de devenir une denrée rare, et mon visa de se périmer sans possibilité de renouvellement⁵⁶. Incapable de résister, j'entrepris cependant un séjour à travers le Sud, que je bornais à trois semaines, avec pour objectif d'effectuer des enquêtes focalisées sur la procession en plusieurs points de celle-ci.

⁵⁶ Découragé par les difficultés administratives que nécessite l'obtention d'un visa long séjour en tant qu'étudiant étranger, j'avais choisi de renouveler une fois un visa touristique d'une durée de trois mois en repassant par La Réunion.

J'allais donc ethnographier un événement rituel qui avait durer trois mois, d'après les témoignages de ses participants, plusieurs semaines après les faits. On pourrait me faire le reproche d'avoir ainsi foncièrement limité l'observation participante, et d'être en retard sur mon objet d'étude. Cependant ce serait sans considérer la nature spécifique de celui-ci, q'une observation directe n'aurait pu qu'altérer. Ce phénomène n'aurait pu être observé dans sa totalité sans en être profondément altéré. En effet, son évolution repose sur une continuelle réinterprétation. Un observateur constant, qui aurait suivi toute le relais, aurait été sollicité en tant que personne ressource d'un savoir normatif. Et à moins de refuser absurdement de communiquer ce savoir, cette personne aurait garanti une stabilité au moins sémantique au rituel. Une enquête à rebours s'imposait donc à la fois sur les plans matériel et épistémologique. Après la fin du rituel, nous enchaînerons donc par son origine, située, comme l'indique le document précédent, au village d'Andramaka, dans l'Anosy, au Sud-Est de la grande île.

5 Les funérailles du aye-aye (Anosy)



This species as to be regarded as one of the unusual mammals on earth (Harcourt, 1990)



Photo.11 & 12. Aye-aye, *Daubentonia madagascariensis*

Pour se rendre dans la région de Fort-Dauphin, il faut s'acquitter d'une soixantaine d'heures en transport collectif : des camions Tata ou Mercedes appelés « boeing », aménagés pour contenir une soixantaine de places. Après 70 km de route goudronnée (la RN7 menant à la capitale), il reste à parcourir 470 km sans bitume avant de le retrouver pour 70 nouveaux kilomètres jusqu'à Fort Dauphin. La portion médiane, passablement gondolée par la saison des pluies, explique la moyenne des 10 km.h⁻¹ de ce déplacement dont les pannes finissent par devenir le répit des voyageurs. Pourtant les camions sont surchargés de passagers et de marchandises assurant d'incessants échanges entre villes et campagnes⁵⁷. Le lendemain de notre arrivée nous étions en discussion sur la procession avec un ethnologue originaire de la région, Rafindrafo Lakabe. Celui-ci attira notamment notre attention sur le fait qu'un climat de méfiance planait sur l'affaire du aye-aye, et en particulier à l'égard des *vazaha*. La langue

⁵⁷ Lire Papinot 1992 sur la question.

malgache réserve le terme insulaire *vazaha* à tous les gens venus de l'extérieur (*andafy*). Avec la colonisation, le vocable s'est chargé d'une irréversible connotation politique, à tel point que certains malgaches peuvent parfois aujourd'hui être qualifiés de *vazaha* si leur importante position sociale et leur attitude s'y prête⁵⁸. Un étudiant *vazaha* est perçu comme proche du milieu universitaire, donc proche du *fanjakana*, du pouvoir. Les études supérieures sont en effet bien souvent la voie d'accès à des fonctions étatiques. Le fait que mon co-enquêteur soit un ancien député (1993) ne pouvait d'ailleurs que confirmer ce point de vue. Rafindrafo, l'ethnologue, devait donc nous assurer une médiation dans ce village où il avait quelques connaissances, pour la journée de recherche que je souhaitais y consacrer. Le fait qu'il travaillait alors pour une compagnie canadienne dont le projet d'extraction minière ne suscitait pas, comme je l'avais entendu dire, l'unanimité de la population rurale (Sarrasin 2006 : 11-12) risquait cependant également de biaiser la communication. Il était même à redouter que finalement, la présence à ses côtés d'un *vazaha* et d'un ancien député ne l'éloigne lui-même d'avantage de cette communauté qu'elle ne nous en rapproche... Cependant je n'avais pas plus de chance de réussir seul, et cette hypothèse même méritait d'être testée. Par ailleurs, les relations de ce rituel à l'État devenaient de plus en plus ambiguës. Il était déjà étonnant d'observer qu'avant d'être réprimé à un bout de la chaîne, il avait été officialisé à l'autre. Mais alors que les procès-verbaux, et notamment le premier, en assurait la légitimité étatique à ses débuts, il fallait maintenant admettre que les acteurs mêmes de cette officialisation redoutaient d'en discuter avec des gens dont la proximité au pouvoir était patente. Cette ambiguïté initiale devait être éclaircie sur place. Nous nous sommes tous trois rendus à Amboanato, village désigné sur le procès verbal initial. Rafindrafo chercha d'abord comme c'est l'usage le président du *fokontany*, afin d'expliquer l'objet de cette visite. Celui-ci absent on s'adressa à son fils, puis Rafindrafo nous présenta à une guérisseuse de bonne renommée (qui avait le don de réparer les fractures), et nous avons pu également discuter avec deux autres villageois, une femme tanosy et un homme antaisaka. L'unanimité de discours et d'attitude de toutes ces personnes occupant des positions différentes dans le village était frappante. D'abord, comme nous en avait prévenu Rafindrafo, on ne put trouver quelqu'un d'un tant soit peu loquace sur le sujet du aye-aye. Tous ce que l'on nous dit se résumait à ceci : le 21 octobre 2001, un lémurien a été trouvé mort dans le village ; de vieilles personnes ont déclaré qu'il s'agissait d'un *hahay*, et qu'à cet animal

⁵⁸ On s'étonne si un *vazaha* ne fait pas de largesses pécuniaires (s'il a pu se payer le billet d'avion...). C'est un *vazaha sôcôdo* (du français « sac-à-dos ») un « routard », ou *vazaha scobido*, qui marche en « savates en plastique », ou encore *vazaha lany mofo*, qui « a fini son pain ».

particulier il fallait construire un cercueil et le faire passer au village voisin. Impossible d'apprendre quoi que se soit d'autre. Ce discours n'apportait rien par rapport au procès-verbal initial, mais s'en faisait au contraire l'écho. On apprit en revanche que celui-ci n'avait pas été rédigé à Andramaka, mais à Soanierena, chef lieu de la commune rurale englobant Andramaka. Il fallait donc s'y rendre pour espérer compléter le texte fragmentaire retrouvé dans le cercueil à Tuléar. Mais entre-temps, une rencontre inopinée a fait émerger d'intéressantes données.

Soanierana est situé de part et d'autre de la route nationale 13, la portion goudronnée qui mène à Fort-Dauphin, à une quinzaine de kilomètres à l'ouest de cette ville. Alors que nous circulions à pieds, Félix et moi, nous avons rencontré à l'endroit où une piste mène à Andramaka, un vieillard avec qui nous avons discuté. Or Monsieur Wilson Razafinihary, puisqu'il s'appelait ainsi, avait beaucoup de choses à nous apprendre. Il nous proposa de le suivre dans sa demeure, en compagnie d'une oie fidèle. La maison de M. Wilson est située à 500 m sur la droite sur le chemin menant à Andramaka que l'on atteint après encore 1 km de marche. La position géographique de ce vieil homme reflète bien sa position sociale. Sa maison est à l'écart, entourée d'un cercle d'arbres : il est à part. Nous avons commencé par demander à cet ancien l'histoire de son village, puis nous l'avons questionnée sur le aye-aye du mois d'octobre, et sur les aye-aye en général. Or le discours de Wilson s'est avéré bien différent du discours formaté recueilli antérieurement. Ainsi, à propos du aye-aye de la procession :

« Il a été tué en bas par des jeunes qui pensaient que c'était un animal ordinaire. Ils ne l'ont pas identifié. Ces jeunes, nous les avons punis et leurs parents ont pris un bœuf qu'on a sacrifié. Rien [aucun malheur] n'a frappé le jeune homme car il a rendu hommage lui aussi. (...) Le *haihay* n'existe pas en grand nombre chez nous. C'est un animal rare. On le voit seulement lorsqu'il se manifeste au village pour mourir. Il se manifeste au village au moment où il va mourir. Même s'il se manifeste au village et que ce n'est pas pour mourir, ceux qui ne le connaissent pas le tuent. Les gens qui le connaissent et savent ne le tuent pas, ils le chassent. Ce sont des jeunes qui ne le connaissaient pas qui l'ont tué. Le *haihay* a été tué par trois jeunes gens du village d'Andramaka. Et comme ici presque tous les gens sont des étrangers, des Antesaka et vous connaissez le caractère Antesaka, ce sont des barbares [*barabara*], des gens brutaux, et ce sont des gens antesaka qui l'ont tué. Des jeunes antanosy n'oseraient pas faire

des choses de ce genre. L'Antanosy est un homme qui a peur de faire n'importe quoi. Ce sont des Antesaka qui vivent ici depuis longtemps et qui se sont déjà mélangés avec nous. Ils se sont déjà mariés avec nos enfants. Les jeunes l'ont tué dans le village même, sur le toit de la maison de quelqu'un, à coups de sagaie. Les jeunes ont demandé pardon au village. Un bœuf a été partagé entre les villageois. »

Ainsi l'animal n'a-t-il pas été trouvé mort, comme l'ont affirmé cinq autres personnes du village d'Amboanato et comme le laisse entendre le procès-verbal initial, mais a été tué. Ce fait explique aisément le discours lapidaire et formaté des habitants du village où le lémurien a été tué. Ils ont cherché à dissimuler les faits. A Amboanato, cette affaire a pris une ampleur collective à partir du moment où des anciens ont reconnu le aye-aye et ont fait part de leur savoir ancestral sur cet animal. Certes les enfants malgaches, comme beaucoup d'autres, jouent avec les animaux qu'ils rencontrent souvent jusqu'à leur donner la mort. J'ai pu le constater à Tuléar et dans plusieurs villages des environs de cette ville, de même que R. Astuti tout près de Morondava. Cette anthropologue s'est d'ailleurs interrogée sur cette apparente cruauté et propose d'y voir un élément important vers l'acquisition du concept que les humains sont une espèce animale parmi d'autres (Astuti 2000). Animaux comme humains sont des « machines vivantes », dont par contre les seconds affirment qu'ils se différencient des premiers par l'observation de tabous ancestraux. Ce dont ne tient pas compte R. Astuti dans cet article est la tendance inverse à prêter à un certains nombres d'animaux des caractéristiques humaines. En l'occurrence, les jeunes du village d'Amboanato l'auront appris à leur dépend, ainsi que leur famille ayant dû payer un boeuf pour réparer leur faute. Mais pourquoi au juste le aye-aye n'est-il « pas ordinaire » ? Wilson :

« Voici pourquoi le aye-aye est célèbre. Supposons que nous nous mettions à l'ombre sous un arbre. Le aye-aye s'approche. Il ne se montre pas à plusieurs personnes mais à une personne seule. La personne est assise à l'ombre de l'arbre. Il s'amène et se place sur l'arbre au-dessus de la personne. Il porte un morceau de bois comme ceci [Wilson montre son index pour donner une idée de la longueur] et sur ce morceau de bois il y a des petits trous. Cela s'appelle « l'Oreiller-du-Aye-aye » (*ondakahay*). Là-dessus, il fait tomber un petit morceau d'arbre, vous n'y prêtez pas attention, pensant que c'est un morceau d'écorce que le vent a fait tomber. Il en fait tomber un autre. Après en avoir fait tomber trois, il fait tomber l'Oreiller-du-Haihay, très bien sculpté, sur votre cuisse. Vous observez cette chose, l'Oreiller-du-Aye-aye. Vous vous demandez,

où est [le aye-aye]? Il n'est pas là. Vous apportez cette chose, l'Oreiller-du-Aye-aye, vous l'apportez à la maison. Vous prenez un bœuf. Vous faites un sacrifice pour l'Oreiller-du-Aye-aye, car cette chose est signe qu'une grande fortune va vous échoir. Après avoir fait le sacrifice, vous construisez un parc à bœufs. Selon la superficie du parc que vous construisez, le parc est rempli. Vous n'arrêtez pas d'acheter des bœufs. Vous gagnez tout le temps de l'argent grâce à la chose ».

Le aye-aye est ainsi un animal humanisé, qui utilise un oreiller de bois, tout comme les anciens. La collection d'objets réalisée par l'administrateur Poirier en poste à Madagascar de 1901 à 1934 comporte en effet 28 appui-têtes, *onda*, en bois acquis dans les années 20 dans la région de Betioky (plaine mahafaly), et ces pièces monoxyles sont effectivement « très bien sculptées »⁵⁹. Or cet Oreiller-du-Haihay est ainsi un objet de puissance, la cause d'une grande prospérité⁶⁰.

Wilson : « Voilà la raison pour laquelle on ne tue pas un aye-aye. S'il arrive qu'il meure, on l'amène dans des villages successifs, on le porte sur les épaules et on organise des veillées. On tue des bœufs si on en a, on achète du rhum. Il y a des "mavo-kasoaty", les *mavo-kasoaty*⁶¹, ce sont des vieilles et elles sont chargées d'assurer la garde des morts. Ce ne sont pas des *tsimahaivelo* mais des vieilles femmes assurant la garde des dépouilles mortelles. Et ces vieilles dames prennent le deuil, elles attachent des morceaux de tissus sur la tête et à la ceinture. Ce sont elles qui pleurent le mort. Le matin suivant, on l'amène à un autre village. Chaque village où il est amené organise des veillées et ce jusqu'à ce qu'il ne reste plus que les os. Et un dernier village l'enterre.

Enquêteur : Où l'enterre-t-on ?

⁵⁹ D'après les notes de Poirier, ces appuis-tête sont utilisés par ceux ou celles qui se couvraient de suif de boeuf les boules de cheveux, afin de ne pas en détériorer la coiffure. Les modèles carrés étaient les plus appréciés et les plus chers. Entièrement évidés et sculptés, ils mettent le plus souvent en scène un moment de la vie intime du couple, ou représentent un couple d'oiseau. Ce dernier motif semblait réservé aux défunts de hauts rangs, au moins en Androy (Decary 1962 : 288). (la fille de Charles Poirier, Albine de Vaucouleurs a fait don de l'intégralité de la collection de son père au Musée de l'Homme de Paris en 1990. Cette collection se trouve aujourd'hui au Musée du Quai Branly).

⁶⁰ Harpet (2000 : 104) note, malheureusement sans citer ses sources que « [c]hez les Sihanaka, ethnie du sud-est [les Sihanaka vivent dans la région du lac Alaotra, au nord-est], il est reconnu que lorsqu'un individu s'endort dans la forêt, un aye-aye lui apporte parfois une sorte de coussin d'herbes sèches. Si ce coussin est déposé sous la tête de la personne, elle deviendra riche ; si au contraire il est placé sous les pieds, le dormeur s'appauvrira et sera victime des maléfices sorciers ».

⁶¹ Dans le *Vocabulaire religieux tanosy* de Louis Molet, manuscrit inédit 1956 établi d'après la collecte de P. B. Stolee, on trouve la transcription *mavokasoty*, avec une définition semblable.

Wilson : Pas dans nos tombeaux. On lui construit un tombeau à part. Le jour où on l'enterre, on organise des fêtes, danses, luttes, combats de taureaux et on tue de gros bœufs. Tout ce que l'on fait pour les funérailles, on le fait aussi pour le haihay. De grandes fortunes sont dépensées. Mais c'est celui sur qui est tombé l'Oreiller-du-aye-aye qui fera fortune. Tous les villages dans lesquels il est passé, eh bien, c'est en quelque sorte comme la mort d'un roi, ils ne font que les festivités, ils ne reçoivent pas de bénédictions, c'est comme quand on fait les festivités pour les funérailles d'un roi [ou d'un grand personnage]. Un roi quand il est mort, ce sont les esclaves qui en profitent. Tandis que ceux qui prennent part aux festivités, ils boivent. Quoi qu'il en soit, il faut qu'ils reçoivent des boissons alcoolisées. [...] C'est le *fokonolona* qui désigne des porteurs [pour amener la dépouille du aye-aye au village suivant].

Enquêteur : Quels sont les tabous ?

Wilson : C'est tout simplement comme quand on va enterrer un mort. On désigne des garçons robustes. Ils boivent tout en emportant le mort. C'est une vraie fête. Ceux qui veulent l'accompagner peuvent suivre les porteurs. Arrivés au village [suivant] ils s'adressent à son chef. Ils laissent la chose là puis ils rentrent. Et il appartient [aux autres] de se débrouiller. Chaque personne donne de l'argent. Certains donnent du tissu, exactement comme pour le mort. L'argent sert de frais pour les porteurs. L'argent leur revient, ils s'en servent comme ils veulent. Ce qui reste passe aux suivants. Les chrétiens ne participent pas aux veillées.

Enquêteur : Est-ce que l'on écrit quelque chose ?

Wilson : Des papiers ? Non, on palabre.

Enquêteur : Le aye-aye est-il considéré comme un ancêtre ?

Wilson : Le aye-aye est considéré comme un ancêtre.

Enquêteur : Lorsque l'animal est mort, circule-t-il uniquement à l'intérieur du territoire antanosy ?

Wilson : Non, c'est à travers tout Madagascar, même chez vous [région de Tuléar], on fait la même chose. Il existe des gens qui ne le savent pas, mais nous ici, on le sait car il a existé des personnes qui ont eu une grande fortune grâce aux aye-ayes. »

Si la prospérité vient aux vivants par la bénédiction de leurs ancêtres, le aye-aye peut aussi en être responsable, à titre individuel, et particulièrement

exceptionnel. Corrélativement, le aye-aye est perçu comme très proche de l'espèce humaine, et pas seulement pour l'usage de l'oreiller. À Fort-Dauphin, nous nous sommes entretenus avec monsieur Labona, ancien instituteur à la retraite. Pour lui, les comportements et la constitution de ce dernier sont comparables à ceux de l'humain. L'un et l'autre possèdent cinq doigts avec des ongles, aux mains et aux pieds. Si l'on amorce le geste de le frapper, il lève ses deux bras en signe de pardon⁶². Ils vivent chacun en famille et la femelle, qui allaite son petit, l'a auparavant porté neuf mois dans son ventre⁶³. Le aye-aye sait marcher, l'apprend à ses petits ; il leur apprend aussi à parler, car il parle. Monsieur Labona pense que dans leurs grottes, les aye-ayes ont des lits, des armoires, des malles. Ils auraient peut-être aussi des marmites, puisqu'ils connaissent le feu. La connaissance des plantes médicinales ne leur est pas non plus étrangère⁶⁴. Le aye-aye serait en fait comme un premier essai de Dieu avant la création des hommes. L'Homme est un lémurien qui a perdu sa queue. En ce sens, le aye-aye est considéré comme un ancêtre. Il est interdit de le tuer ; comme le dit l'instituteur, « on ne le considère pas comme un animal, mais plutôt comme un homme ». Monsieur Labona a recueilli ces informations dans des villages de l'Anosy, auprès des anciens qu'il questionne afin de préparer ses émissions de radio. A propos de l'oreiller, il livre les mêmes informations, mais précise qu'après l'avoir trouvé, on l'arrose de rhum. Le aye-aye reviendra alors le soir suivant, puis souvent si on lui donne de la nourriture. Il peut alors devenir un ami, et si il est bien traité, amener des parents. Quand il va mourir, car il le sait, ce aye-aye viendra alors mourir au village. On déclenchera alors un relais funèbre. Mais si un aye-aye est tué par ignorance, alors un malheur surviendra dans le village des responsables.

Voilà donc pourquoi la bévée d'Amboanato est cachée par ses habitants. Mais ce n'est pas la seule raison. La méfiance à l'égard des *vazaha* évoquée par Rafindrafo s'explique surtout par le fait que le aye-aye soit une espèce protégée. Des institutions telles que le WWF et l'ANGAP mènent une "politique d'éducation", et le ministère des Eaux et Forêts a également mis en place des agents de "sensibilisation" en plus d'agents de répression. Cette police forestière sanctionne les infractions par de lourdes amendes voir par des emprisonnements de un à deux ans pour la chasse ou capture d'espèces intégralement protégées. Le trafic de tortues⁶⁵ ainsi que le défrichage excessif est particulièrement visé.

⁶² Geste que font réellement certains lémuriens.

⁶³ Cinq mois en réalité, humanisation du haihay.

⁶⁴ Les travaux de Claude M. Hladik (CNRS / MNHN) prouvent que le chimpanzé sait soigner des maux gastriques par la manducation de certaines plantes qu'il ne consomme pas habituellement.

⁶⁵ La viande de tortue est taboue pour les Tandroy, mais ils la chassent et la vendent aux tanosy en particulier au moment des fêtes de fin d'année et de l'indépendance (26 juin).

Or leurs trois hôtes de passage sont aux yeux des villageois en lien étroits avec ce *fanjakana* ; on se garde ainsi de leur avouer une infraction qui ne serait peut-être pas pardonné et pourrait coûter trop cher. Les fonctionnaires des Eaux et forêts ont pour devoir de réprimer la chasse aux lémuriens, dont la chair est prisée par certains. Le meurtre d'un aye-aye se trouve donc dans la région puni à la fois par la coutume et par la loi.

Ironie du sort, un technicien des Eaux et Forêts est détenteur d'un tout autre point de vue. Selon lui le aye-aye porte malheur, sa venue au village entraînant systématiquement la mort du père de celui qui l'a vu, ou de tout autre proche ou même la sienne. Donc, il faut l'abattre. Le cadavre est ensuite passé de village en village pour repousser le malheur. La coutume décrite comme identique à celle rapportée par Wilson et Labona, mais le sens en est inverse : le aye-aye n'est aucunement une source de prospérité, mais d'infortune. La fonction du relais est ainsi non de partager la bénédiction mais d'éloigner collectivement le malheur. Ce relais prendrait fin après désagrégation complète des os. En 1995 à Ivorona (commune rurale d'Ifarantsa, à une trentaine de kilomètres au nord-ouest de Fort-Dauphin), un cas semblable se serait produit, tout comme en 2001 à Andramaka. L'interprétation donnée au rituel des funérailles du aye-aye par ce technicien des eaux et Forêts est contradictoire. Pourquoi construire un cercueil à un être de malheur ? Il semble que cette mésinterprétation repose sur l'amalgame entre la coutume des funérailles telle qu'elle que décrite par Wilson et Labona, et d'autres croyances malgaches à l'égard du aye-aye. Harpet (2000 : 105), sans malheureusement citer ni sources, ni même un ethnonyme ou une localisation écrit notamment : « lorsqu'un paysan vient à tuer un *Aye-aye* près de chez lui, il chasse le mauvais sort dont il est dès lors affligé en déposant « aimablement » son cadavre dans le champ de son voisin. Ce dernier devant ce sinistre cadeau en fait de même, et ainsi de suite jusqu'à ce que le cadavre de l'animal, après avoir fait le tour du village, termine sa carrière en état de décomposition au milieu de la route ». Quoi qu'il en soit de sa perception de cette rare coutume le technicien des Eaux et Forêts a pour principe de la respecter. « Si vous protégez un animal qui porte malheur et qu'un malheur arrive vraiment, vous en serez responsable » nous a-t-il confié. Finalement les habitants d'Andramaka n'avaient probablement pas à redouter une peine.

Le aye-aye mort, entouré de linceuls blancs, placé dans le cercueil, est amené au village le plus proche, Soanierana, au bord de la route goudronnée. Avec 9453 habitants,

Soanierana possède le statut de commune rurale⁶⁶ dotée d'une école proche de la RN 13 et d'un dispensaire. Son maire achevait la construction d'une maison en bois à étage lorsque nous sommes allés le trouver. A l'inverse de l'attitude méfiante que nous avaient réservée les officiels d'Andramaka, le maire nous a parlé franchement de l'affaire du aye-aye. Le maire a pris très au sérieux la coutume du relais funèbre, qu'il ne connaissait pas. Cette coutume est en effet au moins aussi rare que les apparitions de l'animal qu'elle prend en charge, et encore faut-il que celui-ci soit mort. De plus, le recul de la forêt devant son défrichement exponentiel aura accentué la rareté du aye-aye, dont les naturalistes ont pu supposer la disparition. Affecté par cet élément jusque là inconnu de sa culture, conscient de la disparition historique de certains de ses traits identitaires, l'homme a usé de sa qualité de maire pour assurer la perpétuation de cette coutume. Il a mis au service de cette pratique que nous qualifions de religieuse une banale pratique administrative : la rédaction d'un procès-verbal. Il s'est agi pour lui, selon ses termes, de « donner les instructions, les explications, le rappel de cette coutume rare ». Voyons page suivante, la photocopie du procès-verbal dressé par le maire de Soanierana, dont il a conservé un exemplaire. Le document présente toute l'apparence d'un document officiel. La hiérarchie des institutions y est reportée depuis la commune jusqu'au ministère. Il est daté, signé, et porte le cachet de la commune. L'établissement de ce genre de documents est à Madagascar une pratique banale et courante. Il semble que légalement elle corresponde à un arrêté municipal (Ordonnance municipale, articles 239, 240 et 241) qui doit, qu'il soit soumis ou non à approbation, être transmis au préfet par l'intermédiaire du sous-préfet qui en délivre un récépissé. Comme le précise le document (dont on trouvera la traduction intégrale p. 98), avec en gras le contenu manquant à son arrivée à Tuléar), qui devait être contresigné par les maires, le cercueil était passé de commune en commune. Quand la place vint à manquer sur la feuille de format A4, les maires commencèrent à rédiger des accusés de réception (procédure également officielle) sur des morceaux de papiers qui se sont accumulés jusqu'à Ankilibe. Lorsque que nous avons appris à l'auteur du procès-verbal initial que le cercueil était allé jusqu'à Tuléar sur la côte opposée de la grande île, après un parcours de trois mois et 800 km il a simplement rétorqué « Oui, ça ne m'étonne pas, c'est une coutume malgache ».

Ainsi qu'on le remarque sur la carte, la procession a donc d'abord pris la direction de l'ouest, en suivant la RN 13. Après avoir parcouru près de quarante kilomètres sur ce grand

⁶⁶ Il existe à Madagascar deux types de communes différents : communes urbaines et rurales. Une commune urbaine doit avoir une population groupée d'au moins 5000 habitants.

axe, le dernier village avant la ville d'Amboasary fait virer la procession en direction du sud par des pistes. Cette bifurcation s'explique peut-être par la règle orale énoncée par le maire de Soanierana de faire circuler le aye-aye de commune rurale en commune rurale. Le cercueil passe ainsi au sud de la commune urbaine d'Amboasary (25 000 habitants en 2001). Dans la région située au sud de la RN 13, entre les villes de Fort-Dauphin et Amboasary, les ethnies sont géographiquement distinctes. De l'est vers l'ouest, des villages tanosy (parfois, comme Andramaka, habités par des *Tatsimo*) précèdent des villages tatsimo, qui précèdent eux-mêmes des villages tandroy. L'ethnie tatsimo est d'ailleurs considérée par les Tanosy et les Tandroy comme intermédiaire sur le plan culturel, et cette ethnie combine en effet des coutumes propres aux deux autres. Le 27 octobre 2001, le village tatsimo *d'Ampotobato* accueille le aye-aye, dresse un procès-verbal, organise une veillée, puis au matin, trois porteurs partent vers le prochain village, tandroy, de *Sampona*. Mais les notables de Sampona refusent d'accomplir les rites. Ils affirment qu'en tant que Tandroy, ils ne rendent pas de culte au aye-aye (ces faits nous ont été rapportés par des Tandroy d'Amboasary). Le cercueil fait demi-tour.

La procession repart vers l'ouest, retransverse trois villages (on trouve en effet deux procès-verbaux pour le seul village de Tanandava, en dates des 27-X-01 et 31-X-01). Puis, à la première bifurcation possible, le cadavre de lémurien vire au sud et va longer le littoral jusqu'à Fort-Dauphin, sans remonter vers la route goudronnée. Il aborde cette ville de 46 298 habitants par le sud, et la traverse en ligne droite, sur trois *fokontany* (Ambinanikely ; Esokaka ; Amparihy), d'après une nouvelle règle en vigueur à ce moment qui stipule que la procession doit évoluer selon un axe cardinal, sans circonvolutions. La dépouille sacrée s'est arrêtée environ quatre heures dans chaque quartier, où elle était prise en charge par les présidents de *fokontany*. Nous avons demandé à celui d'Amparihy de nous décrire le rituel. Le cercueil est arrivé de nuit, à 19 heures. Le président a placé le cercueil dans sa maison, sur des coussins. Il a organisé une quête, dont les gains ont servi à acheter du rhum, des tissus blancs, et à donner aux porteurs. Les "linceuls" qui enveloppaient le cadavre du prosimien, salis par la chair décomposée, ont été jetés à la rivière. Les linceuls changés, le président procéda à une libation sur le crâne de l'animal, et demanda la bénédiction pour l'ensemble du *fokontany*, avant de l'envoyer au prochain. Le président du *fokontany* est l'officiant principal et aucune autorité lignagère n'est impliquée. Le aye-aye circule depuis deux semaines, et le culte ne s'est pas modifié, même si la règle sur le trajet à suivre a changé : d'une règle sur la qualité des lieux de passage (Commune Rurales) on passe à une règle sur la directivité (axe cardinal). Aucune veillée n'a eu lieu dans la ville de Fort-Dauphin où le haihay a passé une

douzaine d'heures. Les forces de l'ordre (gendarmerie, police) ne sont pas intervenues et pour cause, elles n'ont pas eu connaissance du phénomène. Les gendarmes ont entendu parler de la chose le lendemain de son passage, et ont effectué une vague enquête qui n'a donné lieu à aucun rapport en bonne et due forme. Lorsque je suis allé les questionner (31/05/02), leur curiosité a d'ailleurs inversé l'interrogatoire. À Tolañaro, le haihay est connu de la majorité des gens, aucun scientifique n'est donc intervenu pour apporter son savoir sur la dépouille de l'animal. Le savoir en jeu fut un savoir traditionnel, détenu par les anciens. La télévision ainsi que les radios locales ont eu vent du phénomène sur le tard. Aucun reportage n'a été effectué.

A la sortie de la ville, la procession continue vers le nord, suivant la route nationale 12a (non revêtue, permanente, de qualité médiocre) et passe par la commune de Mahatalaky (24 648 hab.). 110 kilomètres seront parcourus en 5 jours jusqu'à l'agglomération de Manantenina (18 905 habitants), située au bord du fleuve Manampanihy. Cette limite nord du *fivondronana* de Fort-Dauphin ne sera pas franchi. La route qui ramène à la ville de Fort-Dauphin par le sillon que creuse le Manampanihy dans la chaîne de montagne anosienne impose à la procession un nouveau virage vers le Sud. Mais cette voie n'est pas suivie très longtemps, seulement jusqu'à la commune d'Ampasimena (19782 habitants). La boucle jusqu'à Fort-Dauphin est – semble-t-il – évitée. La procession franchit alors la montagne, cap vers l'ouest. Elle parcourt en deux-trois jours la vallée de la rivière Mandrere, prenant progressivement de l'altitude, jusqu'à 1000 m, avant de redescendre. Une fois franchie la chaîne montagneuse, le cercueil prend une direction sud-ouest pendant quatre jours et quarante kilomètres. Alors que la forêt ombrophile qui constitue l'habitat de l'espèce *daubentonia* est déjà derrière l'un de ses illustres représentants en procession, une seconde importante bifurcation a lieu.

PROCES-VERBAL

Aujourd'hui Lundi vingt-et-un Octobre année deux mille un aux environs de dix heures du soir on a vu à Amboanato, *Fokontany* d'Andramaka, Commune de Soanierana une bête morte dont on ignorait le nom, c'est-à-dire : "DAUBENITONA MADAGASCARIENSIS, de son nom scientifique, ou bien qu'on appelle aussi : AYE-AYE (Hê-hê). Le *fokonolona* s'étant réuni pour l'examiner, les notables du village d'Andramaka ont dit que c'est une bête qui a du sacré. Donc à sa mort on doit appliquer les coutumes ancestrales propres aux Malgaches. Sur le champ le *Fokonolona* a décidé d'envelopper cette bête de tissus blancs et a désigné des personnes pour la veiller exactement comme un mort. Beaucoup de gens y avaient aussi déjà déposé **des offrandes**. Le *fokonolona* a aussi décidé de **faire une veillée funèbre d'un soir. Après cela on désignera des personnes** pour le porter et le conduire jusqu'à un autre endroit, et puis les accompagnateurs reviendront. Les offrandes recueillies seront utilisées pour la veillée.

Comme le veut la coutume ancestrale, selon la tradition, ce défunt sera conduit de commune en commune.

[cachet du *fokontany* d'Andramaka, 2 signatures]

[au stylo bille bleu] COMITE [signature] Vice PCLS
[signature] RETSIATO Joseph

MINISTERE DE LA DECENTRALISATION,
DU BUDGET, ET DE LA PROMOTION
DES PROVINCES AUTONOMES

FIVONDRONANA DE TOLAGNARO

COMMUNE DE SOANIERANA

"AUTORISATION EST DONNEE AUX REPRESENTANTS DU FOKONOLONA
DE CONDUIRE LE CORPS A UN AUTRE ENDROIT"

Fait à Soanierana le 24 octobre 2001

LE MAIRE

[cachet de la Commune de Soanierana, signature]

[Au stylo bic : NY KOMITY, signature, KOTO Paison; NY VICE
PCLS, signature, RETSIHO Joseph]

[Cachet : ANDRAMAKA, signature : SAMBO Nestor]

MINISTERE DE LA DECENTRALISATION ET DU BUDGET [NY
FAMPIROBOROBOANA] LA PROVINCE AUTONOME

FIV. FORT DAUPHIN

COMMUNE DE SOANIERANA

"DONNE DROIT A LA DELEGATION DES FOKONOLONA POUR AMENER
L'ANCETRE EN D'AUTRES LIEUX"

Fait ici à Soanierana 24 Octobre 2001.

LE MAIRE [Cachet : Commune rurale Soanierana, signature,
tampon : Damy Edmond Fils]

6

Un cadavre exquis (Androy)

Le 19 novembre 2001, les habitants du village d'Esomony ne choisissent pas de diriger le « *razana biby hahay* » (pv48) vers le sud, en direction d'Amboasary, chef-lieu de leur *fivondronana*. Le cercueil est au contraire acheminé le long du fleuve Manambolo, mais en direction du nord-ouest. La procession va alors décrire une courbe sinueuse de quelques 150 km le long du rebord manambien (ou massif de l'Ivakoany), à travers une savane peu arborée, habitée par des agro-éleveurs essentiellement bara, antandroy, et tanosy. A partir de ce moment, les gens prennent en charge un défunt dont ils ne connaissent pas l'identité. Au village de Bezaha par exemple, dont voici une photo satellite, le texte du procès-verbal (pv60) retrouvé est celui-ci :

<p><i>hita fa marina [fa tonga teto]</i> <i>Beza androany ka[misy]</i> <i>ny Biby atao [hoe]</i> <i>Andakahay..</i> [ajouté dans la marge :] "HAHAY" <i>Anaalamba[koa ?]</i> 22-11-2001.. <i>Ankatrehany..</i> <i>Na fa..</i></p>	<p>a été vu vraiment qu'est venu ici aujourd'hui jeudi à Beza la/le <i>Biby</i> s'appelant <i>Andakahay..</i> "HAHAY" Anaalamba[koa ?, nom d'un village voisin] 22/11/2001 <i>Ankatrehany</i> Ou..</p>
---	--

Le village de Bezaha se situe à une centaine de kilomètres de l'habitat de cet animal rarissime qu'est le aye-aye⁶⁷. Dans la matinée du 22 novembre 2001, des habitants du village voisin plus à l'est (Vohitelo) leur amène un petit cercueil dont ils leur affirme qu'il contient la dépouille d'une bête sacrée que l'on nomme *Andakahay*, ou encore *hahay*, comme il a été rajouté sur le procès-verbal en note marginale, marquant l'incertitude. Depuis maintenant un mois, *andakahay* est la désignation que l'on retrouve écrite sur les procès-verbaux. Mais désormais, dans un stade final de décomposition, la bête est méconnaissable, si tant est qu'on la connaisse. Le procès-verbal explicatif est maintenant mélangé avec toutes les autres boules de procès-verbaux. Le cercueil est privé de sa notice. L'oralité subjugué l'écriture. Celle-ci

⁶⁷ Au début du siècle dernier, la communauté scientifique le considérait comme définitivement éteint. Les zoologues français Jean-Jacques Petter et sa femme le signalèrent à nouveau en 1956, dans une petite forêt du nord-est de l'île. Le aye-aye est aujourd'hui une attraction touristique forte sur la côte est. La constante réédition de l'ouvrage du naturaliste britannique G. Durrell consacré à sa rencontre avec cet animal a sans doute contribué à sa popularité.

sort rarement de sa gangue administrative, pourtant le même jour, le président du *fokontany* d'Analamboko dresse le procès verbal suivant (pv62) :

<p><i>Analambakoa faha 22/11/2001</i> <i>Tonga eto analambakoa androany faha 22/11/2001 ny andakahay</i> <i>Biby izy hono ka ny teny fa alevina any Tananarivo ka ha terina any Adabolava ny Filohany FKT Mahaly</i></p>	<p>Analamboko le 22/11/2001 Est venu ici aujourd'hui à Analamboko le 22/11/2001 le <i>andakahay</i>. Il se dit être <i>biby</i> et il veut qu'on l'enterre à Tananarive. On le conduira à Anadabolava le Président de <i>fokontany</i> de Mahaly</p>
--	--

La formule « il se dit être » prouve que les gens désormais ne possèdent aucun savoir sur l'animal. Le signifiant *biby* désigne toute créature non humaine, bête, monstre, génie ou divinité. Seule une enquête menée à chaque village aurait pu déterminer son acception locale, qui a pu varier tout au long de la procession - dans la mesure même où elle a pu faire consensus à chaque village. Dans la suite, je ne traduis pas le mot pour laisser intacte cet éventail de signification. La proposition « il veut qu'on l'enterre à Tananarive » indique que l'on commence à prêter des intentions à cet être et à chercher une suite au rituel. Le village d'Anadabolava est effectivement situé sur l'axe routier principal de la région, la route provinciale empruntée par des taxis-brousse reliant Amboasary à Tsivory, deuxième ville du *fivondronana*. Deux jours plus tard on dira du *daubentonia* décomposé qu'il est une « divinité venant de l'Anosy à l'est » (*janahary avy an anosy atsinana* ; pv67). Au bout d'un mois de procession, les désignations écrites commencent ainsi à changer. La méconnaissance de l'animal entraîne une réinterprétation de son identité.

Le 25 novembre le cercueil arrive à Tsivory, ville de 12 000 habitants dotée d'un dispensaire, un bureau de poste, des écoles primaires et secondaires et un marché journalier. Le maire (qui est Tandroy) a répondu à nos questions concernant le passage du aye-aye dans sa ville. Une rumeur le précède. Un mystérieux défunt venant de l'Anosy a voulu être enterré à Tananarive, en passant par Tuléar. Cette coutume est localement inconnue, mais on se doit de respecter la coutume des voisins. Le cercueil est apporté à 10 heures du matin, et restera jusqu'à 23 heures où il fera halte dans 6 *fokontany* sur les 13 qui constituent la ville. Le 25 novembre 2001 est un samedi, jour de marché à Tsivory, et la présence d'une foule venue de dizaines de kilomètres à la ronde donne de l'ampleur au phénomène. Les porteurs, que l'on appelle les *pilanza*, commencent par chercher le président du *fokontany*, pour lui confier le

cercueil et lui adresser un discours d'arrivée. On dispose le cercueil sur la place centrale du *fokontany* selon la même spatialisation qu'à Ankilibe (cf. fig. 1). Deux litres de rhum sont requis, et avant de l'ouvrir, les porteurs en versent sur le cercueil. À ce moment, le cadavre dégage toujours une odeur de putréfaction, mais il n'en subsiste presque plus que les os et la toison. Les gens portent des branches d'arbre qu'ils lancent sur le cercueil⁶⁸, et lancent également de l'argent. Les présidents rédigent un procès-verbal en trois exemplaires : l'un est placé dans le cercueil, un autre est destiné aux archives du *fokontany*, et un troisième pour celles du *fokontany* précédent. À Tsivory, un notable bara azafondravola du village voisin de Tsilanja prit l'initiative de sacrifier un bœuf au « Andakahay ». Dans le contexte d'affluence du samedi à Tsivory, on peut considérer ce geste devenu coûteux, à la portée de peu de bourses⁶⁹, effectué sur la grande place publique, comme une recherche ostentatoire de prestige. La gendarmerie assure le service d'ordre. Un journaliste de la radio locale est présent et fait un petit compte-rendu radiodiffusé. Un technicien de projet agricole examine la dépouille. Il affirme ensuite qu'il s'agit là d'un animal comme tout les autres, mais cette remarque qui se veut peut-être démystificatrice reste sans effets. Des chrétiens curieux jugent ce rituel « démodé », et affirment eux aussi qu'il ne s'agit là que d'un simple animal. Ces deux derniers jugements correspondent à une position d'incrédulité que partage une certaine minorité à Tsivory. La ville n'est que très rarement unanime.

Après Tsivory, le relais funèbre reprend en serpentant vers le sud-ouest, à distance des hauteurs du massif de l'Ivakoangy, jusqu'à Imanombo. Les désignations vont varier de manières plus importantes sur ce trajet. Deux villages situés 10 km à l'ouest de Tsivory (Ampiha et Fandranarivo) notent que le cercueil contient la dépouille d'une ou d'un « *biby* dont le nom est *Biby* Boeuf (*biby omby*) » (pv72&73). Puis la même journée et pendant les cinq jours suivants, le terme *hahay* réapparaît sur les procès-verbaux. A partir du 1^{er} décembre 2001, date du passage par la commune d'Imanambo (15 000 habitants⁷⁰), on peut ensuite lire sur quatorze documents le non moins surprenant de « *kalanary* », « chose » (*javatra*) dont on transporte désormais les « ossements » (*taolana*)⁷¹. Et puis, à partir du 4 décembre et au moins jusqu'au 14, date de l'avant dernier procès-verbal retrouvé, le nom

⁶⁸ Lors de la circoncision en Androy, déposer des feuillages auprès du poteau cérémoniel signifie la réunion des familles maternelles et paternelles (Ottino 1998 : 428). Je n'ai aucune information sur le sens que ce geste a pu avoir dans le cadre du relais.

⁶⁹ La valeur d'échange d'un zébu est évalué à 1 000 000 Fmg, soit 150 €, et sa valeur d'usage est très importante, puisque son sacrifice est nécessaire à la satisfaction des ancêtres, aux funérailles, à divers *soro*.

⁷⁰ Cette estimation paraît trop élevée.

⁷¹ Dans ces conditions, un mois et dix jours suffisent donc au décharnement complet du squelette d'un petit lémurien.

scientifique revient, sous diverses réinterprétations graphiques. Le document initial a été retrouvé dans la nuit du 4 décembre. En effet, alors que la veille on prie un *kalanary*, le 5 il s'agit de « Daubenitona MADAGASCARIENSIS » (pv104), avec exactement la même réinterprétation du nom scientifique que sur le premier procès-verbal. Quatre jours plus tard on aboutit ainsi à ce qui peut se traduire par « Bête divine appelée DoboniiTona Madasikara nSISn » (pv115), mais l'association des signifiants *biby* et *janahary* (réinterprétation graphique de *zanahary*) est particulièrement polysémique. Dans le même *fokontany* on parle d'« enfant divin » (*tianake andriagahary* ; pv113). Ces derniers villages appartiennent à la commune d'Antanimora, dont l'agglomération, de proportion légèrement inférieure à Tsivory et nettement moins bien pourvue en infrastructures, est évitée.

Le cercueil semble mettre le cap plein ouest, en direction de la ville d'Ampanihy, où il sera effectivement veillé. Par la suite, à partir du 12 décembre, la procession est « branchée » sur l'axe de communication principal du Sud de Madagascar : la route nationale 10, celle-là même menant jusqu'à Fort-Dauphin. Ce jour ci, le cercueil contient un « ancêtre » (*razagne* ; pv117) ou/et un « enfant de Dieu » (*zanak Andriamanitra* ; pv120). 11 km avant la sous-préfecture d'Ampanihy, le aye-aye passe par le petit village d'Antanimeinte. Lorsque la divinité arrive, vers 16 heures, on l'accueille en sacrifiant une chèvre, avant de procéder à l'ostension. À ce moment là, le crâne est recouvert d'un foulard rouge⁷². Les gens font des offrandes, et touchent le cercueil après avoir retiré chaussures et chapeaux. Pour honorer cet ancêtre inconnu, on organise une veillée funèbre. Celle-ci est exécutée exactement comme à l'occasion d'un mort plus commun : il y a des danses, de la musique, et une deuxième chèvre et sacrifiée. Des *tsimahaivelo* se relayent deux par deux, et vingt-cinq jeunes hommes qualifiés de *voro mahery* (litt. oiseau fort : aigles) sont chargés de la sécurité. On fait des libations de rhum en demandant bénédiction. On fait des offrandes et des prières. On nous a affirmé que dans un village précédent, lors d'une veillée, la vierge Marie était apparue au dessus du cercueil.

Ampanihy est une sous-préfecture de la Province autonome de Tuléar⁷³. Comme l'éclat ancien de ses bâtisses blanches, son glorieux passé économique dû à la production de laine mohair s'est complètement terni. En arrivant dans cette grande ville mahafaly du Sud malgache les porteurs du aye-aye cherchent le président du *fokontany* d'Ampanihy centre, mais en l'absence de ce dernier, vont trouver le maire. Ces allées et venues alertent les

⁷² Dans tout Madagascar, la couleur rouge symbolise le pouvoir royal (Beaujard, 1988).

⁷³ Le recensement de 2001 évalue à 18 600 le nombre d'habitants. Ampanihy possède un hôpital et un tribunal.

policiers, et à l'initiative du commissaire, le cercueil est réquisitionné pour examen. Les policiers ouvrent le cercueil, dans lequel ils constatent la présence d'os, de poils et de monnaie : environ 100 000 Fmg (15 €). Ils rédigent alors un rapport, transmis par radio le 24 décembre 2001 aux trois institutions suivantes (qui ne répondent pas) : le service des renseignements de Tananarive ; le ministre de l'intérieur (à Tananarive) ; la direction générale de sécurité publique de Tuléar. Ce message radio, rédigé en français, m'a été lu à ma demande, mais après réflexion il me fut refusé de le photocopier. En voici une reconstitution (tous les éléments sont présents, mais la rédaction est mienne) :

« Est arrivé ici à Ampanihy le 24 décembre 2001, en provenance du village de Lafibato situé cinq kilomètres à l'est sur la RN 10, un cercueil en bois de petite dimension. Le nom scientifique de l'animal dont il renferme le cadavre est *Daubenitona madagascariensis*. Cette dépouille a été découverte à Andramaka le 22-X-01. Elle devrait être transportée à pied de village en village jusqu'à Toliara. Il s'agit d'un animal sacré, qui doit être enterré à Toliara, selon la coutume malgache, depuis des temps reculés. On ouvre le cercueil après des versements d'argents : une moitié revient aux porteurs, une autre moitié est placée dans le cercueil. »

Une fois accomplies ces opérations, et après n'avoir rien constaté de suspect, les policiers laissent repartir le cercueil. Finalement, les porteurs de Lafibato le confient au maire. Bien qu'ignorant la coutume, celui-ci la respecte, puisque, selon ces propos, « des procès-verbaux ont été établis en bonne et due forme par les maires depuis Fort-Dauphin ». Le maire désigne cinq gardes municipaux pour veiller sur la dépouille sacrée dans la cour de la mairie, après avoir offert une chèvre en sacrifice, petite largesse qu'un maire peut aisément se permettre, mais qui témoigne tout de même de son engagement, qu'elle qu'en soit la motivation. Les gardes municipaux et une dizaine de personnes de Lafibato veillent l'ancêtre ; de l'argent est prélevé dans le cercueil pour l'achat de rhum local (*toaka gasy*). La viande de la chèvre est consommée sur place. 40 000 Fmg (6 €) sont offerts, une moitié revient aux porteurs, l'autre à l'ancêtre. Le procès-verbal est dressé par le président du *fokontany*. Pour tous il s'agit là d'un animal inconnu. Aucune invocation n'est prononcée, pas de prières, pas de demande de bénédiction. La veillée funèbre est remplacée par une surveillance, effectuée par des fonctionnaires. À Ampanihy, aucun scientifique n'a effectué d'examen, ni aucun journaliste de reportage. Le cercueil est arrivé en fin de journée, est passé par le commissariat, puis par la mairie, et est reparti en fin de matinée. A quelques kilomètres de la ville, à Ankiliabo, le témoignage suivant a été recueilli : alors que le rituel a été accompli

dans les formes et que le cercueil doit partir pour le prochain village, le temps est nuageux, la pluie menace. Les porteurs font alors une offrande à l'êtré dont ils ont temporairement en charge la dépouille, et lui demandent une éclaircie pour pouvoir l'emmener sans heurt à sa prochaine destination. Le soleil fait alors son apparition, l'ancêtre agit. Cette dimension thaumaturgique se retrouvera jusqu'à la fin de la procession, puisqu'à Tuléar, où un orage a été attribué à la colère du Razamasy.

Aucun procès-verbal rédigé après le 14 décembre 2001 n'a pu être retrouvé, sauf un, dont voici une photographie, la transcription et la traduction :

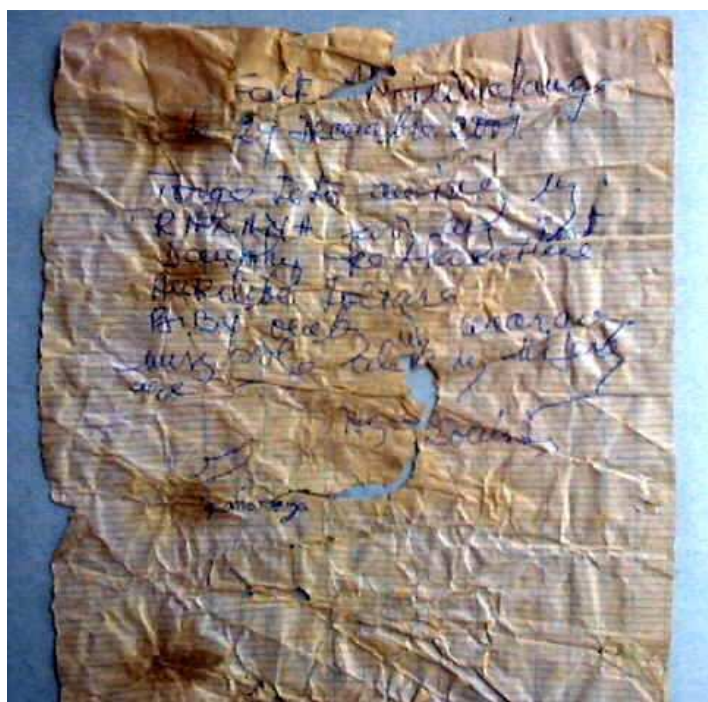


Photo. 13. Procès-verbal dressé à Ankilimalangy le 29 décembre 2001 (pv125)

<p><i>Fait Ankilimalange Le 29 Decembre 2001 Tonga teto aminy ny RAZANA avy ary Fort Dauphy ka hoenetiere [?] Ankilibe Toliare BIBY [???] ny anarany misy solo ala.. ny .. azy Ny komity [2 signatures]</i></p>	<p>Fait à Ankilimalangy Le 29 décembre 2001 Est venu ici l'ANCÊTRE venu de Fort- Dauphin et qui sera amené à Ankilibe, Tuléar BIBY [???] le nom il y a un/des remplaçants.. lui Le Comité</p>
---	---

80 kilomètres après Ampanihy, la destination d'Ankilibe est donc déjà précisée. Ce qui suppose que pendant les quinze jours qui se sont écoulés depuis la veillée d'Ampanihy,

l'idée d'une sirène s'est imposée, avec le succès qu'on lui connaît pendant le dernier mois de la procession. La légende telle qu'elle s'est diffusée dans la ville de Tuléar le 21 janvier et qui ouvre ce chapitre a peut-être été construite à ce moment là. Aucune autre donnée n'a pu être recueillie sur ce point. Ce qui est certain, le pv125 le prouve, c'est que la destination d'Ankilibe était choisie au moins depuis le 29 décembre.

Le village de Masiakampy est situé à une cinquantaine de kilomètres de Tuléar sur la RN7. Nous n'avons pu, à cause de difficultés de transport, qu'y enquêter brièvement. Le *haihay* est arrivé à 8 heures au village, et reparti vers 17 heures dans le milieu du mois de janvier 2002. À ce moment, il était établi que le *Razamasy* devait être enterré au tombeau de Larantsy, à Ankilibe. Lors du passage du *Razamasy* à Masiakampy, quatre gendarmes de Tuléar interviennent. Ces derniers, ayant reçu le message radio d'Ampanihy, viennent de parcourir cinquante kilomètres pour intercepter le *Razamasy* avant son arrivée à Ankilibe. Ils veulent emporter la dépouille sacrée dans leur voiture. Il y a donc eu une tentative de répression avant Ankilibe. Mais à Masiakampy, les quatre gendarmes de Tuléar se heurtent à la volonté du *fokonolona* d'assurer le bon déroulement des funérailles de "l'Ancêtre-Sacré", et cèdent devant cette impérieuse et unanime exigence. Nous savons donc maintenant qu'à Ankilibe, l'intention des fonctionnaires était bien de s'emparer d'une dépouille sacrée qui, selon le commentaire de la télévision « troublait l'ordre public ». Ces mêmes fonctionnaires étaient avertis que l'opération ne serait pas facile. D'où la tactique de la prière ostentatoire du colonel à son arrivée à Ankilibe, et le reste.

II
Soalala,
monsieur Dofotera
« Dont-le-Chemin-Est-Bon »



Photo.14. Projet de cachet de monsieur Dofotera

Préliminaire : politique de terrain

J'emprunte à Olivier de Sardan (1995) l'expression de « politique de terrain » et quelques uns des « principes » qu'il propose afin de tendre à « une rigueur du qualitatif » dans les dispositifs d'enquêtes ethnographiques.

Tout au long des trois mois d'enquêtes consacrés aux oeuvres de Dofotera, j'ai pu invariablement constater auprès de tous mes interlocuteurs, même ceux d'un instant, qu'ils se rappelaient du Soalala, « dont le Chemin est Bon », et pouvaient volontiers en donner une description et un commentaire. Les plus jeunes, qui n'étaient pas en âge d'y avoir participé, en avaient aussi connaissance. *Moasibe*, « le-Grand-Guérisseur », comme on le désigne le plus souvent, fait partie de la mémoire collective des Antimaroa, les habitants de la plaine de Maroantsetra. Devant une telle masse d'informateurs, j'ai opéré une circonscription visant à diversifier les profils, les relations à Moasibe, les localisations, et les positions sociales (fonction, statut, obédience, genre, âge, etc.), dans le but d'obtenir la plus grande diversité et complémentarité de points de vue sur le phénomène Soalala, et autant de matériaux pour construire l'objet Soalala. Afin d'établir une reconstitution écrite de la cérémonie dans sa phase finale (janvier 1982 - mai 1983, plaine de Maroantsetra), je me baserai ainsi sur le croisement d'une trentaine d'entretiens, réalisés entre la mi-avril et la mi-mai 2003, soit 20 ans exactement après la mort de Dofotera. Ces entretiens étaient structurés en deux parties : 1) une partie libre introduite par une question générale, « Que savez-vous de Dofotera dit Moasibe et du Soalala ? » ; 2) une partie semi directive, orientée par des questions définies au fur et à mesure de l'enquête. La première partie a été maintenue pour tous les entretiens malgré saturation (invariabilité dans les réponses), afin justement de pouvoir apprécier par triangulation la profondeur de la mémoire sociale de Dofotera et de ses oeuvres.

Cette partie des données recueillies relève donc de l'oralité et de la mémoire, limitant empiriquement pour l'ethnologue le phénomène du Soalala aux discours sur le Soalala, qui plus est après deux décennies de travail mnémonique (qui sera abordé plus loin). Cependant l'enquête, qui s'était a priori donné pour objectif l'entrecroisement de diverses mémoires individuelles, a fait surgir, outre une mémoire sociale, des documents écrits. L'un d'entre eux est le petit cahier de M. Amédée Etienne. Alors président du *fokontany*⁷⁴ où résidait

⁷⁴ *Fokontany* (litt. « terre-de-la-communauté »), unité territoriale administrative correspondant à un village ou un quartier urbain. Ce découpage issu des Hautes-Terres a été repris par l'administration coloniale et étendu à

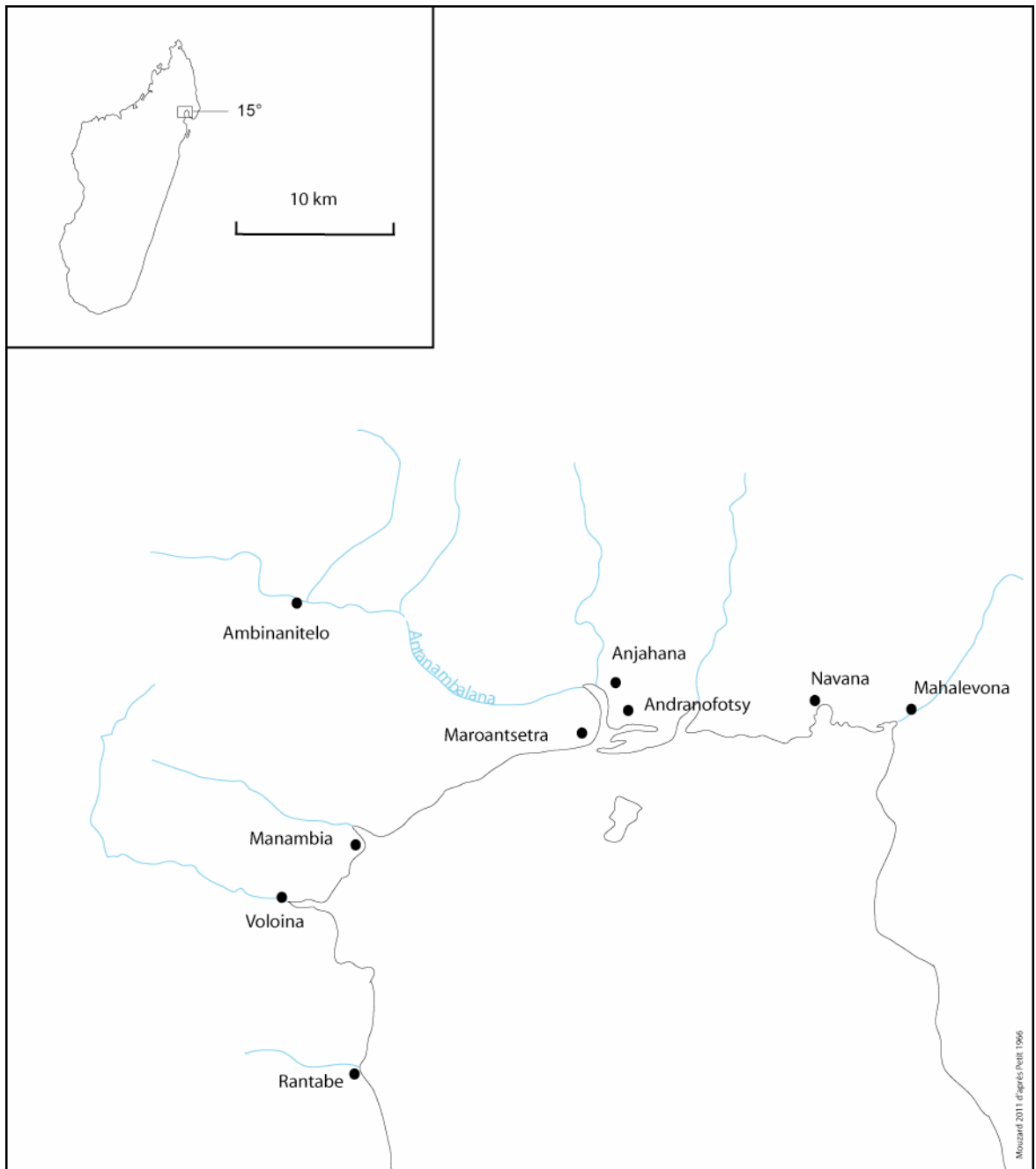
Dofotera, ainsi qu'employé au génie rural, cet ancien bon élève passionné par sa région, a soigneusement conservé une « rédaction » portant sur les oeuvres de Dofotera. Pour ce faire, cet informateur incontournable des étudiants qui travaillent sur la région, a maintenu le plan du questionnaire que Paul Antilahy, Chevalier de l'Ordre National Malagasy et membre de la section provinciale de l'Académie Malgache à Tamatave, fit parvenir au maire de Maroantsetra le 17 mai 1982. J'ai en effet retrouvé un exemplaire de ce long questionnaire de 70 questions (doc.12). Certainement en partie à cause de cette taille redoutable, ce formulaire n'a pas trouvé son public, aussi Antilahy qui avait pourtant « pris au sérieux les opérations [du] surnommé 'MOASIBE' » n'a-t-il jamais pu, lui, rédiger « un sujet là-dessus pour l'Académie Malgache ». Bien que localement confidentielle, cette mémoire écrite, fixée au moment des faits, complète heureusement ici leur plus sélective mémoire orale. En effet, aucun entretien n'a abouti à une plus complète description de la cérémonie. Un commentaire point par point de ce texte a cependant fait l'objet d'un entretien particulier avec son auteur, en tenant compte des informations différentielles obtenues par les autres entretiens.

Outre le travail d'Amédée, l'enquête a fait surgir d'autres productions écrites locales concernant le travail de Dofotera : des archives administratives. Ces documents ethnographiques n'ont pas été découverts, comme pourrait s'y attendre l'historien, dans un service de la mairie ou dans une autre institution étatique, mais chez le fils du maire en fonction au moment du *Soalala*. Après la mort de son père, ce pharmacien a conservé l'ensemble de ses cartons, moins avec la conscience d'un archiviste qu'avec le respect et l'admiration d'un fils pour les hautes fonctions exercées jadis par son père. Ces souvenirs familiaux, que l'ethnographe a été autorisé à consulter, sont ainsi devenus le temps d'une enquête des archives nationales informelles. Le dépouillement fastidieux de cette masse de feuilles dactylographiées, mélangées et corrodées a fait émerger vingt documents produits entre le 25/10/1981 et le 21/05/1983, dont on trouvera en annexe la traduction intégrale. Par ces écrits, on dispose de nouveaux points de vue synchroniques sur le *Soalala* : administratif, ecclésial, associatif, populaire, et universitaire. Principalement, ces documents informent précisément sur les procédures étatiques mises en oeuvre pour encadrer le *Soalala*, et sur les controverses entre d'une part les représentants des églises (catholiques et protestantes) et les représentants de l'État, d'autre part entre ces derniers et l'association locale de la Croix Rouge. Ces archives permettent également d'insérer le *Soalala* dans une séquence locale

toute l'île, il jouera un rôle –au moins idéologique- très important à partir de 1972. J'y reviendrais dans le chap. 5 de cette première partie.

couvrant l'ensemble de la plaine sur un an et demi. Elles seront donc plus largement utilisées au chapitre 5, consacré aux transformations du *Soalala*.

La documentation ethnographique que j'ai pu constituer sur le Soalala, objet du passé proche, est le fruit d'un dispositif d'enquête qui a dû se passer d'observation participante. Elle ne permettra pas, comme dans le cas du Razamasy, d'obtenir une description en détail du rituel, dont on disposera d'une vue d'ensemble, sans pouvoir focaliser sur des éléments précis. Cette carence sur le plan descriptif interne laisse cependant place au dévoilement d'importants aspects corollaires, qu'une étude synchronique n'aurait pu apporter. En outre, la conduite d'entretiens rétrospectifs implique un recul qui permet d'évaluer la mémoire sociale et la persistance empirique du phénomène. Mais d'abord, monsieur Dofotera arrive.



Carte 4. Plaine littorale de Maroantsetra

1

Monsieur Dofotera ou le « Grand-Guérisseur » arrive dans la plaine de Maroantsetra

A. Aperçu historique sur la plaine de Maroantsetra

La plaine littorale de Maroantsetra est située au fond de la baie d'Antongil, échancrure majeure de la monotone côte orientale de Madagascar. Cette plaine est structurée par 5 rivières et quatre vallées. Les rivières principales sont en premier lieu l'Antanambalana, puis l'Andranofotsy, ces deux voies d'eau délimitant les marais du Manambolo. Plus à l'est le Mahalevona ... Dans sa partie orientale la plaine compte encore deux rivières, la Manambia et la Voloina. Le large Rantabe marque une frontière naturelle et administrative au sud. Si la plaine de Maroantsetra n'est pas tout à fait dénuée de voies d'accès naturelles, elle représente sans nul doute l'espace le plus isolé de la Grande Île. Les quatre voies de communication naturelles possibles de cet espace pris entre mer et forêt montagneuse présentent des contraintes variées. Malgré un certain enclavement, la position de la plaine dans l'île, à la frontière du Nord et de l'Est, va faire que les voies de communication seront souvent empruntées. D'abord les alizés conduisent presque systématiquement les embarcations en provenance de l'Insulinde dans la baie d'Antongil, piquée d'un chapelet d'îlots dont le plus imposant (Nosy Mangabe) offre de l'eau douce. La baie d'Antongil se présente ainsi comme un havre sûr aux navigateurs aux longs courts. Ensuite la rivière Antanambalana, prolongée par la Sofia, constitue une voie d'eau vers la côte nord-ouest. Ainsi, la plaine de Maroantsetra sera dans son histoire, tour à tour un havre, un carrefour, ou au contraire une enclave.

Aussi loin que l'on puisse remonter dans le temps, l'histoire de la plaine de Maroantsetra apparaît comme particulièrement chaude, si ce n'est cumulative. Sa position géographique en fait la tête de pont des premières migrations austronésiennes. L'îlot de Nosy Mangabe présente les traces d'une installation humaine au 8ème siècle (Wright 1992), ce qui l'inclut dans les premiers sites connus à Madagascar. Entre le 13e et le 15e, les islamisés Onjatsy, Zafiraminia, puis Antenoñy-Antalaotra se répandent sur l'ensemble de la façade orientale par cabotage, en transitant pour certains d'entre eux par la Baie d'Antongil. Au 15e siècle, à un renouveau des échanges au niveau du système monde correspond l'arrivée de nouveaux austronésiens, qui introduiront notamment le girofle sur la côte est. Jusqu'à la fin

du 15^e siècle, la baie d'Antongil reste ainsi relativement à l'écart des échanges des échelles du Nord, Langany au nord-ouest, et Vohémar, bien que proche de cette dernière. Cette périphérie périphérique du système-monde est probablement temporairement habitée de "malais", qui « s'y multiplièrent au point de former l'embryon d'un petit peuple autour de Maroantsetra », avant de migrer vers les Hautes-Terres sous la pression de voisins, comme le rapporte une tradition merina (Ralaihihoatra 1965). Antongil est peut-être une porte mais pas un port. A partir du 16^e siècle, l'espace de l'Océan Indien est englobé dans un système désormais mondial (Beaujard 2005.a). Des Portugais, puis des Hollandais, des Anglais, et des Français font irruption dans l'Océan Indien et entrent en concurrence dans la traite servile. Si la traite est d'abord essentiellement le fait des échelles du Nord-Ouest, tout au long du 17^e siècle, la côte est de Madagascar deviendra progressivement une étape nécessaire sur la route des Indes, les flottes y cherchant des bases de ravitaillement en vivres et en esclaves. A partir de cette période on dispose donc, grâce aux rapports et journaux des traitants, de sources permettant de donner un aperçu des sociétés du Nord-Est de Madagascar⁷⁵.

Au 17^e siècle, dans la plaine littorale de l'actuelle Maroantsetra vivent moins d'une dizaine de milliers de riziculteurs groupés en villages protégés de clôtures en bois, et probablement centrés sur une cour (*tokotany*)⁷⁶. Plusieurs de ces unités résidentielles forment des segments de lignages, dirigés par des *filoha* (« tête », « premier »). Le *filohabe* (« grand-premier ») est à la tête du lignage. La plaine en compte au moins huit, d'importance et de puissance variables⁷⁷, ce qui représente des unités de 600 à 1600 personnes. Tout le littoral nord-est, de la baie d'Antongil jusqu'à Tamatave, est ainsi peuplé d'une multitude de lignages, qui sont en concurrence perpétuelle, mais possiblement solidaires face au danger, sans cependant qu'aucune unité politique n'apparaisse avant l'aube du 18^e siècle.

⁷⁵ Utilisant ces données fragmentaires, et les comblant par hypothèses, Cabanes (1977, 1982) couvrent en deux articles quatre siècles d'histoire du nord-est. C'est la seule étude historique à ce jour portant spécifiquement sur le Nord-Est, et l'un des seuls travaux anthropologiques. L'étude sur le 17^e et 18^e siècle fait partie d'un ouvrage collectif ayant pour sujet la guerre en Afrique (1982), et celle sur les 19^e et 20^e s. d'une publication thématique sur « les formes sociales dominées » (1977). L'approche est largement marxienne.

⁷⁶ Petit a observé des vestiges de cette organisation spatiale dans les années 1960 (Petit 1966). Flacourt décrit les villages de la côte se trouvant le long des rivières comme « entourés de pieux, où il n'y a que deux portes ou entrées, l'une pour aller et venir ordinairement, l'autre vers les bois pour s'enfuir quand ils sont les plus faibles » (Flacourt 2007 : 140).

⁷⁷ A la fin du 17^e siècle : les Antivoloina à l'Ouest et les Antimarika vers Manambia, les Sambarivo sur la basse Antanambala (clan le plus puissant, dont le chef était alors considéré comme le roi de la Baie), les Antefaho autour du marais du Manambolo, les Antevolo, Antetakoly, Antadovoko sur la basse Andranofotsy et les Antinavana dans le secteur oriental entre Farankarena et Mahalevona (Petit 1966 ; Toto 1998).

Dans la deuxième moitié du 17^e siècle, Madagascar est abandonnée - temporairement - par les Européens⁷⁸. Ainsi au niveau d'Antongil, les Hollandais délaissent-ils leur poste en 1647⁽⁷⁹⁾ pour développer Maurice et Batavia⁸⁰. Consécutivement, et aussi parce qu'ils ont été chassés des Caraïbes, des pirates viennent s'installer en nombre sur les côtes nord-ouest et nord-est de Madagascar. Tout en continuant leurs activités de flibuste, les pirates récupèrent le commerce de la traite à leur profit. De 1680 jusqu'à 1700⁽⁸¹⁾, c'est la grande période de la piraterie européenne (Molet-Sauvageot 1991). Pour un temps, les pirates s'imposent comme un trait d'union entre traitants et locaux, fournissant esclaves aux uns, pourvoyant en mousquets les autres. Les descendants métis des pirates étaient dénommés *malata* (« mûlatres »), sans que cette identité ne génère une forte connexité ou groupalité (au sens de Brubaker 2001), mais plutôt une concurrence individualiste (Sylla, 1985 : 25). Refusant la circoncision, et donc l'affiliation matrilatérale par bénédiction, les *malata* ont su se positionner en chefs d'alliance politique (Bloch 1985), et relayer, pour un temps, leurs pères pirates dans la traite. L'un de ces métis (circoncis ?) s'est nettement démarqué de cette stratégie individualiste, en sachant exploiter le caractère bilatéral de la parenté malgache à bon escient. Le fils d'un pirate prénommé Tom⁸² et d'une princesse du lignage Zafindramisoa de Fénérive, fit valoir sa parenté matrilatérale auprès des lignages compris entre Fénérive et Mañanara, pour les motiver à reprendre Fénérive aux Tsikoa, conquérants résidants plus au sud entre Tamatave et Vatomandry. Cet homme, nommé Ratsimilaho, au delà de son identité de *malata*, réussit par un discours fédérateur sur le thème de la récupération des terres ancestrales (qui plus est port de traite pourvoyeur de richesse), à rallier les lignages autochtones, au demeurant galvanisés par la distribution de fusils fraîchement apportés d'Angleterre. Cette initiative donnera naissance à la confédération de lignages Betsimisaraka. La chronologie la plus retenue, issue des écrits du traitant français Mayeur (1977), donne 1712 comme l'année de la réunion initiale à Mañanara (à l'entrée de

⁷⁸ En 1645 les Anglais abandonnent leur établissement de la baie de Saint Augustin au Sud-Ouest pour leur efforts dans l'Inde : en 1674 les Français s'enfuient de Fort-Dauphin au Sud-Est pour se consacrer à l'île Bourbon (aujourd'hui La Réunion).

⁷⁹ Flacourt 2007 : 27-28) arrive après le départ des hollandais.

⁸⁰ Ancienne Jakarta, capitale des Indes néerlandaise.

⁸¹ Deschamps (1972 : 198) distingue trois périodes: (1685-1701) grande piraterie ; (1701-1718) petite piraterie ; (1718-1726) forbans.

⁸² Le plus souvent considéré comme l'américain Thomas Tew, cependant que Deschamps (1974 : 199) juge plus probable qu'il s'agisse de l'Anglais Thomas White. Cette option oblige à réviser la chronologie de la vie de Ratsimilaho, qui ne serait pas né avant 1701...

la baie d'Antongil⁸³) et de la première guerre contre les Tsikoa. 1720 serait l'année de la deuxième victoire sur les Tsikoa, et du raliement des malata à la confédération. C'est aussi l'année où Ratsimilaho se serait marié à la fille de Toakafo, puissant roi sakalava du Boina (royaume sakalava fondé vers 1685). Jusqu'en 1750 ce sera l'apogée de la confédération. Son chef mourra en 1754, laissant une descendance qui verra le déclin et la chute de cette entité politique majeure.

Parallèlement à l'essor de la confédération betsimisaraka, des migrants sakalava s'imposent progressivement dans la plaine de Maroantsetra où leurs descendants prendront le nom de Zafirabay. La question des relations entre cette dynastie, la confédération betsimisaraka, et les deux royaumes sakalava du Menabe et du Boeny reste un problème ethnohistorique non résolu, mais qui ne relève pas ici de notre propos. L'implantation des Zafirabay dans la plaine de Maroantsetra a introduit une nette stratification sociale. Face à l'envahisseur, certains lignages pré-Zafirabay se sont soumis, grossissant ainsi leur contingent servile, d'autres ont fui vers l'est de la plaine et dans la péninsule de Masoala. D'autres lignages encore, localisés sur les zones non attractives pour les Zafirabay n'ont pas été asservis. C'est le cas du nord du Marais de Manambio, et des vallées de Manambia et de Voloina au sud de la plaine. L'invasion zafirabay a donc imposé une stratification tripartite entre nobles, libres et esclaves, là où précédemment se côtoyaient, se concurrençaient ou se fédéraient de multiples lignages restreints, qui pratiquaient déjà l'esclavage. En imposant leur suprématie par la force, les Zafirabay ont finalement acquis le statut de « maîtres du sol » (*zafintany*). La domination zafirabay est dès l'abord bicéphale. Les deux vallées de l'Antanambalana et de l'Andranofotsy donnent chacune lieu à l'implantation de *mpanjaka* (« roi ») à leur embouchure : Rabay et ses successeurs à Ambatomasina (actuel Maroantsetra), Rabondro et les siens à Andranofotsy. Chaque lignée possède son cimetière, respectivement Varingohitra quelques kilomètres à l'ouest de Maroantsetra, et Amparibe à l'est d'Andranofotsy, ce dernier, long de trois kilomètres, étant le plus important. L'unité sociale et politique des zafirabay au niveau de la plaine est donc soumise à une bipolarité rituelle, qui fera le jeu d'une opposition vis-à-vis de l'extérieur⁸⁴. Le mode de gouvernementalité des Zafirabay ne semble pas reposer sur une politique rituelle, comme

⁸³ Sur la presqu'île d'Ambitsiky, à 4 km au nord-est de Mananara-Nord précise Mangalaza (1998 : 26), sans toutefois indiquer ses sources.

⁸⁴ Elle fera aussi le jeu de deux écritures différentes de l'histoire : Toto (1998) fait d'Andranofotsy la « capitale où régnaient les rois », et relègue au second plan l'implantation dans la vallée de l'Antaiñambalana, selon un schéma bien différent de celui rapporté par M. Petit, dans lequel le premier roitelet serait originaire de la côte est

c'est le cas dans la plupart des *fanjakana* malgaches. La constitution d'un régime féodal autonome à l'échelle de l'ensemble de la plaine s'est fondée par l'exercice de la violence, apparemment sans qu'une forme de domination symbolique particulière ne lui soit associée.

A partir de l'implantation zafirabay dans les trois premières décennies du 18^e siècle, vont se succéder à une fréquence étonnamment régulière – tous les 60 ans – de nouvelles tentatives de domination sur la plaine par l'extérieur. Le baron polonais Maurice Benyowsky (1741/1746-1786) arrivé en France en 1772 suite à diverses péripéties, se présente dans la plaine de Maroantsetra en 1774, agissant sous couvert de la couronne française (Louis XV). Les Zafirabay y dominent depuis maintenant trois générations. En 1739 ils ont massacré 17 Français, marquant ainsi leur refus d'accueillir un établissement permanent étranger, ce que les traitants ont en projet depuis plus d'un siècle. Benyowsky va reprendre cette entreprise à son compte. Son autobiographie particulièrement complaisante, dont les données ethnographiques sont recopiés sur l'*Histoire de la Grande Isle* de Flacourt (1650) ne nous laisse aussi peu de données concrètes sur la plaine, que sa tentative de colonisation n'y a fait d'impact.

La fin du baron est aussi la fin d'une époque : à partir de 1790, les royaumes sakalava et betsimisaraka (du moins la confédération) ont tendance à s'effriter, au profit de l'expansion merina engagée par Andrianampoinimerina (1787-1810), et poursuivie bien au-delà de l'Imerina par son successeur Radama 1^{er} (1810-1828), fasciné par les campagnes napoléoniennes. Lors des deux premières décades du 19^e siècle, suite à la conquête merina, les Zafirabay perdirent leur statut de gouvernants locaux. Cependant, comme Petit le montre, la stratification sociale resta basiquement la même, car les Merina ont collaboré avec les Zafirabay pour gouverner le reste de la population (Petit 1967 : 34-35). L'État merina exerça un contrôle accru sur la région, « en raison de sa proximité de Tamatave, mais aussi parce que la conquête y ayant été plus difficile, il devait démontrer plus fréquemment la force » (Cabanes 1977).

A nouveau trois générations plus tard, un *fanjakana* extérieur s'impose : en 1896 Madagascar devient une colonie française. Fait nouveau, l'esclavage est aboli. Mais puisque les Français s'appuient à leur tour sur la structure de domination zafirabay pour l'intégrer à l'administration, et qu'ils les déclarent propriétaires de leurs terres, le dénuement des anciens esclaves demeure. Cabanes fait remarquer que le rapport de force et le contrôle politique est encore plus important que sous la domination merina. Pendant la période française, le prime enthousiasme colonisateur pour la baie d'Antongil s'essouffle très vite. L'année 1910 restera l'apogée de Maroantsetra (Teyssier 1988), avant une longue période de marasme. Cette zone,

d'ailleurs considérée comme « malsaine » par les Européens depuis le 17^e s. à cause d'une pluviométrie record (il pleut 320 jours par an) est donc vite désaffectée (on parlera d'« entonnoir de Madagascar »), ce qui permettra aux locaux de se substituer rapidement aux colons. Le fait que Maroantsetra ne soit pas impliquée dans les révoltes de 1947 est de ce point de vue révélateur d'une absence d'hostilité vis à vis de l'État. Après l'indépendance, le géographe Petit (1966) constate que « Les 8/10 de la population de la plaine de Maroantsetra sont groupés en une infinité de petits lignages ou *fehitra* dont l'histoire ne remonte qu'à trois ou quatre générations. Seuls les descendants des Zafirabay ont conscience d'appartenir à un groupe supérieur, encore respectés il n'est plus redouté. » Le géographe annonce la disparition rapide du clan Zafirabay en raison d'un déficit rituel, tout en faisant remarquer son importance géographique et économique.

Maroantsetra est le centre d'une petite région agricole limitée au cadre de la plaine alluviale et de ses marges, l'une des régions les plus isolées de Madagascar. Dans ce cadre géographique étroit, la riziculture demeure essentielle, devant une polyculture très diversifiée (café, girofle, *etc.*). En raison de sa très forte pluviométrie, la plaine reste à l'écart du triangle vert de la vanille, que forment Sambava, Andapa et Antalaha⁸⁵. Jusqu'au tout début des années 70, on pouvait encore surnommer Maroantsetra le « grenier à riz » de la côte est. Mais à partir de 1972, la récolte qui était toujours excédentaire commence à baisser, les surfaces aménagées en rizières ne suivant pas le rythme d'accroissement de la population (Fanony 1975). Tout au long de cette décennie, la plaine de Maroantsetra marque un taux d'accroissement parmi les plus élevés de Madagascar : la population enregistrée en 1965 (56 500 habitants) va doubler en 20 ans. Au tout début des années 1980, la plaine va vivre pendant 18 mois au rythme du Soalala, une cérémonie originale qui continue encore à habiter la mémoire collective.

⁸⁵ Après ébullition, la vanille doit sécher deux mois à l'air libre sans être mouillée, il faut la rentrer à la moindre pluie...

B. Une lettre de demande officielle

« Le système social est considéré comme d'une grande rapidité à faire jaillir des pouvoirs créateurs et qui lui apportent leur soutien. »
M. Douglas, *De la souillure*, p. 128

MAHALEVONA, le 25 Octobre 1981

Monsieur LE PRESIDENT DU C.E. DE FIVONDRONAMPOKONTANY de
=MAROANTSETRA=

Fait passé au PRESIDENT DU C.E. du FIRAISAMPOKONTANY
d'ANJAHANA

Fait passé au PRESIDENT DU C.E. DU FOKONTANY MAHALEVONA

Monsieur,

Nous avons l'honneur, nous la communauté du village de MAHALEVONA de pouvoir vous écrire comme suit :

Nous sollicitons l'autorisation de Votre Excellence pour que Monsieur DOFOTERA de SAMBAVA puisse venir dans notre village de Mahalevona. En effet, selon le désir de la communauté villageoise, nous voudrions que cette personne vienne pour que s'installe une bonne entente mutuelle en raison de différents événements comme les abus de confiance, par les moyens de sortilèges de toutes sortes, des tromperies détournées, et aussi [du fait] qu'il y a beaucoup de faux guérisseurs, hommes ou femmes, qui se font fort de mettre en oeuvre des remèdes pour faire le mal, comme le vol, et qui ruinent la mentalité des jeunes filles au moyen de charmes mauvais. Pour ces raisons, nous voulons que ces phénomènes soient anéantis et détruits pour que règnent la confiance mutuelle et la bonne entente.⁸⁶

Veillez agréer monsieur l'expression de notre grand honneur et de notre respect

LE FOKONOLONA (TVSP) □

VU ET ENVOYÉ CETTE DEMANDE Du peuple

Le Président du FOKONTANY

Signature : Z. [26 noms des représentants de la communauté villageoise]

⁸⁶ Nangataka alàlana aminao lehibe izahay mba ahatongavan'Atoa DOFOTERA avy any SAMBAVA ato amin'ny Fokontaninay MAHALEVONA. Satria fa araky ny hetahetam-pokonolona dia irinay ho tonga io olona io mba hisian'ny fifankazoam-po noho ny zavatra samy aha tahaky ny fandrebirebena amin'ny voriky isankarazany fitaka ankolaka, ary betsaka koa mpisandoka ombiasa na lahy na vavy izay mirehareha mampiasa fanafody en-t[...].]manao ratsy tahaky ny alatra ary manimba sain-jazavavy amin'ny ody ratsy. Noho ireo antony ireo, dia tianay ho fongitra sy rava ireo toe-javatra ireo mba hanjakan'ny fifampitokisana sy fankazoanam-po. (document 2a reproduit en annexe).

Le 25 octobre 1981, le *fokonolona* (« communauté ») du village de Mahalevona, situé à l'extrémité orientale de la plaine de Maroantsetra écrit au Président du Comité Exécutif du *Fivondronampokontany* de Maroantsetra (« sous-préfet ») via le Président du Comité Exécutif du *Firaisampokontany* (« chef de canton »)⁸⁷. La lettre en dit plus sur le problème que sur la manière dont « monsieur » Dofotera va le résoudre. Elle expose une situation de mésentente générale qui s'exprime en particulier par une recrudescence de la sorcellerie. Il est intéressant de constater que les termes utilisés habituellement pour désigner les agents sorcelaires : *mpamoriky*, ou *mpamosavy* ne sont pas employés. Ces termes renvoient en effet davantage à la figure imaginaire du sorcier maléfique (*witchman*) très ancrée dans la culture, qu'aux pratiques courantes et communes évoquées dans ce courrier. Le personnage largement fantasmatique a été décrit par de nombreux auteurs (Callet 1873-1902 ; Danielli 1947 ; Hardyman 1974 ; Fanony 1975 ; Gueunier 1975). Nocturne, nu, et huilé, pour être insaisissable. Piétinant et souillant ce qu'il y a de plus précieux pour les Malgaches, il danse sur les tombeaux. Ses fréquentations sont celles des hiboux, des chats sauvages, et des crocodiles, qu'il domestique secrètement. Noël Gueunier note que dans la littérature populaire, le sorcier « apparaît comme la négation et la destruction de la parenté, qui est elle-même le modèle de toute relation harmonieuse » (Gueunier 1974 : 78). Le *mpamosavy* est foncièrement mauvais, entièrement tourné vers la malfaisance, c'est le responsable d'une grande part des maux. Fulgence Fanony, qui a effectué une recherche de terrain approfondie à Mañanara, non loin de Maroantsetra quelques années avant le Soalala, rapporte avec d'autres auteurs que n'importe qui peut devenir *mpamosavy*, par destin astrologique, par transmission⁸⁸, mais aussi par accident, en commençant par utiliser un philtre d'amour (*ody fitia*), ce que mentionne la lettre par la tournure « manimba sain-jazavavy amin'ny ody ratsy ». Un charme de ce type ou d'un autre peut s'avérer devenir trop puissant pour son

⁸⁷ Afin d'épargner au lecteur non malgachophone la lourdeur des désignations administratives en vigueur sous la République Démocratique Malgache, j'utiliserai les traductions suivantes entre guillemets :

Faritany : "province"
Fivondronampokontany : "sous-préfecture"
Firaisampokontany : "canton"

Je ne traduirais pas les termes plus courants de *fokonolona* (« communauté », litt. « groupe-personne ») et de *fokontany* (« territoire de la communauté »), s'appliquant le plus souvent à des villages, mais désignant également des quartiers urbains. Sur le plan idéologique, cette re-traduction de la terminologie « socialiste » ira donc malheureusement dans ces pages à l'encontre de ce que ces ordonnateurs voulaient éviter : tourner la page de la colonisation. Je me dois donc de souligner que loin de se limiter à une seule nomenclature, ces termes renvoient à quatre paliers ascendants de la décentralisation, dont l'effet souhaité était de remettre les pleins pouvoirs aux collectivités décentralisées, le *fokonolona*, conçu comme l'unité de base de la révolution socialiste. Je reviendrai d'ailleurs plus en détail sur la deuxième république au chapitre 8.

⁸⁸ Par la grand-mère maternelle ou paternelle, selon les informateurs de Fasina, village dont est originaire Fanony, situé près de Mañanara.

possesseur, et exiger jusqu'à sa mort ou celle de la victime. L'utilisateur d'un charme, s'y trouvant progressivement asservi, deviendrait ainsi un acteur maléfique. La délimitation entre « bonne » et « mauvaise » magie (mosavy) est très floue, et l'on comprend que le philtre d'amour puisse jouer un rôle de cas limite, et même de pivot, par le fait qu'une action propitiatoire soit là indissociable d'effets pernicioeux sur autrui.

On raconte que tout village doit fatalement avoir son ou ses *mpamosavy*, difficilement détectable/s, et pouvant se trouver au coeur même de la famille. Un *mpamosavy* n'est jamais tout à fait un étranger de passage, suffisamment proche et suffisamment éloigné, c'est le parent par alliance, le voisin. Souvent, dans la littérature savante malgachisante, les descriptions du personnage stéréotypé glissent à chaque fois imperceptiblement dans la présentation de caractéristiques plus réalistes touchant au système, à la théorie et à la pratique de la sorcellerie (Augé 1974). On confond ainsi l'imaginaire et la réalité de la sorcellerie. Puisque l'ensorcellement est une activité secrète, inavouable, les témoignages sur la sorcellerie sont dans l'immense majorité des cas ceux des ensorcelés. Toute étude sur la sorcellerie est ainsi rigoureusement contrainte de se limiter à son versant ensorcelé. Le versant sorcelaire ne peut être appréhendé que par les pratiques de contre-sorcellerie. Mais là encore, nous ne sommes pas assurés de ne pas manquer la réalité de la sorcellerie, car les pratiques de contre-sorcellerie ne pourraient bien être qu'une réponse réelle à des causes imaginaires, au même titre que ce personnage du sorcier maléfique décrit dans la littérature populaire orale (Fanony 1975) et écrite (Gueunier 1975). Je ne partage pas ce point de vue, revendiqué par Blanchy (2006 : 289) qui affirme « qu'il n'y a jamais que des récits » subjectifs sur la sorcellerie. Si rares que soient les occasions d'obtenir des données objectives sur la sorcellerie, elles existent, et le Soalala en est une, comme on va le voir. Les charmes colligés par le pasteur Vig ([1896] 1969) à la fin du 19e siècle, et les informations qu'il a pu obtenir de sorciers convertis au protestantisme en est une autre. Le recensement de 250 charmes en pays antemoro et 370 charmes en pays tañala par Beaujard entre 1973 et 1976, en proportion desquels il compte respectivement 20 % et 32 % de charmes d'agression attestent d'un important savoir-faire de magie délétère (Beaujard 1995 : 581, 590).

On ne peut pas ainsi considérer la lettre ci-dessus comme une manifestation, ici collective, d'un imaginaire de la sorcellerie. Le Soalala lève le voile sur le versant des pratiques sorcelaires. La sorcellerie se présente comme un chassé-croisé d'ensorcellement et d'imputations de sorcellerie. Entre les actions sorcelaires secrètes et les imputations privées, il y a tout l'espace des interactions quotidiennes, la communication subtile, la hardiesse suspecte, le trouble typique, la guerre froide des corésidents. Il y a l'écran noir où se projette

l'entrecroisement des haines. C'est de cela dont parle cette lettre, à une époque d'inflation sorcelaire, ainsi que de l'espoir de sa régulation. Ce courrier n'évoque pas le personnage du sorcier maléfique de la nuit, ou encore n'avoue l'existence d'un culte sorcier secret (Danieli 1947). La communauté villageoise se plaint du fait que de nombreux individus se déclarent ouvertement, « guérisseurs », mais tout en étant des faussaires (mpisandoka), qui offrent de « mauvais charmes » (ody ratsy), et non sans fierté (mirehareha). D'ailleurs il n'existe probablement que des plus ou moins spécialisés dans certains types de charmes, et en tout cas capables d'ensorceler comme de désensorceler, mais pas de mpamosavy nocturnes-dénudés-huilés-. La frontière entre sorcellerie et contre sorcellerie, entre bonne et mauvaise magie, est peu normative, d'autant plus qu'en ce domaine la violence est cachée, et que la question de la légitimité, question sociale, ne se pose pas vraiment. Cependant si l'affaire devient publique, une frontière devient nécessaire, ainsi qu'un dispositif de jugement. Ce que l'on trouvera dans le Soalala.

La sorcellerie est indirectement présentée comme la cause de la discorde villageoise, puisque son éradication suffirait à entraîner la confiance mutuelle et la bonne entente. On se demandera évidemment si les symptômes ne sont pas confondus ici avec les causes, et si le problème se pose ainsi pour les villageois. Aucune indication n'est donnée en tout cas sur la manière dont Dofotera s'y prendra pour « que ces phénomènes soient anéantis ». La communauté villageoise évoque simplement *ny fifankazoam-po*, litt. « la bonne entente du coeur / cordiale » que Dofotera va installer (*hisian*). Celui que l'on surnommera bientôt dans toute la plaine *Moasibe*, « le grand-devin guérisseur », est ici simplement présenté en la « personne » (*olona*) de « Monsieur Dofotera », sans autres qualificatifs qui pourraient laisser suggérer des fonctions d'ordre magico-religieux. Pour le moment, tout ce que l'on dit et que l'on sait de lui, c'est qu'il vient de la ville de Sambava se trouvant environ 200 km plus au nord sur la côte. Cette lettre arrive le 29 octobre sur le bureau du « sous-préfet », qui huit jours plus tard, par un courrier à en-tête du Ministère de l'intérieur, Province de Tamatave, donne son autorisation hiérarchique par le lapidaire *EKENA FANGATAHANAREO*, « votre demande est acceptée ». A partir de ce moment, Dofotera exerce officiellement dans la plaine.

2

Reconstitution de la cérémonie du Soalala

Chaque description *a posteriori* de la cérémonie présente tout ou partie de mêmes unités rituelles. La fréquence de celles-ci dans les entretiens indique les plus mémorables, celles qui ont été retenues en premier lieu dans la mémoire sociale. Les deux unités rituelles : /collecte des charmes néfastes/ et /exorcismes collectifs/ se présentaient ainsi presque systématiquement en début d'entretien. Ces actions représentent également les unités principales de la cérémonie. La première en particulier est aussi la plus longue dans sa réalisation, et à la différence des autres, implique successivement la totalité des participants. Secondairement rapportées, et moins fréquemment, voici les unités rituelles concomitantes : sacrifice et festin expiatoire ; exorcisations de terre ; aveux et serments ; consécration d'une pierre ; guérisons.

Sur l'ensemble des entretiens, l'ordonnancement en séquence de ces unités rituelles n'est pas toujours rapporté dans le même ordre d'exécution. Si l'on s'en tient aux trois unités principales : la collecte des charmes néfastes (R) ; les exorcismes collectifs (E) ; et le sacrifice (S), on rencontre les trois combinaisons suivantes : RSE ; ESR ; SRE. Cette variabilité combinatoire reflétée dans les entretiens s'oppose à toute nécessité d'enchaîner les unités dans un ordre donné par avance. Cette absence de concaténation semble bien être un trait remarquable de la cérémonie, puisqu'il serait suffisant pour les théories classiques du rituel à ce qu'elles soustraient l'objet Soalala à leur champ d'étude. Evidemment, on gagnera plus à interpréter cette dynamique, plutôt qu'à la rejeter comme impropre. En tenant compte de la nature des données ethnographiques – pas d'observation, mais des discours mnémoniques – l'hypothèse de re-présentations différentielles du phénomène du fait des recompositions subjectives de celle-ci doit être envisagée. Cette problématique est inhérente à ce type de données : comment être assuré d'atteindre le réel à travers des souvenirs ? Comment évaluer le degré de recomposition du réel ? Face à ce problème, une certaine prudence méthodologique inviterait à restreindre la portée de l'étude aux représentations sans chercher à rendre compte de la réalité inaccessible du phénomène Soalala. En toute rigueur, évaluer le degré de recomposition *a posteriori* d'un phénomène ne peut en effet se faire que par comparaison avec une observation directe de celui-ci. Or c'est justement la possibilité que nous offre la rédaction d'Amédée. Pour autant, si l'on est en droit de juger plus fiable un témoignage écrit sur le vif qu'un témoignage oral sur le tard, discréditer le second type de

données au profit du deuxième reviendrait à se priver d'informations utiles à une reconstitution la plus complète possible du phénomène. Le discours d'Amédée, si il a pour indéniable avantage d'être écrit – donc fixé – au moment des faits, n'en reste pas moins un point de vue (au sens de Weber) parmi d'autres. La plupart des autres personnes enquêtées ont directement participé vingt ans auparavant au Soalala, événement rituel sans commune mesure. Certaines ont ainsi pu donner une description détaillée de sa séquence telle qu'elle a eu lieu dans leur propre village. Ainsi M. Célestin, maire de Maroantsetra au moment de l'enquête et chef de paroisse au moment des faits, a-t-il donné une description du déroulement sur trois jours de la cérémonie au village d'Ampafatra (commune rurale d'Andranofotsy). Plutôt que de suivre une posture de relativisme méthodologique qui ferait l'éviction du réel, je préfère donc adopter une démarche « d'induction pragmatique » impliquant de « partir de l'objet d'étude et des situations d'action dans lesquelles il est pris et se déploie, en fonction d'un ou de plusieurs points de vue (...) soumis à des réajustements permanents au gré de l'investigation empirique » (Werner & Zimmermann 2003 : 24). A l'issue d'une telle démarche, l'entrecroisement des données et des points de vue a démontré que la variabilité de la séquence du Soalala dans les discours n'est pas l'effet du travail de recomposition des mémoires individuelles, mais bien une dynamique effective de la cérémonie telle que Dofotera l'orchestre. L'apparente labilité du déroulement de la cérémonie s'explique alors principalement par un facteur contextuel : la taille de l'unité sociale traitée. Amédée l'indique d'ailleurs lapidairement dans sa rédaction : « La durée du séjour de Moasibé, au sein du village varie de une journée à deux ou trois jours, suivant l'importance des agglomérations existantes » (Amédée, rédaction, p. 5)

Ces informations d'ordre qualitatif, peuvent être approfondies par une approche quelque peu quantitative, que permet la découverte d'un document administratif présentant des données démographiques sur la plaine de Maroantsetra, pour laquelle on ne dispose pas d'archives après 1970⁽⁸⁹⁾. Dofotera a couvert les 146 *fokontany* de la "sous-préfecture" de Maroantsetra du 31 décembre 1981 à la mi mai 1983, soit 16 mois et demi, soit 500 jours au

⁸⁹ Les Monographies de la Sous-Préfecture de Maroantsetra s'arrêtent en 1970 aux Archives Nationales d'Antananarivo, et aucune statistique n'est disponible au Ministère de la Population de Maroantsetra pour la période 1970-1997. Ce document est : un « Tableau faisant ressortir la liste des Fokontany dans le Fivondronamponkontany de Maroantsetra ainsi que les nombres de leur population et des membres des Comités Exécutifs à élire », signé par le Président du Comité Exécutif du *Fivondronampokontany* le 18 août 1989. Document retrouvé chez le fils de Rémy, président du Comité Exécutif du *Firaisampokontany* de Maroantsetra (maire) au moment du *Soalala*.

total. En soustrayant un minimum de 1,5 jours « chômeés » sur ces 70 semaines⁹⁰, on arrive à un total de 430 jours actifs. En moyenne, le Soalala dure donc $430 : 146 = 2,945$, soit 3 jours pour un village, résultat qui s'accorde généralement avec les informations obtenues par les entretiens. Cependant, l'importance démographique des 146 *fokontany* est fort variable. Le *fokontany* d'Andrantambe compte 168 habitants⁹¹ en 1982, mais celui d'Androndrona 3373,5. Or l'opération centrale de la cérémonie consiste à collecter la totalité des charmes néfastes d'un *fokontany* en passant de porte en porte. La durée de cette opération variera donc proportionnellement au nombre de maisons, donc au nombre d'habitants. En comptant un minimum de 3 minutes par maison, on peut estimer à 2 heures la durée de la collecte des charmes néfastes à Andrantambe, contre 37 heures à Androndrona⁹². Si la cérémonie peut donc se réaliser en un seul jour à Andrantambe, il faut compter dans les 6 jours en travaillant 7 heures par jours rien que pour la collecte des charmes à Androndrona. La durée du Soalala varie ainsi entre une journée et plus d'une semaine. En cherchant à appliquer ce calcul au *fokontany* moyen (755,6 habitants en 1982) on s'aperçoit que la collecte des charmes prendra un jour et demi minimum en moyenne sur l'ensemble de la plaine de Maroantsetra, ce qui ramène d'une troisième manière la durée moyenne de la cérémonie à trois jours. Par la même méthode de calcul, on obtient les résultats suivants :

- jusqu'à 400 habitants, la cérémonie peut s'effectuer en un jour, ce qui concerne environ 23 % des *fokontany* de la plaine de Maroantsetra ;
- 7 % des *fokontany* ont nécessité plus d'une semaine⁹³ ;
- dans 70 % des cas, le Soalala a duré trois journées.

⁹⁰ Dofotera se repose « après chaque *firaisana* » (Amédée : 33).

⁹¹ Pour obtenir une estimation du nombre d'habitant en 1982, j'ai appliqué à rebours le taux d'accroissement national annuel alors en vigueur : 2.8 % (source : INSTAT), en me basant sur les données 1989.

Calcul pour Androndrona :

nombre d'habitants en 1989 : 4093

nombre d'habitants en 1982 : $4093 / 1,028^7 = 3375,5$

⁹² Pour déduire le nombre de maison du nombre d'habitants j'y applique le pourcentage d'individus en ménage (19-75 ans), puis je divise par 2. Ce pourcentage revient à 43,7 % (Sources : Banque Mondiale pour le pourcentage de 15-64 ans et de 64 ans et plus en 1982 ; Razafimanjato *et al* 2001 : 660, pour la pyramide des âges, à partir de laquelle on peut ajouter le pourcentage des 15-19 ans).

Calcul pour Andrantambe :

nombre d'habitants : 168

nombre de maisons : $168 \times 0,437 / 2 = 36,708$

durée de collecte : $73,416 \times 3 / 60 = 1,8354$, soit 1 h 50.

⁹³ D'après le doc. 9, il faut « deux semaines à peu près (...) pour se préparer, l'accueillir, et le remercier ». Cette observation, faite par une responsable de la croix rouge, concerne des *fokontany* de 1000 à 2300 habitants. Mais cette durée, même si elle inclue les préparations, a été probablement exagérée pour servir une argumentation anti-Moasibe (*cf* II.A.4).

Ces résultats statistiques représentent des approximations du temps minimum moyen, en fonction du nombre d'habitants des *fokontany*. En supposant fiables les données démographiques de 1989, il faut souligner deux marges d'incertitudes : sur le nombre de maisons, le temps de collecte moyen à chaque maison. Le nombre de maison pris en compte représente un maximum, et le temps de collecte un minimum. Cependant, ces évaluations statistiques s'accordent bien avec les données qualitatives obtenues par entretien.

Je vais maintenant rapporter ces différentes durées aux structures collectées dans les entretiens (RSE ; SRE ; ESR). Mais d'abord, il faut poser quelques constantes. Quelques actions forment une séquence invariable : sacrifice – consécration d'une pierre - bénédiction - découpage du zébu - cuisson de la viande – festin – serments. Or d'une part la bénédiction (*joro*) et la consécration d'une pierre se font avec de l'eau recueillie à l'aube, et d'autre part le festin ne peut avoir lieu que de jour. Cette séquence du /sacrifice-festin-serment/ se voit ainsi bornée entre aube et crépuscule d'une même journée (entre 6 heures du matin et 6 heures du soir). En outre, pour des raisons exposées plus loin, le festin est toujours l'action finale de la cérémonie. Le sacrifice est donc toujours effectué au matin du dernier jour. On en déduit que la combinaison SRE est réservée aux 23 % des villages qui ne nécessitent qu'un jour de cérémonie. Cela suppose qu'entre le sacrifice qui ouvre et le festin qui ferme cette journée, parallèlement au découpage et à la cuisine, ont lieu la collecte des charmes, ou les exorcismes, et les autres actions concomitantes. Cette organisation, qui par ailleurs a été rapportée en entretien par Amédée, permet de ne pas laisser de temps mort dans une cérémonie vécue dans une grande intensité affective générale, et une très ferme vivacité d'exécution chez Dofotera. Dans ces conditions, la position du sacrifice dans la combinaison ESR implique d'une part que la collecte des charmes ne prenne pas plus d'une demi-journée, et que la cérémonie se déroule sur deux jours. En effet, les exorcismes et les autres actions concomitantes ne prennent pas plus d'une journée au total quelle que soit la taille du village, en raison de leur caractère collectif. Cette dernière composition semble donc concerner des villages de 500 à 700 personnes. Ainsi, seule la formule RSE pouvait-elle être appliquée aux 77 % des autres villages démographiquement plus conséquents.

Puisque le Soalala apparaît comme une structure rituelle au sens inductif mais aussi quasiment au sens « effectif » (Boudon 1968), il faut s'interroger sur les trois autres configurations logiquement possibles, mais qui n'apparaissent pas dans les entretiens. RES, ERS, et SER sont-elles empiriquement réalisables ? Les deux premières ont pour point commun de placer le sacrifice en dernière position, ce qui revient à consacrer la dernière

journée de la cérémonie exclusivement à cette séquence, et donc à se payer le luxe d'une perte de temps. Etant donné le programme très chargé de Dofotera, sollicité par 146 *fokontany*, on ne s'étonnera pas que nul informateur n'ait rapporté ces deux réalisations. Reste SER, réalisation théorique dénuée de contradiction pratique, donc possible, dans la limite d'un petit village, puisque le sacrifice s'y trouve en première position.

De l'ensemble de ces déductions il ressort que la cérémonie du Soalala se déroulait le plus souvent en trois jours, commençant par la collecte des charmes, et consacrant la dernière journée au sacrifice et aux exorcismes. Cependant, d'autres compositions étaient effectuées, selon la taille du *fokontany* traité.

Plus surprenant encore pour « la » tradition scientifique, le caractère non standardisé de ce qu'on hésiterait alors à qualifier de rituel (sans doute dépendant à cet égard de l'usage ecclésiastique du terme) résulte, dans une moindre mesure, de la demande de chaque village. Le Soalala se présente, on s'en est aperçu, comme une cérémonie composite. Le fait même que l'ordre de succession des unités rituelles soit contingent montre une relative autonomie de celles-ci. Cette hétérogénéité de la séquence totale, non linéaire dans la série de ses occurrences, autorise une dynamique adaptative en fonction de l'unité sociale traitée, mais aussi des causes prioritaires du traitement. Le Soalala se présente en effet sous un certain angle comme une cérémonie thérapeutique. Dans un courrier administratif, un *fokonolona* (communauté villageoise) a pu ainsi la présenter comme « la cérémonie qui guérit les gens, le corps, l'esprit et aussi l'économie. » (doc. 5.a reproduit en annexe)⁹⁴. Dans la même lettre, cette communauté villageoise précise qu'elle « demande encore monsieur Dofotera » car elle en a « encore besoin pour beaucoup de chose, pour la suite du jugement de la terre »⁹⁵. Cette opération apparaît contingente sous la plume d'Amédée, qui écrit :

« Profitant de la présence de Moasibé, certaines personnes, prennent un morceau de terre dans leurs rizières et le transportent à Moasibe et à la jetée de sa salive les fady [tabous] de travailler pendant certains jours au sein de leurs terrains, sont aussi traités » (Amédée, *Redaction* : 16).

D'après le croisement des différents témoignages et documents, la suppression des jours tabous pour le travail du champ par le traitement des terres n'est pas appliquée avec la même ampleur selon les villages. Cette action rituelle est d'ailleurs la seule que n'impose pas Dofotera, qui l'effectue à la demande.

⁹⁴ « *fomba rehetra mba hasan izahay ava-pahafasalamana, vatana sy fanahy ary koa ara-toek'harena.* »

⁹⁵ « *mbola betsake ny zavatra hilanay azy, tohin'ny fitsaran-tany* »

Donner une description du *Soalala* revient donc dans ces conditions à reconstituer un enchaînement possible et qui semble avoir été le plus courant dans la plaine de Maroantsetra, tout en prenant soin de faire apparaître distinctement les différentes unités rituelles. Je présenterai donc maintenant ces unités rituelles dans un ordre possible mais non nécessaire : collecte des charmes néfastes ; consécration d'une pierre ; sacrifice ; exorcismes ; aveux ; serments ; guérison ; exorcisations de terre ; festin.

A. Préparatifs et accueil

Dofotera bénéficie d'une autorisation officielle de la "sous-préfecture" de Maroantsetra lui permettant d'exercer son art dans tout le territoire de cette circonscription. Il procède "canton" par "canton", sur l'approbation écrite de leur Président de Comité Exécutif. Pour que le *Soalala* ait lieu dans son *fokontany*, chacun des *fokonolona* commence par en faire la demande écrite directement à Dofotera (on en trouvera un exemple en annexe, doc. 18), qui planifie alors l'ordre de ses passages.

Au cours d'une première visite, la communauté villageoise prend d'abord connaissance des préparatifs nécessaires. Un grand auvent doit être dressé sur la place principale du village, dont le toit est constitué en tôle, et qui peut abriter jusqu'à une centaine de personnes. Cette construction est appelée *langara* (du français « hangar »), elle servira notamment à s'abriter en cas de pluies (très fréquentes). Une grande pierre doit être plantée en terre, enclose des bois de *hasina* (*dracaena reflexa*) et *azo mananjary* ainsi que des bois précieux (bois de rose, palissandre, etc.). Un boeuf à tête blanche (*mazava loha*) doit être tenu à disposition ; les membres du *fokonolona* se cotisent pour en acheter un. La cérémonie comporte des chansons spécifiques ou *hosiky*. La liturgie du *Soalala* doit être apprise, à commencer par le chant du même nom, *Soalala*, « dont le chemin est bon », et d'autres tels que : *Aoy nô ny andriana* (« Le voici le prince ») ; *Voro malandy* (« L'Oiseau blanc⁹⁶ ») ; *Jery nareo manonandraha* (« regard / commisération ») ; *Ambotizara* (« partage ») ; *Longo mamy* (« Douce est la famille »). Enfin, le village doit assurer l'hébergement et le couvert de Dofotera et de ses collaborateurs, chacun dans une maison à part. Dofotera était en effet accompagné de trois personnes : monsieur Fomba, monsieur Masilava, et madame Ninitabory, dont on verra bientôt les rôles respectifs. Le *moasy* est aussi perpétuellement en compagnie d'au moins une dizaine de jeune femmes, qui ne peuvent tenir dans une seule maison. Ces nubiles, avec lesquelles il n'est pas rare que Dofotera entretiennent des relations

⁹⁶ Litt. "L'oiseau soyeux"

sexuelles, sont choisies dans les villages au gré de son désir, puis congédiées de même. On raconte que les plus jolies filles quittaient leur village pendant le *Soalala* de peur d'être choisies, ce qui n'aurait pu entraîner un refus. Sérail nocturne donc que cet entourage, mais aussi coeur les jours de cérémonie.

Le plus souvent, toutes ces choses sont sues d'avance, car avant de faire venir le grand *moasy* dans son village, beaucoup ne se privent pas d'observer ses oeuvres dans un village voisin. Les chansons, en outre, se propagent vite dans la plaine. Jusqu'à une semaine avant l'arrivée prévue de Dofotera, on les chante chaque nuit, et l'on danse, face au fauteuil qu'on lui a réservé, sous le *langara*, comme si il était déjà là, « pour qu'il vienne plus vite » [22]. Au jour dit, pour l'accueillir, toute la communauté villageoise, sans distinction d'âge ou de sexe, danse et chante *Soalala* au Moasibe, « Dont-le-Chemin-Est-Bon ». Puis la liturgie fait place à un silence et un immobilisme rarement atteints : « Même les animaux se taisent », a noté le maire de l'époque, et aussi : « Même à un président de la République on ne réserve pas un tel accueil ». Monsieur Fomba entame alors son discours introductif. C'est lui qui a réceptionné et traité le courrier, puis établi un calendrier. Il s'assure que les formalités administratives sont remplies et qu'on a bien répondu aux questions logistiques, que l'ordre et la sécurité seront bien assurées par le *fokonolona*. Il fait aussi un rappel du déroulement de la cérémonie. Des instructions explicites renforcent ainsi un apprentissage par imitation (Houseman & Séveri 1995 : 196). La cérémonie peut alors débiter. La liturgie reprend, et ne cessera pas : Dofotera est constamment entouré de ses courtisanes et des villageois qui chantent « à tout moment » [22].

B. Collecte des charmes néfastes

Monsieur Masilava prend la parole à son tour pour expliquer comment va se dérouler la collecte des mauvais charmes (*aody ratsy*). Il demande d'abord aux détenteurs de tels objets de les remettre à Dofotera, même secrètement. Ensuite, il exige de tous les villageois sans exception qu'ils déposent la totalité de leurs charmes sur une petite natte (*fanambanana*) disposée devant leur maison gardée ouverte. Un billet de 100 Fmg sera prélevé à chaque maison pour « droit de triage et ramassage » (Amédée, rédaction), mais Dofotera ne faisait pas payer les étudiants et les vieilles personnes (doc. 13a,b). Souvent, à cette somme symbolique – mais dont l'accumulation ne l'est plus – les gens satisfaits des services de Dofotera ajoutaient spontanément un don, à leur convenance. Chacun devra donc regagner son domicile pour cette opération et ne pas en sortir jusqu'à son terme. Tous les habitants du domicile devront être présents. A la suite de Masilava, Dofotera lui-même résume le

déroulement des opérations. Selon un informateur, Dofotera parcourt les villages du sud vers le nord en s'arrêtant à chaque maison. Comme l'immense majorité des villages de la plaine sont rectilignes, Dofotera va de maison en maison en zigzaguant.

Devant chacune d'entre elles, Fomba commence par les asperger d'eau, ceci afin de neutraliser immédiatement la puissance des charmes délétères. Une toute petite goutte de cette eau tombée sur le plancher d'une maison, suffirait à elle seule à désamorcer l'action de tout objet sorcier s'y trouvant⁹⁷. Personne ne sait rien sur ce liquide, ni sa provenance, ni la ou les raisons de son efficacité. Chacun s'est fait à propos de ce mystère sa propre opinion. Certains pensent que la bouteille que Dofotera utilise – une petite bouteille de limonade, sur ce point les témoignages sont unanimes – contient de cette eau magique à l'infini, comme une source. En tout cas, personne n'a jamais vu Dofotera la remplir. Sauf peut être Amédée, qui prétend en connaître le secret : avant chaque cérémonie, Dofotera aurait préparé, aidé de Fomba, une bouteille dans laquelle était raclés des petits bouts de bois aux vertus adéquates. *Le moasibe* s'avance ensuite vers la natte, et examine les charmes. Il est réputé, évidemment, connaître infailliblement le nom, la composition et la fonction de n'importe quel fétiche. Son tri est opéré selon deux catégories : ceux dont l'action est bonne (*tsara*) et ceux dont l'action est mauvaise (*ratsy*)⁹⁸. L'expertise est rapide, et peut être accompagnée d'un commentaire autoritaire à propos des maléfices du style « Ceci ne t'appartient plus maintenant ! C'est à moi ! ». Tous les témoignages concordent sur le caractère de Dofotera, affable et volubile quand il ne travaille pas, et sérieux jusqu'à la colère, avec « des yeux de chien », lorsqu'il exerce. *Moasibe* saisit à main nue les objets maléfiques, et souvent, les lèche (voir photo). Ce geste fait partie des plus impressionnants de la cérémonie. Toucher certains charmes peut en effet entraîner un trouble sur le champ, même sans être la cible désignée par l'invocation sorcelaire. C'est ainsi que, selon le témoignage de son épouse, la main d'un député de l'époque s'est mise à gonfler alors qu'il voulut observer un charme au cours d'une cérémonie. L'acte de porter à la bouche, par où se fait normalement l'absorption de nourriture, ces maléfices qualifiés d'ordures que les mains mêmes ne sauraient effleurer, s'opposent radicalement à l'usage. Le geste de lécher les charmes communément impensable redouble celui de l'aspersion, et retire définitivement toute efficacité (*hery*) aux charmes, en même temps qu'il donne la preuve notoire et irrécusable de celle de *Moasibe*. Quand celui-ci tend ensuite l'objet vidé de sa puissance à *Masilava*, qui y va aussi de sa réprimande, ce

⁹⁷ En particulier semble-t-il, les sortilèges ennemis sous forme de poudre.

⁹⁸ L'examen de cette partition morale des charmes, ainsi que les données obtenues sur ces objets se trouve, pour ne pas l'interrompre, à la suite de la description de cette unité rituelle.

simple citoyen ne craint plus de le placer dans un grand sac (*gony*) avec le reste de la collecte. Celle-ci sera dans un premier temps entreposée sous le *langara* (grand auvent), avant d'être replacée dans le grand sac. Bien que désormais inoffensifs, ces objets ne sont jamais laissés sur place. Dans le bâtiment de la "mairie" de Maroantsetra, une salle a été réservée pour le stockage des charmes néfastes collectés dans l'ensemble de la "sous-préfecture".

Toutes les personnes que j'ai interrogées s'accordent à dire qu'il était impossible de conserver ne serait-ce qu'un charme néfaste après le passage de Moasibe. La raison invoquée se base sur des pouvoirs extraordinaires (*hery hafahafa*) que possédait Dofotera. D'abord, sa clairvoyance lui permet de savoir si un villageois tente de garder secrètement un charme chez lui, et de révéler tout haut sa cachette, voir d'aller l'y débusquer lui-même. Mais dans ces rares cas de résistance, le ou les charmes pouvaient aussi sortir d'eux mêmes, et en sautillant, en quelque sorte « se rendre » au grand *moasy*, au grand déshonneur de leur ancien propriétaire. Certains pensent également que la maison se mettrait à brûler si l'on y laissait cachés des charmes.

Cependant, de plusieurs façons, il est possible de biaiser avec la collecte, afin de ne pas risquer le déshonneur. Premièrement, comme le propose Masilava dans son discours, tout détenteur de charme peut se présenter individuellement à Dofotera, qui procède aux mêmes opérations : tri, neutralisation par la salive, et prélèvement. Qui doute de la qualité bonne ou mauvaise de ses charmes peut ainsi éviter de jouer avec sa réputation. Mais qui est bien sûr de détenir des objets sorcelaires peut toujours soit se rendre à la cérémonie d'un autre village afin de les remettre, et ainsi esquiver le jugement de ses proches, soit s'en débarrasser dans une rivière avant l'arrivée du *moasy*. Mais sait-on si un charme est « bon » ou « mauvais » ?

... charmes : les "mauvais" et les "bons"

La partition des charmes en bons et mauvais est centrale dans le Soalala, or dans un premier jet de son rapport sur le passage de Moasibe dans le *fraisampokontany* de Maroantsetra, Remy, son président écrit (doc 13b) :

D'après moi ces personnes qui payent les 100 F, ce sont des gens qui ont eu des charmes néfastes venant d'un guérisseur, dont ils ne savent pas si leurs effets sont bons ou mauvais⁹⁹.

⁹⁹ *Fahitako ireny olona mandoa vola 100 F ireny dia olona nahazo ody raztsy avy tamin'ny mpomasy, izay tsy fantany ny asany na tsara na ratsy ilay ody.*

Cette assertion a de quoi surprendre, et on pourrait *a priori* la mettre sur le compte de la condescendance d'un dirigeant lettré, qui voudrait minimiser l'ampleur de l'exercice de la sorcellerie sur son territoire en jouant sur l'ignorance de ses administrés. Cependant cette opinion peut et doit être envisagée comme une hypothèse. L'ensemble des données malgaches sur les objets magiques tend d'ailleurs à la valider, comme nous le verrons plus loin (IV3Ad). Dans ce chapitre descriptif, les données seront retraitées à l'ethnographie du Soalala.

La sorcellerie, comme chacun sait, n'est pas un sujet de conversation anodin. La rétention d'information dans ce domaine vaut toujours mieux que l'éveil du soupçon. Même si les faits de sorcellerie abordés en entretien à propos du Soalala relevaient finalement du domaine public, peu d'informateurs se sont laissés aller à donner quelques exemples de mauvais et même de bons charmes, quand mon intention était de comprendre selon quels critères était opérée cette partition. Fort heureusement, les données de terrain obtenues à ce sujet ne se sont pas limitées à des points de vue personnels, mais proviennent aussi au moins d'un informateur (Amédée) dont le discours prétend à la légitimité du savoir scientifique, et d'archives administratives, donc du discours du pouvoir officiel¹⁰⁰. Un document d'archive (doc 15) de la ville de Maroantsetra dresse ainsi une liste de 13 sortes de charmes néfastes collectés par Dofotera, accompagnée d'une brève description de leurs effets respectifs (les charmes funestes collectés étaient, on l'a vu, remis à la mairie, qui les stockait dans une pièce). En voici la traduction (reproduction de l'originale en annexe) :

**Doc. 15 (traduction en français) Dénomination des charmes néfastes
reçus de sept *firaisana*
(Archives administratives du *firaisampokontany* de Maroantsetra, ~ août 1982)**

<p><u>DÉNOMINATION DES CHARMES NÉFASTES RECUS DE CES <i>FIRAISANA</i>.</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - MAHALEVONA - ANDRANOFOTSY - AMBINANINTELO - ANKOFA - MAROANTSETRA - VOLOINA - ANKADIMBAZANA <p>1° - <u>GRAND COUTEAU UNIQUE (<i>vy lava tsy roa</i>):</u> CEUX-CI REGNENT SEULS ET CE QUI EST PORTÉ PAR LE MECHANT EMPECHANT LE DEVELOPPEMENT DE L'AUTRE POUR LE RABAISSE.</p> <p>2° - <u>LIANE NOUÉE (<i>ny vahy mifehy</i>):</u></p>

¹⁰⁰ On constatera à ce propos « qu'il y a jumelage entre le genre de langage qui s'appelle science et cet autre qui s'appelle éthique et politique » (Lyotard 1979 : 20). Cette dialectique entre savoir et pouvoir sera abordée plus loin.

SORT PAR LES GENIES¹⁰¹ (*tolaka tsigny*) POUR TUER LA PERSONNE QUE L'ON N'AIME PAS

3° - TRESSAGE INACHEVÉ (*rary tsy nefa*) OU GRAINE DE BOUCHE BÉE¹⁰² (*voantsanaka*) :

CECI EST POUR EMPECHER LE DEVELOPPEMENT D'UN AMI, DE SON ARGENT, OU POUR EMPECHER [LA REALISATION] DE SON BON DESIR.

4° - LA MAUVAISE CORNE DE ZEBU AVEC BATONNETS :

ET LA CORNE QUI VAINC, C'EST :

SORT PAR LES GENIES¹ (*tolaka tsigny*) ET AUSSI POUR RENDRE PAUVRE.

5° - LA HACHE ET BÂTON EN BOIS ET LE TROIS-CÔTES¹⁰³ (*telotritry*):

CECI EST POUR APPELER OU COMMANDER LA FOUDRE ET LA DIRIGER VERS LES GENS QU'ON N'AIME PAS, POUR LES TUER.

6° - CALEBASSE MUETTE (*vambahy moa*) :

AVEC LE BÂTON DE FER, ET LA GRAINE DE BOUCHE BÉE POUR FERMER LA BOUCHE DE SON PROCHAIN POUR QU'IL NE PUISSE PAS PARLER, SOIT LA NUIT, SOIT AU TRIBUNAL.

7° - DENTS DE CROCODILE :

PARÉIL QUE L'EFFET DE LA LIANE NOUÉE, DU BÂTON DE BOIS, ET DES DENTS DE SANGLIER ET DES NOEUDS NOUÉS AVEC UN TISSU ROUGE, QUI SERVENT EXPRESSÉMENT À TUER PAR LE MOYEN DES GÉNIES (*tsigny*) ET DES FANTÔMES DES EAUX, ET DE LA FOUDRE.

8° - LES REMÈDES EN BOUTEILLES ET CEUX QUI SONT ATTACHÉS AVEC DES NŒUDS ROUGES :

CE SONT DES "AVEUGLEURS" (*kijemby*), OU CHARMES D'AMOUR C'EST-A-DIRE : ON NE SE SÉPARE PAS JUSQU'À LA MORT.

9° - LES OS HUMAINS, DENTS HUMAINES ET CHEVEUX DE CADAVRE :

CE SONT ÉVIDEMMENT LES OBJETS FAMILIERS DE CELUI QUI A MAUVAIS ESPRIT, IL LES DONNE À CEUX QU'IL N'AIME PAS, POUR TUER LES VIVANTS.

10° - LES PETITS BOUTS DE BOIS ATTACHÉS AVEC DU RAFIA OU DU FIL ROUGE :

C'EST "LES PROCHES N'EN MANGENT PAS" OU *TOLOTROFANA* (*POISON*).

11° - TORTUE :

RECROQUEVILLEMENT¹⁰⁴, PARALYSIE QUI REMONTE.

12° - ASSIETTE :

POUR POSER LES TROIS-COTES ET L'EAU AFIN DE SE BAIGNER, DÉFENSE CONTRE LA FOUDRE.

13° - BOUTEILLE :

"AVEUGLEUR"

- NŒUD DE JOIE (*vogny ravo*) :

"AVEUGLEUR"

Dans le compte-rendu déjà évoqué (doc. 13a, b, c), les élus de Maroantsetra précisent que « [l]es charmes néfastes se ressemblent dans chaque *Fokontany* ». Ce document a vraisemblablement été rédigé peu avant le 22 août 1982, car il a été retrouvé attaché au document 16 daté de ce jour avec un trombone. Ce dernier document est le brouillon du

¹⁰¹ Peut aussi avoir le sens de « renvoi de culpabilité ».

¹⁰² *Voantsanaka* : nom de plante, *Pterygota perrieri* Hochreutiner (Sterculiacées), appelé aussi *vakivoa*, litt. "fruit fendu", le fruit est un gros follicule qui s'ouvre par une fente ventrale (Boiteau, 1999, articles *voatsagnaka* et *vakivoa*).

¹⁰³ *Telotritry* : nom de plante appliqué à deux Ménispermacées, le fruit a des crêtes en saillie, plante jouissant d'une grande réputation médicinale (Boiteau, 1999, *sub verbo*).

¹⁰⁴ *Takemitra* : Boiteau (1999) donne le mot *takemotra*, « nom d'un sortilège supposé. On lui attribuerait l'état des malades qui se recroquevillent sur eux-mêmes [...] ». Beaujard précise que le sexe de l'homme atteint se recroqueville (communication personnelle).

procès-verbal d'une réunion des représentants de la population du "canton" de Maroantsetra, qui aboutira à la rédaction d'une lettre très probablement adressée aux autorités de la "province". A ce moment, seul le "canton" de Rantabe n'a pas été visité par Dofotera, comme le mentionne le doc. 11. Cette liste donnerait donc un aperçu de l'ensemble des charmes néfastes utilisés dans la plaine de Maroantsetra au début des années 1980. Elle comporte 13 entrées correspondant à 13 catégories d'objets sorciers collectés par Dofotera et stockés à la « mairie ». Les élus se trouvaient en présence de centaines de charmes entassés dans une pièce. A l'appui du bien fondé de l'activité de Dofotera, dont ils cherchent à convaincre leur hiérarchie, ils dressent alors une liste classificatoire fondée principalement sur le critère de la forme des charmes : grand couteau ; bâtons ; hache ; liane nouée ; fagot noué ; tressage inachevé ; corne ;alebasse ; bouteille ; dents (crocodile, sanglier) ; fragments de cadavres humains ; tortue. Sous l'intitulé de la forme, qui donne souvent son nom au charme, la fonction de celui-ci est résumée. En l'absence d'une recherche systématique, ce document administratif remplit son double objectif : rendre compte d'une part de la nécessité de l'action de Dofotera par la diversité et la quantité des charmes, et d'autre part de son bien fondé en décrivant leurs effets néfastes. Ces derniers peuvent se réduire à quatre fonctions principales : tuer (2° ; 5° ; 7° ; 9° ; 10°) ; rabaisser (1°) ; empêcher (3° ; 4° ; 6° ; 11°) ; manipuler (8° ; 13°), dans le cas des philtres d'amour. Dans l'ensemble, sont donc considérés comme néfastes les charmes dont la fonction est de diminuer la puissance d'agir d'autrui, et donc de nuire à l'ordre socio-cosmique.

En 2003, j'ai interrogé Amédée Etienne sur la distinction qu'opérait Dofotera entre bons et mauvais charmes. Suite à cette discussion, il rédigea en français (ici non repris) une « Liste des ody ratsy », présentée dans le tableau suivant :

**« Liste des Ody Ratsy »
rédigé en français par Amédée Etienne, Maroantsetra, 2003.**

	Nature	Rôles	Conséquences	Matières constituantes
(1)	Faiseurs de Foudre	- Précédés des éclairs et tonnerres intenses - la foudre tombe	- on dit qu'une personne ou un animal, est foudroyé et il meurt	- <i>tandroka</i> ¹⁰⁵ ou corne rempli des feuilles triturées, imbibées de miel, insérées dans le trou du <i>tandroka</i> fermé avec du couvercle, il y a

¹⁰⁵ *tandroka*, « corne »

				une ou deux feuilles de <i>telotritra</i> ¹⁰⁶ , adhérentes ou attachées
(2)	Faiseurs des <i>tolaka</i> ¹⁰⁷	fait mourir quelqu'un après invocations ou <i>joro</i> - fait noyer quelqu'un dans l'eau	- meurt subit et même dans l'eau	- lianes entrelacées avec du fil rouge ou <i>vaha mifehy</i> ¹⁰⁸
(3)	Spécialistes en <i>tandrobe</i> – <i>manaiky</i> [« Corne-qui-[fait]-accepter »]	- oblige une personne de faire ce qu'il veut l' <i>ombia</i> ¹⁰⁹	- en cas d'envoi des <i>ody</i> ¹¹⁰ ou litige quelconque, l'adversaire se trouve dominé	- feuilles triturées insérées dans un <i>tandroka</i> ¹¹¹
(4)	<i>Vy lava tsy roa</i> [« Grand-couteau-qui-n'a-pas-son-second »]	- <i>ody</i> de richesse et avec phénomène de domination dans un village, fer long n'est pas deux	- celui qui va dépasser le possesseur en argent et en biens va être mourir	- dans une corne en bois, racine de <i>mandresy mahafaty kakazo</i> ¹¹² - fer forgé special - louche avec boucles
(5)	<i>Tsimindrano</i> [« Qui-ne-boit-pas-l'eau »]	ne pas boire de l'eau dans son village, faisant quitter un homme dans son village, involontairement ou abandon involontaire de sa famille pour s'installer à une autre localité	- l'homme oublie de revenir dans son village pendant quelques années, sans être traité	- <i>ody</i> insérés dans un objet fabriqué ayant forme d'avion et baobao ¹¹³
(6)	<i>Tsidimbazana</i>	- provoque une boursoufflure ayant sa douleur très tenace sur les mains et	- l'homme atteint reçoit un repos d'office n'arrive pas travailler les	- produit de baton magique spécial, le faire placer sur un endroit de l'homme à qui il va faire

¹⁰⁶ « trois côtes », cf liste étatique n° 5.

¹⁰⁷ «la sorcellerie qui prend quelqu'un par derrière, comme quand on pousse quelqu'un par derrière pour le faire tomber» (Vig 1969 : 55)

¹⁰⁸ « liane nouée »

¹⁰⁹ *ombiasa*, « devin-guérisseur »

¹¹⁰ *ody*, « charmes ».

¹¹¹ cf note 4.

¹¹² « Bois de la victoire qui tue »

¹¹³ baobab ?

	[« Dont-on-n'hérite-pas »]	fesse.	rizières	du mal, ou <i>salama tompoko</i> ¹¹⁴
(7)	<i>Famaly ompa</i> ou <i>tsivagnivagniana</i> [« qui-répond-à la malédiction » / « qui-ne-plaisante-pas »]	- à ne pas s'adresser à quelqu'un que possède l' <i>ody</i> des injures ou diffamations – ne pas essayer d'envoyer une force d'un <i>ody</i> à un possesseur	- entraîne une maladie mortelle par force invisible	- dans une corne ... etc
(8)	Sorcier eleveur d'un caïman	- prend un homme lors de la traversée d'une rizière ou pendant son bain sur le bord de la rivière	- mort de la personne attrapée	- canine d'un caïman reçoit des <i>ody</i> et insérés dans le creux de la dent et avec couvercle
(9)	Faiseur d'un <i>kizemby</i> (amour involontaire) [« aveugleur »]	- amorce le rapport sexuel entre deux personnes	-femme ou homme désigné par l' <i>ombiasa</i> ¹¹⁵ fait les rapports sexuels	- dans les cornes

Cette deuxième liste présente des récurrences avec la première. De même que les administratifs, Amédée mentionne en effet : le *telotitry* [(1) = 5°] ; le *vahy mifehy* [(2) = 2°] ; le *vy lava tsy roa* [(4) = 1°] ; les canines de caïmans [(8) = 7°] ; le *kizemby* [(9)=8°. Au moins deux de ces charmes sont d'ailleurs connus au delà de la région et de l'époque, puisqu'on les retrouve sous le même nom dans les corpus de charmes constitués par Lars Vig ([1896] 1969) dans le Vakinankaratra et Charles Renel (1915) dans l'ensemble de l'île au tout début de la colonisation. Il s'agit du *kizemby*, que Renel (1915 ; 105) décrit comme « utilisé par les femmes pour empêcher leur mari ou leur amant de les abandonner » chez les Antambahoaka, et les Antaimorona (Antemoro) du Sud-Est¹¹⁶. L'utilisation actuelle dans la région de Maroantsetra du *kizemby* n'est pas réservée aux femmes. Ce charme est comparable dans sa fonction à tout autre *ody fitia*, ou « philtre d'amour ». Il semble d'ailleurs que le nom, qui peut se traduire par « aveugleur », soit général, puisque les deux listes ne s'accordent pas sur la morphologie : bouteille pour les élus, et corne pour Amédée. Le *vahy mifehy*, « liane nouée » est une forme de charme très répandue. Vig (1969 : 139) parle d'un charme de litige par

¹¹⁴ « bonjour monsieur », litt. « soit en bonne santé monsieur ».

¹¹⁵ « devin-guérisseur »

¹¹⁶ Fanony (1975 : 136) entend parler sous ce nom « d'une maladie de la peau ou peut-être syphilis » dans la région de Mañanara, et Engel (2008 : 174) rapporte la même information trente ans après à Andapa.

lequel on noue des herbes pour lier l'accusateur à sa maison, de sorte à ce qu'il n'en sorte plus¹¹⁷. Renel a recueilli une liane torsadée¹¹⁸ dans le premier quart du 20^e siècle, ainsi que Poirier entre 1901 et 1963¹¹⁹. De manière générale ce charme évoque pour les interlocuteurs de Marion Trannoy (Athenor & Trannoy 2003 : 54) « ce qui ne peut être défait » et, lui aussi, « est utilisé comme charme d'amour ». Dans le cadre du Soalala, l'efficacité des « lianes entrelacées » semble moins venir du sens allégorique de la forme (le noeud ne pouvant être défait), que de l'interprétation de la singularité de celle-ci : le signe qu'elles appartiennent à des entités dangereuses que sont les *tsiñy*, comme le précise le doc.15, le notent Fanony (1975 : 40, note 2)¹²⁰ et Engel (2008 : 173). Amédée précise d'ailleurs que les lianes qui constituent ce charme sont « entrelacées avec du fil rouge », associée localement à la couleur des *tsiñy*. Ainsi, le *vahy mifehy* sert expressément à tuer. Le mot *tolaka* revient dans les deux listes. En s'appuyant sur le sens propre du mot, Vig (1969 : 55) l'explique dans le contexte magique du Vakinankaratra du début du 20^e siècle comme « la sorcellerie qui prend quelqu'un par derrière, comme quand on pousse quelqu'un par derrière pour le faire tomber »¹²¹.

Le *telotitry* est le nom d'un charme dans la liste étatique, et d'une plante dans la liste d'Amédée, ce que confirme Boiteau (1999). Dans les deux cas, l'action associée est celle de foudroyer son ennemi. Dans une région particulièrement pluvieuse et orageuse, on ne peut s'étonner du succès de ce sortilège. De même le *mandresy*, « vaincre » est-il le nom d'un charme dans la première liste et un nom de plante utilisée dans la constitution d'un charme dans la liste plus savante d'Amédée. Le *vy lava tsy roa*, « grand couteau unique » (litt. « fer long pas deux ») que mentionnent également les deux listes, a pour effet d'empêcher un rival de dépasser son utilisateur, lequel en obtient une position sociale et économique de domination¹²². Amédée le décrit comme une corne contenant (principalement, ce genre de charme complexe recèle souvent bien des essences) la racine du *mandresy mahafaty kakazo*, « le bois de la victoire qui tue ». Il s'agit très probablement d'un ficus¹²³ connu dans toute

¹¹⁷ Il évoque aussi, sous le même nom des herbes liées au bord des chemins.

¹¹⁸ Athenor & Trannoy 2003 : 54-5.

¹¹⁹ Musée du Quai Branly, N° inventaire 71.1990.57.127

¹²⁰ « Le *vahy mifehy* : Liane sacrée, appartenant aux *tsiñy* (divinité forestière) la couper peut entraîner la mort. »

¹²¹ Je reviendrai sur les modalités d'action sorcelaire en IV3Ad.

¹²² Il permet « d'écraser tout esprit d'initiative des concurrents » (Mangalaza 1998 : 45).

¹²³ *Ficus megapoda* Baker ou peut-être *Ficus pyrifolia* Lamk.

l'île et entrant très souvent dans la composition des charmes et des remèdes¹²⁴, en particulier en vertu de son nom, « bois de la victoire », source d'efficacité. Toujours selon Amédée dans la corne serait fiché un « fer forgé spécial » : le « grand couteau ». En étudiant la collection de quelques 300 cornes magiques (*mohara*) collectées sur un siècle à Madagascar se trouvant aujourd'hui au musée du quai Branly, on constate que dans de nombreux cas des objets qui y sont enfoncés en dépassent : clous, coquillages, têtes sculptés, ciseaux, *etc.* Ces éléments contribuent en général à la signification de l'action du charme. Ainsi la corne *Mahavalay amy Tsimatahodoza no Mangerivoriky* qui comporte des ciseaux est-elle, comme son nom l'indique « Capable-de-Riposter avec Ne-Craint-pas-le-Malheur, et Chier-la-Sorcellerie ». Dans le cas de cette corne magique photographiée à Ampihamy añ'Ala chez un *ombiasa* mikea en avril 1992 par Gueunier (Lefèvre 2007 : 87), les ciseaux coupent symboliquement les effets de charmes sorcelaires. Ici, l'objet fiché dans la corne est le *vy lava tsy roa*, une miniature du glaive du roi sakalava, l'insigne le plus sûr de sa souveraineté (Poirier 1939). Mais l'utilisation sorcière de ce symbole, c'est-à-dire secrète et individualiste, est jugée mauvaise par Dofotera. On peut donc préciser que dans le cadre du Soalala les charmes mauvais le sont parce qu'ils diminuent la puissance d'agir d'autrui et aussi parce que leur emploi fait prédominer l'individuel sur le collectif.

Les canines de caïmans (*vangimboay*) sont mentionnées dans les deux listes, qui toutes deux lui associent la fonction de tuer. Amédée précise que ces dents sont utilisées comme contenant, à la manière des cornes, mais refermées par un couvercle, et qu'elles sont prélevées sur un animal élevé par le faiseur de sort. D'autres charmes de la forme d'une hache (*famaky*) ou d'un bâton de bois (*kobay hazo*) ont également été ramassés par Dofotera. La liste étatique rangent ces objets en bois façonnés avec le « Trois-Côtes » (*telotritsy*, ou *telotritra*, en dialecte officiel), la fonction de ces trois sortes de charmes étant le meurtre. Amédée mentionne d'autres objets façonnés, de la forme d'un avion, ou d'un baobab, qu'il regroupe lui dans la catégorie *tsimindrano*, « Qui-ne-Boit-pas-l'Eau », sous entendu « de son village ». L'effet escompté de ce charme est ainsi d'éloigner une personne, qui ira s'installer ailleurs. La symbolique de l'avion se passe d'explication ; le recours à la forme du baobab s'explique très probablement par le fait que les six espèces de baobabs malgaches ne poussent que dans les zones bioclimatique sèches et subarides. Par conséquent, du point de vue depuis la côte nord-est très humide, ces arbres monumentaux représentent le lointain, la côte opposée du pays. Le charme en forme de baobab est taillé pour envoyer sa victime au pays

¹²⁴ Beaujard a recensé en tout 26 utilisations du *mandresy* chez les Tañala et les Antemoro (Beaujard à par.) ; voir notamment Ramamonjisoa 1994 et Lefèvre 2007 pour le Sud-Ouest, Engel 2008 pour le Nord-Est.

lointain des *Andosonia*. Avec les « aveugleurs » communs aux deux listes, les *tsimindrano* visent donc à manipuler autrui contre sa volonté, soit à le rapprocher de soi, soit à l'éloigner ; c'est la distance sociale que l'on cherche à contrôler. C'est le sens global du nom des *tandrobe manaiky* citées par Amédée, ces « Grandes-Cornes [à faire] Accepter ». On les utiliserait plutôt pour parer à une attaque, sorcelaire ou non, afin de triompher de son adversaire (liste 2 : 3). De même, le *famaly ompa* « Qui-répond à la malédiction » et le *tsivagnivagniana*, « Qui-ne-Plaisante-pas », sont également des cornes défensives. Mais la meilleure défense étant l'attaque, elles « entraîne[nt] une maladie mortelle par force invisible »¹²⁵.

La liste étatique rapporte trois autres charmes qu'Amédée ne mentionne pas : le *vambahy moa*, le *voantsanaka*, et le *rary tsy nef*. Le nom de ce dernier charme se traduit par « tressage inachevé ». Vig (*ibid.*) a colligé le *raritsihéfa*, qu'il traduit par « sparterie inachevable », et décrit comme une « natte minuscule dont le tressage est inachevé », dont « la fonction [est] de priver l'accusateur de plaider sa cause : tout ce qu'il fera sera inachevé comme cette sparterie », ce qui s'accorde bien avec le commentaire de la liste 1 (3°) : « ceci est pour empêcher le développement d'un ami, de son argent, ou pour empêcher son bon désir »¹²⁶. Sous le même numéro on trouve le *voantsanaka*. Il s'agit encore du nom d'un végétal, désigné en langue vernaculaire pour la particularité de son fruit (*voa*). Pour Boiteau (1999) c'est le *Pterygota perrieri* Hochreutiner (Sterculiacées), mais R. Capuron (s.d.), qui a dressé une fiche botanique du *voanana*¹²⁷, le considère comme *Solena rhodantha* Baker (Elaeocarpacees), dont les fruits de grande taille (jusqu'à 11 cm), bien « fermé à la base par un disque qui persiste », « persistent très longtemps à la base de l'arbre ». C'est probablement cette propriété d'hermétisme persistant qui vaut à ce fruit d'être utilisé dans la confection d'un charme de même effet que le « tressage inachevé ». Dans exactement le même ordre d'idée est listé sous l'entrée 6° le *vambahy moa*, ou « calebasse muette », d'ailleurs rapproché par le commentaire du *voantsanaka*, puisque tous deux ont pour effet de rendre muet autrui « soit la nuit, soit au tribunal ». Vig (*ibid.*) signale un « ensemble spécial de charme se groupant autour du *voatavomoana* "calebasse muette", charme de kabary

¹²⁵ Le carnet de guérisseur édité par Engel comporte le remède *famalompa*, composé de cinq plantes (Engel 2008 : 157).

¹²⁶ La présence de ce genre de tressage a été noté en Androy, accroché en hauteur à l'intérieur des maisons, comme charme de protection, selon les explications du propriétaire (S. Fee, communication personnelle). Le tressage inachevé pourrait bien ainsi aussi être un charme de protection : toute attaque sorcelaire sera comme ce tressage, inachevé, inoffensive. Voici un exemple de l'ambiguïté des charmes sur le plan moral.

¹²⁷ Mieux informé que Boiteau sur ce végétal, il note que *voantsanaka* est le nom vernaculaire des Betsimisaraka du Nord, et que « le fruit, en maints endroits, est considéré comme ayant des vertus magiques pour écarter les sorciers et jeteurs de sorts (*ody mpamosavy*) » (*ibid.* : 6).

[discours], pour que l'accusateur fût muet. Elle était bien bouchée, comme le devait être la bouche de l'accusateur ou du défenseur selon les circonstances ». Le *raritsihafa* est rangé dans cette catégorie, auquel nous rajouterons donc désormais le *voantsanaka*. Tous ces charmes délétères, Dofotera les lèche.



Photo.15. Dofotera dit « Moasibe » léchant un charme maléfique pour en annihiler l'efficacité.

C. Sacrifice et consécration d'une pierre

Il n'est pas rare dans la plaine de Maroantsetra, comme sur toute la côte est, de trouver dans un village une pierre levée (*vatomasina*, "pierre-sacrée" ; *lampibato*, "pierre-plate" ; *fanambañambato*, "autel collectif". L'ancien nom de Maroantsetra était d'ailleurs Ambatomasina, « À-la-Pierre-Sacrée », nom conservé par l'un des *fokontany* de la ville, où se trouve toujours – dans la cour de la sous-préfecture – une pierre qui, d'après la légende, aurait été posée par des Anjoaty, gens considérés comme ayant une parole efficace et oraculaire¹²⁸. On prête notamment à cette pierre sacrée la vertu d'assurer la prise de tout malfaiteur l'approchant.

La pierre a été préparée : pierre plate [2] disposée au centre du village, à demi enclose avec des bois de *hasina* (*Dracaena reflexa*) et *hazo mananjary* ainsi que des bois précieux, comme le bois de rose, l'ébène, le palissandre. L'ensemble de la communauté villageoise est réuni. Le boeuf à tête claire (*mazava loha*) est couché sur le flanc droit, les pattes attachées. A côté de lui est placée une assiette contenant de l'eau et des feuilles de *famelo* et *azo*

¹²⁸ Je reviendrai sur les Anjoaty en IV6

mananjary. Cette eau doit impérativement avoir été puisée à l'aube dans la rivière, avant que les premiers oiseaux y aient bu, *Rano tsy dikaim-borona*, « eau qu'aucun volatile n'a survolé ».

Dofotera, vêtu du pagne *kitamby*¹²⁹, est entouré des différents "prêtres-ancestraux" (*mpijôro*) du village, ainsi que des gardiens de tombeaux (*mpiambinjiñy*). Il procède lui-même à une invocation, en s'adressant aux divinités *zanhary* et « aux ancêtres de la région »¹³⁰ [Amédée : 17], leur demandant de donner leur bénédiction pour toutes les opérations qui sont réalisées. Il clame aussi bien fort (*mafy*), et en piquant (*mitrihika*) l'épaule du zébu avec un bâton (*kobay*), que tous ceux qui mangeront la viande de ce zébu sacrifié seront punis si ils recommencent à faire le mal. Selon certains informateurs, Chacun des *mpijôro* invoque ensuite à son tour le nom des ancêtres (*razana*) dont il descend.

Dofotera égorge ensuite le zébu tenu par les *mpijoro*. On dit que jamais l'animal ne se débattait. La première giclée de sang est recueillie dans l'assiette. Dofotera asperge la pierre afin de la consacrer, elle est également ointe de miel et d'alcool de jus de canne fermenté (*betsa-betsa*). Dofotera fait un *joro* afin de "bénir" cette pierre, qui servira à prêter serment à la fin de la cérémonie, et au cours duquel il mentionne que quiconque récidiverait après son serment, verrait son action se retourner contre lui [22].

Toute l'assistance reçoit ensuite l'aspersion de l'eau du *joro*. A partir de ce moment, cette pierre levée joue le rôle de *fanambañambato*, ce qu'Ottino traduit par "autel collectif", et qui concentre la communication avec les ancêtres de tous les lignages (*fehity*) en un seul lieu. L'ensemble de ce sanctuaire est souvent appelé *toñy* (doc. 13), mot qui désigne habituellement un charme protecteur constitué au moment de la fondation d'un village. Une personne est désignée comme responsable du lieu, fonction pour laquelle on a inventé le terme de *mpiambinjinim-pokonolona*, « gardien du sanctuaire de la communauté », en référence au *mpiambinjiny*, ou gardien du tombeau ancestral.

D. Exorcismes

Toutes les personnes étant en relation de possession (*tromba*) avec des esprits sont réunies sur la place principale du village. Le reste des villageois sont réunis en cercle autour d'eux. Ils chantent les chansons spécifiques de Moasibe. Dofotera sort alors une petite bouteille de limonade (*limonade*), boit, crache dans sa main, puis asperge (*haporitsiny*) les

¹²⁹ « Pagne des hommes drapé autour de la taille, jusqu'aux chevilles ; c'est une pièce d'étoffe non cousue dont se revêtent les hommes ; ils l'attachent autour des reins du côté gauche » (Velonandro 1983).

¹³⁰ Il faut entendre : les ancêtres des *tompon-tany*, ou "maîtres-du-sol", qui sont les *fehity* primo-arrivants.

possédés [22]. Brusquement, ceux-ci se mettent à danser. Les esprits viennent instantanément dans les corps. Moasibe déambule alors entre les possédés, et les considère un par un. À la manière dont ils dansent, il peut juger de la nature de l'esprit – ou plutôt, du type de relation qui se joue entre l'esprit et le possédé. Selon certains témoignages, il utilisait pour cela un miroir. De la même manière qu'il avait su distinguer les bons des mauvais charmes, Dofotera juge ainsi les *tromba*. Il chasse les *tromba ratsy*, les "mauvais", soit parce qu'ils rendent malade la personne possédée, soit que le possédé entretient une relation avec cet esprit mauvais afin de proposer ses services d'ensorcellement. A l'inverse, la relation avec des *tromba tsara* ("bons") qu'entretiennent certains est au fondement de leur pratique de guérisseur.

Dans tous les cas, une brève interaction, parfois un dialogue, lui suffit à émettre un jugement rapide, suivi soit d'une injonction de cesser à tout jamais de venir posséder la personne concernée, soit d'une permission de continuer à entretenir avec elle une relation. Dans le premier cas de figure, les esprits « prennent invisiblement leur fuite » (Amédée ; *milefa*, "fuir") et les possédés reviennent à eux. Dans le deuxième cas, une fois la sentence rendue, Dofotera ordonne à l'esprit de s'en aller, et aussitôt cesse la possession. Il n'est pas rare, dans le cas d'une possession instituée, d'être possédé par plusieurs esprits. Ceux-ci devaient donc systématiquement sortir un par un et se présenter à Dofotera.

La personne possédée est alors dirigée vers madame Ninitabory, qui la reçoit dans une pièce à part. Elle lui fait boire une solution préparée à l'avance qui a la vertu de débarrasser pour toujours les possédés des *fadin-tromba*, les interdits imposés par les esprits au moment où la relation est contractée, et qui porte le plus souvent sur la consommation d'une viande particulière. Auparavant Dofotera s'était enquis auprès des esprits de leurs interdits, et les avaient prévenus que désormais les possédés n'y seraient plus soumis.

E. Aveux et "conseils"

Comme tout le *fokonolona* est présent, Moasibe va successivement évoquer plusieurs types de mauvais comportements, et demander à ceux qui les ont adopté d'en faire l'aveu, en levant la main. Ces conduites immorales sont : le vol ; l'adultère ; l'avortement ; la consommation de chanvre.

Avant même l'arrivée du *moasy*, des villageois ayant commis des vols déposent secrètement sous le *langara* les objets dérobés au fil du temps – essentiellement des ustensiles de cuisine, marmite, assiette, etc. Certaines personnes avouent devant Moasibe des vols portant sur des choses déjà consommées comme des récoltes.

Tous les fumeurs de chanvre sont enjoins à lever la main. Ceux-ci sont majoritairement des jeunes hommes, qui parfois osent défier Dofotera en restant immobiles. Celui-ci asperge alors la foule, et de nouvelles mains se lèvent. En public, Dofotera sermonne les amateurs de cannabis, considérés comme des drogués, leur fait des remontrances et les exhorte à ne pas recommencer. Le terme employé dans les doc. 13 est *manariny*, qui se traduit littéralement par "mettre d'aplomb, redresser, rétablir" ; Amédée dit qu'il les "conseille". Ceux qui sont déjà considérés comme fous à cause du chanvre (*adala jamala*) sont aspergés d'eau par Moasibe, et doivent le suivre pendant une semaine dans son travail en aidant à porter des affaires, avant de pouvoir regagner leur village ce sevrage et cette réintégration achevés.

Par ailleurs Moasibe s'adresse aux femmes et aux filles célibataires, il leur demande de venir le voir par groupe pour lui avouer si les unes ont commis l'adultère, ou les autres l'avortement. Moasibe recueille les aveux, et enjoint de ne pas recommencer ces fautes.

F. Guérisons

Au cours du Soalala, Moasibe pratique occasionnellement des guérisons individuelles, à la demande, et si il a le temps. Les souffrants viennent le voir dans sa chambre. Il fait un diagnostic, sans géomancie, mais par application des mains et par questionnement. Il prescrit ensuite des tisanes et donne une posologie. Ainsi pour Amédée, qui souffrait des séquelles d'une triple opération de l'appendicite, Moasibe sortit une feuille sèche de son sac, la trempa dans l'eau et lui donna à boire, ce qu'il devait répéter pendant une semaine. À la différence des *moasy* traditionnels, Moasibe ne fit dans ce cas aucune invocation sacrée, ni ne prescrivit de tabou. Le mal d'Amédée cessa. Moasibe soigna une autre personne souffrant de maux d'estomac, et lorsque celle-ci voulut s'assurer que le remède était efficace, il lui rétorqua de simplement prononcer son nom pour qu'il le soit. Dofotera possède le don (*manavanana*) de massage (*hotro*), pour l'exercice duquel, il ne demande pas d'argent, comme il se doit. Pour guérir les jeunes "drogués" au cannabis, Moasibe peut prescrire l'utilisation de la peau du zébu sacrifié lors du Soalala. Il faut la frotter sur une pierre, tremper cette pierre dans l'eau et boire la solution ainsi obtenue. Par application d'une lanière de la même peau, distribuée à la fin du festin communautaire, on guérira enflures et irritations cutanées. De son côté, Ninitabory prodigue des soins aux femmes, par massages traditionnels (*hotro*), elle tente de guérir les maux spécifiques de ce sexe.

G. Traitement des terres

Les cultivateurs se plaignent à Moasibe de tabous liés à leur terre, qui leur interdisent de la travailler tel ou tel jour (*fady andro*). Dans la plaine littorale de Maroantsetra, ces tabous étaient devenus très nombreux pour beaucoup d'agriculteurs, qui ne pouvaient cultiver leur terrain jusqu'à cinq jours dans la semaine. Dans la majeure partie de Madagascar, les mardi (*talata fady*)¹³¹ et/ou jeudi (*kamisy*), auxquels peut s'ajouter localement le vendredi (*zoma*), en vertu du *fomban-drazana*, la « coutume ancestrale » (le dimanche est non travaillé car il est devenu un jour de repos hebdomadaire, mais n'est pas considéré comme relevant d'une prescription ancestrale). Mais à ces interdits ancestraux peuvent s'ajouter des interdits édictés par le devin-guérisseur suite à l'obtention d'un charme. À cause de cette saturation de tabous, on m'a assuré qu'il devenait pour beaucoup impossible d'assurer leur subsistance. D'autre part, à certaines terres on attribue la présence de génies (*tsiñy*), ce qui en fait des terres réputées incultivables, ou qui rendent malade dès qu'on y passe (*tany mahery*).

Pour supprimer ces interdits, Moasibe demande aux cultivateurs empêchés de déposer une poignée de terre de leur champ sur une feuille de bananier. À l'inspection du *moasy*, on raconte qu'une fumée émanait des mottes venant de terrains habités par des génies. Autrement, Dofotera se sert parfois d'un petit miroir pour assurer son diagnostic, c'est-à-dire détecter la présence d'esprits chthoniens à l'origine du tabou [15 ; 16]. Pour libérer la terre de cette emprise, il utilise soit à nouveau sa salive, soit son pied, et il ajoute une courte imprécation. Le paysan doit ensuite remettre ce morceau de terre « libéré » dans la parcelle où il a été prélevé, qui sera dorénavant cultivable les jours auparavant taboués. Les *fadin-andro* établis par les ancêtres sont toutefois largement conservés. De manière générale, tous les interdits qui relèvent de la tradition ancestrale (*fomban-drazana*), donc de l'identité, sont conservés, à la demande des intéressés.

Les documents administratifs (11 ; 13a ; 13b ; 19) mentionnent la suppression du *jinjaomby*. Dans le Nord-Est de Madagascar *jinja* désigne l'essart une fois qu'il a été brûlé pour y planter le riz (ce qu'on nomme *tavy* sur l'ensemble de la côte est). Un certain type de *jinja* nécessite le sacrifice d'un ou de plusieurs boeufs pour pouvoir cultiver, d'où la locution *jnjaaomby*, litt. "brûlis-à-boeuf". Cette coutume trop contraignante car très coûteuse est levée par Dofotera. Les essarts concernés sont ceux qui se trouvent sur les terres où sont enterrés

¹³¹D'où l'adage *miasa andro talata*, « travailler le mardi », qui signifie un travail fait en vain. On n'espère aucun rendement pour le travail du mardi. On note que, dans ce contexte, *miasa* « travailler » ne s'applique qu'au travail agricole. Ramasser du bois, ce n'est pas « travailler » (*asa*) ; c'est plutôt une « tâche » qui se fait quotidiennement (*tabà*) (Andriambololona 2010).

les ancêtres : « Au départ, ce terrain a été délimité en répandant le sang d'un zébu, c'est pourquoi par la suite, chaque fois que ce terrain est cultivé, il faut pratiquer le sacrifice d'un zébu » (Fanony 1975 : 44), ou du moins les premiers champs ouverts par les ancêtres (Ottino 1998 : 180). Ce *jinja* nécessite le sacrifice d'un ou plusieurs zébus, contre un poulet pour le *jinja* ordinaire¹³².

H. Festin communautaire

Lors de la cérémonie a lieu l'abattage et la cuisson du zébu, de sorte que le repas soit prêt à la fin des opérations. Tout le *fokonolona* est convié à ce festin communautaire, à l'occasion duquel on a installé une natte en *orefo*¹³³, assez longue (*lamban-dava*) pour que tout le monde puisse y manger. Pouvant mesurer plus d'une centaine de mètres, elle devait être confectionnée spécialement pour l'occasion. En l'absence d'information sur le placement des convives, il faut souligner en tout cas qu'autour de cette grande natte unique, la commensalité est offerte *a priori* d'une manière non discriminante, comprenant tous les participants¹³⁴. Ces derniers doivent chacun venir avec une assiette blanche appelée *lekaleka fotsy*. Les cuillers utilisées étaient originales, construites avec des feuilles de *ravenala*, elles conservent jusque de nos jours la réputation de pouvoir contenir une ration entière.

Par l'invocation singulière réalisé par Moasibe, la viande a acquis une vertu spéciale : celle de prévenir toute récurrence en punissant les fautifs qui en auraient ingéré. Amédée précise qu'il ne s'agit pas d'un *joro*, une "demande de bénédiction", mais d'un *hozona*, une "imprécation" [et 11], et les documents 13a et 13b confirme ces dires¹³⁵. Toujours d'après Amédée, l'aspersion d'eau (*fafy rano*) que fait Moasibe sur le repas disposé sur la grande natte, a pour fonction d'atténuer la puissance de la viande, afin d'éviter la mort des sorciers. Malgré tout, plusieurs personnes nous ont raconté que les malfaisants recrachaient discrètement la viande... Dofotera n'en consomme jamais.

¹³² Bien que Fanony n'emploie pas l'expression de *jinjaomby*, mais celle de *jinja finomana* ("où l'on boit", allusion à la consommation d'alcool qui accompagne les rituels ancestraux), les deux locutions semblent bien désigner la même chose.

¹³³ *Orefo* (variantes : *horefo*, *harefo*), joncs, de la famille des Cypéracées, en particulier du genre *Heleocharis*, employés pour faire des nattes fines (Boiteau 1999).

¹³⁴ À l'occasion des secondes funérailles *fañokoaraña*, on installe par terre une natte en feuilles de *via* (*Typhonodurum Lindleymann*) suivant l'artère principale du village, en trois colonnes dont chacune peut atteindre une centaine de mètres. Les gens s'accroupissent côte à côte, répartis par natte selon une condition partagée : les mères venant avec leurs petits enfants (*viavy mitaiza*), les jeunes (*gaon-dahy et gaombavy*), les *ray aman-dreny* (les vieux) (Andriambololona 2010).

¹³⁵ *Ny ankizy tsy anantin'ny hozona fa mola tsy misy fanahy* = « Les enfants sont écartés de l'imprécation car ils n'ont pas encore d'esprit »

Outre la viande du zébu sacrifié, que chacun doit manger (on s'étonne parfois qu'un seul zébu puisse être partagé entre tous), des viandes de chaque espèce animale habituellement mangée sont préparées : viande de canard, de canard de Barbarie, de poulet, de dinde, d'oie, et surtout de porc (viande la plus souvent tabouée). Toutes les plantes culinaires qui agrémentent le riz et souvent tabouées par les esprits (*sakoaña* ; *sambireniny* ; feuilles de patates douces ; feuilles de *sakoaña* ; *mabibo* ; toutes les espèce d'oignons)¹³⁶ sont également présentées. Ceux qui ont participé à la séance de possession avec exorcisme et qui souhaitent se débarrasser des interdits alimentaires imposés par leurs esprits, doivent ingurgiter les aliments correspondants. L'éradication de ces interdits est ainsi rendue effective. Le foie du zébu, grillé, devait être partagé entre tous. Après le repas, la peau du zébu sacrifié est découpée et des morceaux distribués à chaque participants. Dofotera explique alors que cette peau possède la vertu de guérir toute "enflure" (*mivonto*) de la peau, par simple application. Pour le dessert, Moasibe distribue des ananas (*mananasy*), qui devront être épluchés, découpés et partagés par quelques personnes.

I. Serments

Les détenteurs de charmes néfastes, et les auteurs de conduites asociales, mais aussi toutes les personnes adultes, se rendent pour finir à la pierre consacrée par Dofotera et les *mpijoro*. Une grande file se dessine jusqu'à l'enceinte du lieu sacré, que l'on doit pénétrer revêtu du *kisaly*, le pagne drapé sur la tête. Moasibe demande à ce que chacun, à son tour, commence par confesser ses fautes, puis, en posant les paumes des deux mains sur la pierre sacrée, avant de jurer (*mitfabato*) de ne pas recommencer. Ce serment engage les personnes vis-à-vis des entités invoquées lors de l'invocation (*joro*) : ancêtres et *zañahary*. Il est individuel et ne nécessite pas d'offrandes. Pour finir, les "priants" demandent bénédiction (*tsodrano*).

Moasibe tente de réconcilier les gens. Il invite des gens en conflits à les résoudre et à jurer ensemble sur la pierre sacrée qu'ils ne chercheront plus à se causer mutuellement du tort. Les fautes commises sont parfois très graves, à tel point qu'une confession et un serment ne suffisent pas à les absoudre. L'inceste bien sûr est la principale, mais aussi la récidive en

¹³⁶ Identification des plantes citées (d'après Boiteau) :

orefo (variantes : *horefo*, *harefo*), joncs, de la famille des Cypéracées, en partic. du genre *Heleochris*, employés pour faire des nattes fines ;

vendraña, aussi des joncs, famille des Cypéracées, notamment du genre *Cyperus* ;

sakoaña, *Poupartia caffra*, Anacardiacées, arbre aux fruits comestibles appréciés ;

mabibo, *Anacardium occidentale*, Anacardiacées, l'arbre qui donne les noix de cajou.

matière de sorcellerie "active" (être sorcier). Dans ces cas de figure, Moasibe exige des fautifs qu'ils le suivent dans ses tournées. La durée est proportionnelle à la gravité de la faute. Le Grand-Guérisseur s'entoure ainsi de pêcheurs qui rachètent leurs fautes en se rendant utiles lors des cérémonies, et surtout en oeuvrant pour le bien collectif. Quand il juge le moment enfin venu, Moasibe renvoie chez eux ces repentis (cette mécanique, qui a pour but d'engager des fautifs à faire le bien d'autrui, a pour effet de les soustraire –au moins pour quelque temps- à une éventuelle vindicte collective). Des récidivistes ayant déjà pu constater le choc en retour de leurs actes se présentent spontanément à Dofotera pour obtenir une telle amnistie.

Si la cérémonie dure plusieurs jours, les nuits se passent en liesse, où l'on chante et danse le *Soalala*. Pour remercier Dofotera, on l'invite généralement à revenir, ce qui est l'occasion d'un nouveau sacrifice en son honneur (*valisoa*). Le *fokonolona* en profite alors pour demander à Moasibe encore quelques services, comme de nouvelles guérisons, ou autres levées d'interdits. Globalement, les informateurs ont souligné la grande intensité émotionnelle du *Soalala*, une fête incomparablement animée, comme on en avait jamais vu et jamais revu depuis. Dans sa rédaction (p.16) Amédée précise : « présence du degré de “maresaka” dans chaque village pour feter, lors du passage de Moasibé ». Quand les malgaches de la côte est s'exclament au cours d'une cérémonie « *maresake e !* », c'est pour relever son caractère particulièrement réjouissant et virtuose. Cette esthétique implique des sons, des mouvements, des émotions, et souvent de l'agitation, quand des esprits ancestraux entrent en interaction avec les vivants pour faire la fête¹³⁷. Le *Soalala* est une source de joie, puisqu'il est une grande fête de réconciliation. Il est aussi source d'angoisse pour une part de la population, que va-t-il arriver à ceux qui ont commis des fautes ? « Que va-t-il se passer pour nos fils fumeurs de chanvre ? », s'inquiètent les mères. Beaucoup ont peur de mourir, à l'issue de la cérémonie.

¹³⁷ Cf le quatrième chapitre de R. Emoff 2002 consacré à cette notion.

3

L'administration d'une cérémonie inédite (les archives du “maire” de Maroantsetra)

D'après Amédée, Messieurs Fomba de Fizono, Masilava de Mahalevona (tous deux décédés au moment de l'enquête) et Madame Ninitabory de Navana (trois villages du “canton” d'Anjahana) seraient allés trouver Dofotera en dehors de la plaine enclavée de Maroantsetra, d'abord pour se faire soigner, puis, après avoir constaté la qualité de son travail, pour lui demander de venir exercer chez eux. La teinte administrative du Soalala n'apparaît pas à partir de ce moment là, puisque Dofotera possède un cahier sur lequel sont tamponnés les cachets de tous les *fokontany* dans lesquels il a oeuvré. En outre, « il a une patente en règle »¹³⁸ (doc. 11 ; 13 b), comme beaucoup de guérisseurs payant une taxe pour l'obtenir, ce dont s'acquitte également Dofotera (Amédée, entretien). Au mois d'octobre 1981, la communauté-villageoise de Mahalevona souhaite à la majorité la venue de Dofotera. Elle rédige alors la lettre de demande argumentée qui a été commentée plus haut (le 25 octobre). Cette demande est d'abord soumise à l'échelon supérieur du “canton”, qui transmet à la hiérarchie de la “sous-préfecture” (le 27 octobre), laquelle donnera son autorisation en dernière instance, en la personne du président du comité exécutif R. L. Toto, l'autorité la plus élevée de la plaine de Maroantsetra (le 6 novembre). Les élus de cet échelon notent qu'il « ne pouvait pas refuser la demande de la population pour des raisons politiques (volonté de la majorité)¹³⁹ » (doc. 11). A ce moment là, la population en question se réduit à celle du *fokontany* de Mahalevona, il ne s'agit pas, contrairement à ce que le grade du signataire laisse entendre, de la population de toute la “sous-préfecture” de Maroantsetra. Point à souligner : le “sous-préfet” est un habitant du *fokontany* de Mahalevona, puisqu'il y habite avec sa famille. On ne retrouve pas son nom dans les 26 signatures des représentants de ce *fokontany*, qui suivent la première demande. Mais cette coïncidence n'a pu que la favoriser, et explique probablement la brièveté avec laquelle une réponse affirmative lui est donnée, pour une affaire qui exigera plus tard bien des réunions. Au moins à partir du 23 novembre (doc. 16), Dofotera commence alors à exercer dans le “canton” d'Anjahana, et continuera pendant tout le mois de décembre dans

¹³⁸ « Manana patanty ara-dalana izy »

¹³⁹ « Matoa tsy nanatsoka ny fankatoavan'ny fangataham-pokonolona i Prezida ny Fivondronana, dia nohon'ny antony ara-politika (hetaheta ny maro an'isa) »

cette circonscription. Mahalevona, qui est de loin le plus grand *fokontany* du “canton” avec plus de 5000 habitants, invite Dofotera à y célébrer le nouvel an. Le document 3 se présente comme un compte-rendu de cette cérémonie par le président du *fokontany*, envoyé au “maire” de Maroantsetra : « J'ai l'honneur de vous expliquer la façon dont les gens de Mahalevona ont reçu Monsieur Dofotera dit le Grand-Guérisseur le 1^{er} janvier 1982 »¹⁴⁰. Mais pour un compte-rendu il s'avère doublement singulier. D'abord le destinataire en paraît inapproprié, car il ne représente pas le supérieur hiérarchique direct¹⁴¹. Ensuite, il est focalisé sur la position du “sous-préfet” lors de la cérémonie. Le propos de la missive se précise en deux points :

<p>- Marihina eto fa tanterake tokoa izay tamin'ny I janvier 1982 any tao antranon'Atoa Président-ny Fivondronana naihitsy no nanaovana ny fandraisan azy ireo.</p> <p>- Tamin'izay dia hita fa tena faly tanteraka Atoa Président-ny Fivondronana mivady ary ho porofon'izany dia ny nanolonany Vola ARIVO ARIARY ny Fokolona miaraka amin'ny zava-pisotro.</p>	<p>- On remarque que tout est vraiment accompli correctement le I janvier 1982 dans la maison de Monsieur le Président du Fivondronana.</p> <p>- À ce moment là on a vu que Monsieur le Président du Fivondronana et sa femme étaient très contents et pour en faire la preuve ils ont donné une somme de MILLE ARIARY¹⁴² et des boissons pour la communauté-villageoise.</p>
--	--

Le premier point revient à affirmer que la maison du “sous-préfet” n'a pas obtenu de traitement de faveur de la part de Dofotera, et que ses habitants ont dû se soumettre à la procédure de sortie et d'examen des charmes. Insister ensuite sur la satisfaction du "sous-préfet" et de sa femme revient alors à garantir qu'ils n'étaient pas détenteurs de mauvais charmes ou du moins qu'ils sont heureux de ne plus l'être. Ainsi, en clair, l'objectif de ce courrier est de démontrer, sinon que le sous-préfet n'a pas recours à la sorcellerie, du moins que son domicile a été “nettoyé” comme tout autre. Quiconque porte crédit à la sorcellerie peut facilement imaginer l'avantage que tirerait l'individu qui passerait au travers les mailles du Soalala. Celui-ci se retrouverait alors seul détenteur de charmes sorcelaires, face à des adversaires complètement désarmés. Et cela ne serait-il pas tout indiqué pour un homme de pouvoir, un élu désireux de s'y maintenir ? Un sous-préfet qui officialiserait le travail d'un *witch-doctor*, et en échange resterait en possession de ses charmes. Ce raisonnement semble en effet avoir été le fond d'une rumeur, laissée entendre dans la même lettre :

¹⁴⁰ « Raisiko ho voninahatra ho ahy sy haja ambony indridra ho anao no ahazoako manazava fomba fandraisan'ny vahoakan'ny Mahalevona Atao Dofotera dit Moasibe tamin'ny I janvier 1982. »

¹⁴¹ Comme stipulé rétrospectivement dans le doc. 4b, le rapport sur le passage de Dofotera doit être fait au président du *fivondronana*, le “sous-préfet”.

¹⁴² En 1982, cette somme permettait d'acheter plus de 10 kilogrammes de riz (cf Leymarie 1982).

<p>Indro, tamin'ny Volana décembre 1981, raha samy nahatsapa tena asa fanasoavam-bahoaka no nataon'Atoa io teto antoerana, dia niarananapakevitra ny mponina rehetra fa handray asy tamin'io daty voalaza etsy ambonny io (1 janvier 1982) zany hoe hanone sante-bonne-année.</p>	<p>Durant la préparation, j'ai entendu dire que Monsieur le Président du <i>Fivondronana</i> de Maroantsetra et sa famille avaient déclaré qu'ils partiraient en vacances pour la célébration de la fête du nouvel an.</p>
---	--

La missive, sous une apparence de compte-rendu, relève donc davantage du démenti sur la personne du “sous-préfet”. La restriction de son contenu et l'identité de son destinataire sont ainsi corrélées. Les archives colligées se limitant à celles conservées par Remy, le “maire” de Maroantsetra, rien ne prouve que cette même lettre n'a pas été envoyée également à la hiérarchie, voire à d'autres “maires”. L'objet de la lettre n'est pas un compte-rendu à la hiérarchie du passage de Dofotera à Mahalevona, mais un démenti général sur son absence de passage chez le “sous-préfet”. Le caractère métonymique et la circonlocution dont le courrier fait preuve valent pour marques de déférence.

L'autorisation accordée par le “sous-préfet” n'est valable que pour le *firaisana* d'Anjahana. En fait, la présidence du *fivondronana* (un président et deux vices-présidents¹⁴³) donne son autorisation successivement pour chaque “canton” (comme en informe le doc. 4). Après celui d'Anjahana, se sera celui d'Andranofotsy, puis Ambinanitelo, puis Ankofa (d'après l'ordre mentionné notamment dans le doc. 13a). La progression se fait donc d'est en ouest de la plaine littorale, mais en sautant le “canton” de Maroantsetra. Cette ellipse n'est pas anodine, puisque Maroantsetra est la ville de la plaine, où sont concentrés les institutions du pouvoir étatique (“sous-préfecture”, tribunal, gendarmerie, etc.), mais aussi les temples (église catholique, mission protestante), et les sièges des associations (Croix-Rouge, EFEN¹⁴⁴, etc.). Cependant, dès le 8 janvier 1982, la “sous-préfecture” délivre une autorisation pour les huit *fokontany* du “canton” de Maroantsetra (doc. 4a) – le Soalala ne pénétrera dans la ville que le 16 avril (doc. 11). Il s'agit des huit *fokontany* urbains, qui composent la ville de Maroantsetra, mais qui est aussi entourée de six autres *fokontany* périphériques appartenant au même “canton”. Cette omission (temporaire) des *fokontany* péri-urbains par l'administration même dont ils relèvent est encore une fois, mais du point de vue opposé, bien

¹⁴³ Président du *fiv.* : Toto Raymond Lucien

1^{er} vice-président du *fiv.* (et 1^{er} secrétaire du parti AREMA) : Razafindrakoto Deyris

2^{ème} vice-président du *fiv.* (et 2^{ème} secrétaire du parti AREMA) : Andriamahery Dokolahy Théodore

Président du Conseil Populaire du *fiv.* (et président du *fir.* Ankofa) : Velojaona

1^{er} vice-président du Conseil Populaire (et président du *fir.* Maroantsetra) : Remy

¹⁴⁴ Équipes Féminines d'Education Nutritionnelle.

révélatrice de la césure entre ville et campagne. Cet oubli est aussi symptomatique de la conception que se fait du Soalala l'administration centrale. En effet, dans ces *fokontany*, l'autorisation est donnée à Dofotera « de faire le nettoyage de la ville en ce qui concerne la collecte des Charmes mauvais »¹⁴⁵. L'expression est remarquable. Rien de tel dans les premiers courriers. Passée dans la sphère administrative, le Soalala, réduit à son action centrale, est assimilé à une mission de propreté urbaine, relevant d'un service de la municipalité. La terminologie malgache permet ce glissement sans ambages. Les notions de "pureté" et de "propreté", étymologiquement distinctes, et se rapportant respectivement à une réalité morale ou matérielle, sont en effet toutes deux exprimées en malgache par la racine *dio*. C'est ainsi que *fanadiovana* peut signifier "nettoyage" mais aussi "purification". Une troisième acception est subsumée au signifiant *dio*, celle d'innocence, et le terme aura alors le sens de "disculpation" ; par opposition donc, les notions de saleté, souillure et culpabilité font bon ménage. Or, on va le voir, le Soalala, pour l'instant présenté comme une entreprise de nettoyage, a eu aussi de fortes accointances avec les institutions administrant le salut et la justice. La deuxième instruction fournie par ce même et bref document (4a) est également révélatrice de la porosité des institutions, puisqu' « [o]n notera que le Comité du *fokontany* doit assurer l'ordre pendant le temps où [Dofotera] est présent. »¹⁴⁶. On pourrait à bon droit s'étonner qu'un homme efficace du niveau de Dofotera, au passage de qui « même les animaux se taisent », ait besoin d'un quelconque appui sécuritaire. Mais la directive est toute formelle. Le "chef de canton" de Maroantsetra transmet l'"autorisation n°1" (*fanomezandalana n°1*) aux huit *fokontany*, et ajoute une "note" (*naoty*) consistant en deux injonctions supplémentaires (doc. 4b) :

<p>Tsy maintsy tanterahana arabakiteny ity naoty ity. "Arahamaso ny asan'Atao Dofotera mandritra ny fotoana iasany ao aminareo ary tsy maintsy manao tatitra amin'ny prezida ny fivondronana momba ny finotran'ny asany.</p>	<p>Cette note ci doit être exécutée à la lettre. "Suivez des yeux le travail fait par DOFOTERA pendant la durée où il exerce chez vous, et faites un rapport au PRESIDENT DU FIVONDRONANA concernant ses oeuvres".</p>
--	--

Si bien que les huit *fokontany* du *firaisana* de Maroantsetra ont pour devoir 1) d'assurer l'ordre public, 2) de surveiller le travail de Dofotera, 3) de faire un rapport à la hiérarchie.

¹⁴⁵ « fanadiovana ny tanana momba fanalana ny ody ratsy »

¹⁴⁶ « Marihina fa tsy maintsy tandreman'ny Komitimpokontany ao ny filamninana mandritra ny fotoana hipetrahanany ao. »

Un mois plus tard, la communauté-villageoise d'Ampantsona, qui appartient à un des huit *fokontany* concernés¹⁴⁷, fait une lettre de demande à Monsieur Dofotera, avec l'accord du président du *fokontany* (doc. 5a). Visiblement, la note n'a pas circulé jusqu'à ce village... Mais la connotation administrative oui. Filant la métaphore du "nettoyage de la ville", la communauté-villageoise demande le *fanariam-pako*, le "ramassage des ordures". Au sens figuré, *fako* signifie "bas, vil, en grande quantité" (Malzac, p. 140). Les mauvais charmes sont désormais assimilés aux ordures, c'est-à-dire à des choses à la fois sales et inutilisables. Amédée note qu'avant d'être déposés à la "mairie", les charmes commençaient à sentir mauvais (la décomposition des substances organiques utilisées peut produire en effet une puanteur). En outre, l'accumulation des ordures, tout comme l'accumulation des charmes dont fait état la première lettre de demande de Mahalevona, finit par nuire à la santé publique. Cette dimension "thérapeutique" est exprimée dans la même phrase par le terme *arapahafasalamana*, "guérison". Elle concerne le corps (*vatana*), mais aussi l'esprit (*fanahy*), et aussi, plus surprenant au premier abord, l'économie (*ara-toek'harena*).

Un mois et demi après « l'autorisation n°1 » (doc. 4a), le "sous-préfet" signe une "note" également adressée au "chef de canton" de Maroantsetra (doc. 6), qui ajoute encore une nouvelle directive. Cette note n°156 du 24 février 1982 est considérée comme *torolàlana*, "notification" (doc. 13). Elle interdit toute expulsion de leur village d'individus qui n'ont pas souhaité prêter serment ou manger la viande ayant reçu l'imprécation. Le fait s'est donc probablement produit dans les "cantons" d'Ambinanitelo ou d'Ankofa. En effet, refuser de jurer ou d'ingérer la viande "ordalique" est interprété par les villageois comme une volonté de reproduire ce que le Soalala a pour but d'éradiquer. Dans l'effort communautaire réalisé pour se débarrasser de tout ce qui nuit à l'entente collective, cet individualisme devient, sinon une trop flagrante preuve d'activité sorcière, du moins son éventualité. Dans la rumeur au sujet du "sous-préfet", il s'agit de la même crainte. L'efficacité du Soalala est largement conditionnée par son caractère totalement collectif. Dans ces conditions, cette notification, dans la mesure où elle sera respectée, ne risque-t-elle pas de la compromettre ? Le "sous-préfet", qui a participé au Soalala voilà déjà deux mois, est conscient de ce problème. Il se fait donc plus explicite et précise qu'on ne doit pas expulser quelqu'un « si par exemple il s'agit d'une personne *madio* ¹⁴⁸ ». Comment traduire ici l'adjectif dérivé du radical *dio* ? Le "sous-préfet" veut-il signifier la "pureté" ou "l'innocence" des personnes en question ? Et dans quel sens les participants au Soalala le prendront-ils ? Mais il faut

¹⁴⁷ Un *fokontany* peut regrouper plusieurs *fokonolona*, fait rare en cas de faible densité de population.

¹⁴⁸ «...raha ohatra ka olona madio izy»

commencer par se demander si les deux notions ne sont pas ici tout simplement confondues, ou plutôt, si l'alternative posée ne résulte pas d'un point de vue étique. En l'occurrence, par la détention de charmes délétères, ne se rend-on pas autant impur que coupable ? L'impureté, la souillure (*loto*), provient avant tout à Madagascar des excréments, et non pas des ordures¹⁴⁹. Les rapports entre sorcellerie et impureté devraient être approfondis de manière générale en ce qui concerne Madagascar, ainsi que la dimension de souillure des charmes mauvais dans l'affaire du Soalala et le contexte de la fin des années 1970. Le qualificatif *radio* s'applique à la personne « qui a subi victorieusement l'épreuve du tanguin » (Malzac, p. 106), donc à celui que l'on soupçonnait à tort d'être sorcier. C'est sans doute ce que veut suggérer le “sous-préfet”, il ne faut pas expulser celui que l'on considère à tort comme un sorcier. Mais comment en avoir la preuve, puisqu'au contraire il refuse de passer l'épreuve de la viande “ordalique” et de prêter serment ? Le propos de la note n°156 se présente ainsi comme une remarquable aporie dont on ne sort qu'en songeant que le qualificatif *radio* peut désigner ceux qui, en dehors des sorciers, rejettent le Soalala, et qui poursuivent un idéal de pureté¹⁵⁰ : les chrétiens. Les documents ultérieurs semblent confirmer cette acception.

Cette note a son importance, puisque le “chef de canton” de Maroantsetra va se déplacer lui-même dans les *fokontany* qu'il administre, pour « l'explication du passage de Monsieur Dofotera ». Au verso du doc. 7 figure ainsi un "programme de tournée" (en français dans le texte) dans treize *fokontany* du “canton” pour la première quinzaine de mars. Treize et non plus huit. Le nombre effectif des *fokontany* administrés par le “chef de canton” semble avoir été corrigé par rapport à l'autorisation n°1 (doc. 4). Mais le “canton” en compte quatorze en tout (doc. 22). En y regardant de plus près, on s'aperçoit que manque le *fokontany* d'Androkaroka, situé pourtant en plein centre de la ville. L'omission est-elle volontaire ? La réponse se trouve dans les prochaines missives. Deux mois après la notification n°156 du 24 février, le président du *firaisana* de Maroantsetra reçoit en effet une lettre cosignée par le pasteur de la mission protestante (F.J.K.M.) et le curé de l'église catholique de Maroantsetra¹⁵¹. L'objet en est justement le « Rappel d'une décision du 24.2.82 concernant l'affaire du Moasibe ». Ce dernier a commencé à oeuvrer en ville depuis maintenant quatre jours (doc. 11), et les présidents des églises de

¹⁴⁹ Voir par exemple Fauroux *et al* 1991 pour le Sud-Ouest.

¹⁵⁰ Ou plutôt de “clarté”, *mazava*, comme le suggère le livre d'E. Keller (2005) *The Road to Clarity...* consacré à une communauté d'adventistes de la plaine de Maroantsetra.

¹⁵¹ Il s'agit du père Gérard Carron, dont le diaire, qu'il tenait fort bien d'après une note trouvée aux archives des Spiritains de Chevilly-la-Rue, reste hélas introuvable.

Maroantsetra insistent pour que la note n°156 ne soit pas « perdue de vue » (*ho jerenao indray*) par les élus. L'usage des bonnes tournures épistolaires dissimule mal une ferme insistance, et exprime un point de vue dont la note en question semble bien avoir diminué la portée. Comparons les énoncés :Les églises (doc. 8):

... tsy hisy faneriterena mikasika ny fahanahan'ny Moasibe, na an-kolaka na amin'ny miharihary, amin'ny lafiny rehetra (...) ka ho hajaina tokoa ny zon'ny ts[i]rairay amin'ny finoana.	...il ne faut pas forcer [quiconque], directement ou indirectement à suivre ou non l'affaire de Moasibe, dans aucun domaine (...)pour que soient respectés les droits de chacun en ce qui concerne la religion.
---	---

et les élus (doc.6) :

...tsy asony atao mihitsy ny mandroka ny olona izay tsy mitefabato na tsy mihinana hena joro amin'ny fandalovan'i DOFOTERA raha ohatra ka olona mafio izy.	...on ne doit pas directement expulser ceux qui ne font pas le serment et qui ne mangent pas la viande du sacrifice au passage de DOFOTERA si par exemple il s'agit d'une personne innocente.
--	---

L'habileté démagogique de la note n°156 s'en trouve éclairée, ainsi que la divergence de point de vue des acteurs étatiques et ecclésiastiques sur le Soalala. Si les premiers concèdent aux seconds de statuer sur le culte (doc. 10), cela n'est pas fait sans un infléchissement certain du contenu initial, à tous les niveaux de l'interdiction. Les églises veulent qu'il soit interdit d'obliger à participer (ou non) au Soalala, mais la note prohibe seulement les expulsions. La manière même dont pourrait être exécutée cette action interdite a été restreinte, puisque l'adverbe "directement" laisse entrouverte la possibilité d'user de moyens détournés (*an-kolala* dans la lettres des curés). Les chrétiens ne veulent pas participer au Soalala d'aucune manière, mais la notification ne concerne que les deux dernières opérations rituelles du festin et du serment. Enfin, le sous-préfet a également restreint l'application de l'interdiction à la catégorie des personnes *radio*, et cette reformulation évasive, en laissant finalement à l'appréciation des administrés l'attitude à adopter, achève de tourner cette juridiction en argutie.

Pour les prêtres, il s'agit apparemment de défendre la liberté de culte... Mais le Soalala pose aussi problème aux chrétiens à plus d'un titre. A commencer par le même qui se posait à la jeune Église de Corinthe, que (Saint) Paul tenta de résoudre, et qui concerne l'attitude que peut prendre le chrétien face aux idolothytes, ou les viandes consacrées aux idoles. Leur doctrine n'interdit pas aux chrétiens de consommer de telles viandes, qui ne sont pas considérées comme impures. Cependant, Paul proscriit leur manducation publique, car le “fort”, celui qui possède la connaissance, doit veiller à ce qu'un chrétien plus faible et moins

au fait de toutes les dimensions de sa foi ne le voit ainsi attablé, et qu'il lui soit du même coup une occasion de scandale. Or la situation est homologue à Corinthe et à Maroantsetra, 1982 ans plus tard : le "paganisme" ambiant contraint les fidèles à s'abstenir de manger ouvertement de la viande sacrifiée au cours d'un culte non voué au Christ. Le festin du Soalala fait écho aux banquets des temples, à la différence que les repas antiques ne réclamaient pas une participation unanime, et n'avaient pas pour but d'éradiquer la sorcellerie. Mais dans le cadre du Soalala, l'abstinence vaut pour sorcellerie. Le premier problème du prosélytisme se confond ainsi avec un autre plus gênant encore. Dans le "programme de tournée" du "maire" (doc. 7), le *fokontany* d'Andrakaroka n'a pas été oublié. Ce quartier, où se trouvent l'église catholique et le temple F.J.K.M., a purement refusé le passage de Dofotera, et ce dès le mois de février, comme un employé de la mairie au moment de l'enquête me l'a confirmé en entretien. Le président de ce *fokontany* (un catholique) est légitimement en mesure d'appliquer une telle mesure, cependant celle-ci ne peut suffire à protéger les chrétiens situés en dehors de cette collectivité. Les dirigeants des Églises ont donc recours aux dirigeants de l'État. La réponse de ces derniers (doc. 10) nous confirme en effet que la note n°156 a bien été rédigée à l'initiative des Églises (la lettre parle même de « la décision que vous avez prise¹⁵² »). Au ton insistant du curé et du pasteur fait écho une certaine irritation des administratifs, sensible dans ce courrier. Le "maire" affirme d'abord que la décision des Églises a été complètement respectée – dans la moindre mesure où elle n'a été (finalement !) présentée qu'à huit *fokontany* de la ville, et qu'il « espère que le contenu de cette note est clair¹⁵³ ». Suit un appel au respect et au dialogue, puis une brève argumentation en faveur de la cérémonie, qui se veut consensuelle, et qui est révélatrice de la conception "officielle" du Soalala (doc. 10) :

<p>Tsara ho fantantsika, fa ny vahoaka maro an'isa, mahatsiarotena te-hiala amin'ny fanagejana ara-nofo, amin'ny finoanoampoana, no nagataka Atoa DOFOTERA, haka ny sampy izay vato misakana ny fampandrosoana ny Taninintsika</p>	<p>Il est bon de savoir que la majeure partie de la population est consciente de l'emprise des superstitions et demande M. DOFOTERA pour qu'il la débarrasse des idoles qui font barrage au développement de notre Pays.</p>
--	--

Cette rhétorique est habile, qui emprunte à l'adversaire ses propres arguments pour les retourner contre lui, puisque l'éradication de superstitions et des idoles (*sampy*) est en effet,

¹⁵² « ... fanapahan-kevitre nataonareo »

¹⁵³ « Manantana aho, fa mazava (...) ny votoatin'io naoty io. »

sinon le souhait des catholiques, le cheval de bataille des protestants. Dans un souci de consensus, le maire ouvre en outre une problématique intéressante en ce qui concerne les rapports entre l'*ethos* dont relève le Soalala et la doctrine chrétienne. Les ressemblances de la cérémonie notamment avec des pratiques protestantes n'ont pas échappé aux acteurs locaux, et ce problème devra être traité ici. En invoquant finalement le développement (*fampandrosoana*) du pays, l'élu met en avant l'intérêt général, et ignore superbement les préoccupations idolithytes de ses interlocuteurs. En fait, le caractère religieux du Soalala paraît inexistant dans ce propos, en conformité avec une conception administrative de la cérémonie déjà perceptible dans le doc. 4., qui qualifiait celle-ci de « nettoyage de la ville ». La lettre se termine d'ailleurs sur ce qui se présente comme une preuve concrète de l'efficacité du travail de Dofotera : le fait que toutes les « ordures » collectées soient visibles par quiconque dans une salle de la « mairie » où elles sont entreposées. Or ce caractère religieux n'a pas été atténué uniquement sur le papier. Le 22 avril 1982, deux jours après l'insistant courrier des églises, le « sous-préfet » fait passer une nouvelle note (n°907) qui « ordonne aux gens de ne pas perdre de temps à faire *soalala* (chanter et danser) ¹⁵⁴ » (doc. 13). C'est ainsi le caractère festif dans toute sa dimension esthétique que l'administration interdit, car elle le juge comme étant une perte de temps.

Le sacrifice du boeuf – et donc le festin ordalique – semble lui aussi avoir été sujet à caution en ville, comme le laisse percevoir le doc. 13 (a & b). Les premiers jets de ce compte-rendu du « canton » de Maroantsetra au "sous-préfet", signalent un fait non retenu dans la version définitive (doc. 13c). Le sacrifice du zébu y est présenté comme une opération rituelle finale ajoutée à la cérémonie par la volonté des participants, mais non comme constitutive. Toujours d'après ce rapport, les élus du « canton » auraient soumis à la population la proposition de ne sacrifier qu'un seul boeuf pour toute la circonscription, dans la cour de la « mairie ». Mais la population s'y est refusée, « parce que c'est un lieu de *jugement* du *fokonolona* depuis toujours ». Ce passage obscur du document, et d'ailleurs non retenu dans la version définitive du rapport, s'éclaire en considérant l'« exposé des faits » des deux projets, également non retenus. Dans le premier jet (doc. 13a), tout un paragraphe biffé exprime l'aspiration de la population à une justice par le *togny*. Celui-ci est une personne choisie par le *fokonolona* pour exercer la justice sur un autel de pierre. Les deux parties en litige ainsi que les témoins y prêtent serment de dire la vérité en la frappant des deux mains, avant que le *fokonolona* n'émette son jugement. La *vahoaka*

¹⁵⁴ « mandidy ny olona tsy andany fotoana loatra amin'ny fanaovana soalala (Hosika sy dihy). »

madinika, la « population modeste », pense que ce jugement par serment « peut faire diminuer l'emploi des *Avocats*, des faux témoins et de leur clique ». C'est donc maintenant l'action de la justice étatique qui est dénigrée par le peuple, qui désire l'autel de pierre « contre ceux qui se prétendent assurés de l'impunité, parce qu'ils ont des protecteurs qui leur permettent d'humilier, de persécuter et de semer le trouble dans l'esprit de la population ». Cette véritable diatribe contre le tribunal¹⁵⁵ et de l'élite qui en use dans son propre intérêt, a été censurée dans le deuxième jet (doc. 13 b). Il eût été fâcheux, en effet, que la hiérarchie ne risque de se sentir concernée. L'argument en faveur du *toñy* devient positif : la population pense « qu'il est la manifestation de l'institution d'un jugement de *fokonolona* », ce qui s'accorde bien avec l'idéologie de décentralisation en vigueur. Dans la version définitive, la voix du peuple n'apparaît plus, et du même coup le travail de concertation avec les élus, et la réflexion de ces derniers. Le rapport final focalise ainsi sur les actions de Dofotera, mais ne se fourvoie plus dans des explications sur l'aspect judiciaire du Soalala. Il ajoute pourtant à ce sujet une information qui aura ici son importance : « Le *fokonolona* a institué une personne pour chaque *togny* comme gardien-de-sanctuaire-de-la-communauté (Solidarité) ». Cela signifie qu'un responsable du nouvel autel de pierre institué par Dofotera est nommé dans chaque *fokontany*. Un terme spécifique a été forgé pour cette fonction : *mpiambinjinim-pokonolona*. Le rapport se limite à mentionner que le travail de Dofotera s'accorde bien avec les aspirations, les idées et pensées du peuple (*hetahetam-bakoaka*, litt. "soif-du-peuple" ; *menimeny sy eritreritry*), et à récapituler ce travail. Il est finalement structuré en deux parties : l'une expose le travail proprement dit (*ventin'ny tatitra*), et l'autre concerne les coutumes ancestrales (*momba ny fomban-drazana*). Celles-ci (sacrifice, festin, serments) sont présentées comme facultatives, en tout cas comme résultant d'un choix individuel. Cette partition des oeuvres de Dofotera semble ainsi distinguer le travail de M. Dofotera exigé par la population, de coutumes ancestrales optionnelles. Le caractère salvifique d'une cérémonie orchestrée par le Grand-Guérisseur n'apparaît pas, dans ce point de vue officiel, qui en défend une vision progressiste souhaitée par le peuple.

Le jour où le *firaisampokontany* de Maroantsetra reçoit la lettre des églises dans laquelle celles-ci revendiquent une collaboration à l'affaire du Soalala au nom de la liberté de

¹⁵⁵ Remarquable fait de langage, dans ce document, le mot *tribunal* désigne *a contrario* un jugement populaire. Le mot est en effet couramment employé dans ce sens à l'oral.

culte, une autre lettre plus vigoureusement contestatrice tombe également sur le bureau du "mairie". Cette missive parvient aussi en haut lieu, puisqu'elle est adressée notamment au ministre de l'agriculture et du développement rural, au ministre de la santé, et au président de la province de Tamatave. Sur trois pages dactylographiées, ses expéditrices, « femmes membres de l'EFEN et de la Croix-Rouge, collaboratrices ici à Maroantsetra », vont argumenter contre « l'illégitime soumission à Moasibé » (doc. 9). Ces deux associations sont exclusivement féminines. Les activités des ÉFÉN, ou Équipes Féminines d'Éducation Nutritionnelle, étaient multiples : éducation à l'alimentation, à l'hygiène, à l'élevage, production, vente et présentation des produits vivriers (Regnier 1979). La CRM, ou Croix-Rouge Malgache, fondée en 1915, a été reconnue association auxiliaire des pouvoirs publics en 1963. Après avoir dressé la liste de leurs actions, ces deux associations posent le problème de l'impact du Soalala sur celles-ci, et sur les activités de production en général. La durée totale par *tanana* (village) consacrée à la cérémonie est évaluée à deux semaines, et la somme à 3 500 000 Fmg. Ces données sont amplifiées, ainsi que l'impact global de la cérémonie. « [T]oute la confiance de la population » serait « transférée sur moasibé », ruinant en particulier la campagne de vaccination. Que la population ait été effectivement absorbée par une semaine de cérémonie, cela est exacte, mais que l'action de Moasibe l'ait conduit à renoncer à la biomédecine, rien est moins sûr. Dofotera ne s'opposait en effet nullement à celle-ci, et était réputé savoir administrer des piqûres. De plus, on observe davantage dans la société malgache, et ce depuis le début de la colonisation, bien plus une logique de cumul que d'exclusion en ce qui concerne l'adoption de pratiques thérapeutiques. La lettre en vient à déplorer « ce qui est le plus triste » : « une personne incite la population à se soumettre à une chose qu'elle ne connaît pas et à aller contre le développement politique culturel, scientifique et technique »¹⁵⁶.

Quand les élus, se pliant à la volonté de la majorité, atténuent l'aspect magique du Soalala en le présentant comme le « travail de M. Dofotera » souhaité par la population, les associations (féminines) soulignent le caractère obscurantiste de « la soumission au Grand-Guérisseur qui se répand dans la "sous-préfecture" ». Ces points de vue sont donc diamétralement opposés, bien que s'exprimant au nom du même développement et se réclamant de la même idéologie gouvernementale. Le courrier des associations féminines force l'administration locale à justifier sa position cautionnaire vis à

¹⁵⁶ « Ary ny mampalahelo aza dia ity, toa misy mpamorisika ny vahoaka hitompo zavatra tsy fantany ka hitaona azy handà na hivily lalana ny teti-pivoarana ara-politika, ara-kolteraly, ara-tsaiansy sy teknika »

vis de sa hiérarchie, de même qu'elle avait du le faire aux yeux des Églises. Le 22 août 1982, les représentants des huit *fokontany* de Maroantsetra se réunissent dans la grande salle du “canton”, le procès-verbal en a été retrouvé (doc. 16). L'objet : « Réunion Mme I. » ne doit pas tromper, cette femme est la Présidente d'Honneur de ces deux associations, mais elle est également la femme du “sous-préfet”. La réaction des élus – y compris son époux – se concentre exclusivement sur elle. Derrière la polémique idéologique se fait jour une querelle personnelle, opposant principalement la présidente d'honneur des associations féminines, et le “maire” de Maroantsetra. À la réunion, celui-ci affirme qu'I. le “déteste”... La lettre à la hiérarchie (doc. 11) commence ainsi comme un véritable réquisitoire contre celle-ci et « la minorité qui la suit », avant de tourner au démenti concernant de fausses informations que ces gens auraient propagé. Pour finir, un “résumé” plaide à son tour pour la liberté de culte, dans la mesure où la loi, la paix, la tranquillité, le pouvoir et la Patrie ne sont pas contrariés, et insiste sur l'encadrement administratif de la cérémonie.

Le Soalala attire la caution de l'État, la défiance des Églises et des associations féminines, mais aussi l'intérêt de la communauté scientifique. Le 17 mai 1982, Paul Antilahy, Chevalier de l'Ordre National Malagasy, membre de la Section Provinciale de l'Académie Malgache écrit au “maire” de Maroantsetra (doc. 12). En voici le premier paragraphe :

« Ayant pris au sérieux les opérations que le surnommé "MOASI BE" fait dans le Fivondronana de Maroantsetra depuis plusieurs mois Je me suis proposé d'écrire un sujet là-dessus pour l'académie Malgache »

L'académicien, à la recherche de personnes « dignes de foi », sollicite ensuite le maire et ses collaborateurs pour lui « communiquer des renseignements », grâce à un « questionnaire type ». Celui-ci comporte une soixantaine de questions, et leur précision prouve une connaissance préalable de l'objet. Dans son courrier, le Chevalier précise « qu'aucune suite administrative ou judiciaire ne sera donnée » mais qu' « il s'agit d'un travail d'historien et de sociologue désireux de fixer par écrit avec une rigoureuse précision tout événement marquant dans la vie d'un groupe social donné ». Cette remarque montre assez que du point de vue du savoir légitime, la caution administrative du Soalala n'allait pas forcément de soi, ou du moins prévient-elle une certaine défiance des autorités locales vis-à-vis de leur hiérarchie. Apparaît en filigrane l'alliance du savoir légitime (à travers l'Académie Malgache) avec le pouvoir légitime. Antilahy indique qu'il devait se rendre à Maroantsetra au mois de juillet. Aucune publication n'a vu le jour.

Le 19 mai 1983, Fulgence Fanony, alors directeur du Centre Universitaire Régional de Tuléar, écrit au maire et “sous-préfet” de Tamatave. Par son origine et par ses écrits, on comprend que cet universitaire s'intéresse de près au Soalala. Il est né à Mañanara, village de la baie d'Antongil, a écrit sur la sorcellerie, les rites agraires, et sa thèse porte sur le « dynamisme social et le recours à la tradition » (le tout paru en 1975). Il a entendu dire qu'« on brûle beaucoup de charmes (idoles) dans la Province », et demande à ce que l'on cesse de le faire afin de pouvoir conserver les objets dans le Musée régional qui devrait voir le jour dans la province de Tamatave (d'où l'adresse au président de cette province). Suit un argument de conservateur du patrimoine : « La raison pour laquelle il faut garder de telles choses est de faire savoir aux générations futures le mode de vie MALGACHE ».

Les charmes recueillis par Dofotera étaient stockés dans une salle de la "mairie" de Maroantsetra, donc s'ils avaient été brûlés, cela aurait été ordonné par le maire lui-même. Ce fait ne m'a pas été confirmé. En revanche, on m'a signalé l'odeur pestilentielle qui se dégageait d'une telle accumulation d'objets contenant des matières végétales et organiques. Cette puanteur aurait conduit le successeur de Remy, un "maire" protestant, à jeter la totalité des charmes collectés dans la mer, au niveau de Voringohitra. Mais cela n'a été fait qu'après la mort de Dofotera.

Chronologie du Soalala dans la plaine littorale de Maroantsetra

<p>novembre - décembre 1981 : fir Anjahana (doc 11) 25-27 octobre : demande d'autorisation du passage de Moasibe – accordée par président fiv. (doc. 2) 23 novembre : fir. Anjahana (doc. 16) 31 décembre : fok. Mahalevona</p> <p>janvier - mi avril 1982 : fir. Andranofotsy ; Ambinanitelo ; Ankofa - Fir. Andranofotsy (établissement de Dofotera) - Fir. Ambinanitelo - Fir. Ankofa</p> <p>mi avril - [juin / août 1982 ?] : fir. Maroantsetra 16 avril 1982 : ville de Maroantsetra</p> <p>[août □ janvier 1983] : fir. Ankadimbazaha, Voloina, Rantabe - Fir. Ankadimbazaha ? - Fir. Voloina - Fir. Rantabe</p> <p>[Valisoa pendant 3 mois et demi ?] mi mai 1983 : mort de Dofotera au village d'Ambinanitelo, lors d'un <i>valisoa</i> (fête de remerciement)</p>
--

La fin du chemin ?

A. Dofotera meurt

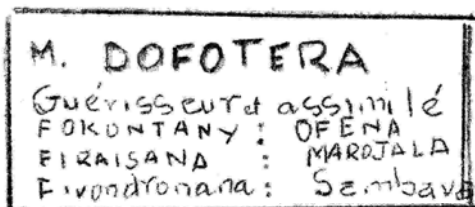
Après avoir oeuvré dans tous les *fokontany* du “canton” de Maroantsetra, Dofotera en vient successivement à ceux d'Ankadimbazaha, de Voloina, et enfin de Rantabe. Le fleuve Rantabe sépare les “sous-préfectures” de Maroantsetra et de Mañanara, où Moasibe projetait de poursuivre son travail. Une légende plane sur cette zone, qui a la réputation de s'opposer au pouvoir dominant (date-t-elle des révoltes de 1947 ?). On dit que tout haut représentant de l'État tombe malade après y être passé. Voilà probablement à l'oeuvre les savoirs-faire d'hommes efficaces, qui s'opposeraient aux agents de l'État notamment par l'utilisation de charmes puissants. C'est le cas de Lefitatra, *moasy* célèbre dans la région, qui tient ses pouvoirs de *razana* (ancêtres) qu'il peut convoquer chez lui. Cette pratique, courante dans le Nord-Est, est différente de la possession, mais consiste à proprement parler en une *convocation*, puisque ces médiateurs ont la capacité de faire entendre la voix des ancêtres. Lefitatra se serait taillé une solide réputation en mesurant son pouvoir à celui de l'administration coloniale. Passé devant la justice, il aurait été jugé coupable de sorcellerie, et incarcéré. Une fois en prison, on lui a demandé, puisqu'il était soi-disant *moasy*, de guérir une personne souffrante. Or la personne guérit, et Lefitatra fut libéré. Lorsque Moasibe est de passage dans le “canton” de Rantabe, il invite Lefitatra, habitant d'Ambodimanga, à venir le rencontrer, comme il le fait avec tout individu réputé bon guérisseur, pour échanger des savoirs-faire. Or ce dernier refuse tout en se targuant d'être plus fort que Dofotera. Quelques temps après pourtant, il finit par se déplacer à un Soalala. Devant Dofotera, il entre alors en possession, et son *tromba* (esprit qui le possède) lui fait une prophétie : « quand tu auras fini ta tournée, tu dois retourner à ton village », sous-entendu « sinon il t'arrivera malheur ». Moasibe est étonné, c'est la première fois qu'un *tromba* lui parle, et personne n'ose d'habitude lui donner ne serait-ce que le moindre conseil. Mais il ne tient pas compte de l'augure. Il est déjà passé dans tous les *fokontany* de la “sous-préfecture” de Maroantsetra, et dans certains plus d'une fois, quand il avait promis de revenir pour traiter des cas particuliers : neutraliser un faiseur de foudre passé au travers d'un premier Soalala, ou faire revenir un homme perdu dans la forêt depuis des années... (doc. 12). Souvent, un *fokontany* demandait de lui-même à Dofotera qu'il revienne, afin de le remercier, et de le solliciter encore pour quelques actions,

notamment pour le "jugement de la terre" (doc. 19). C'est ainsi que Dofotera et son équipe ont été réinvités à Ambodovohangy pour le remerciement (*valisoa*).

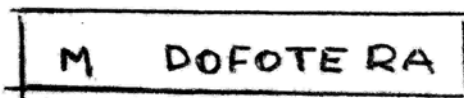
Léonard, le président du *firaisampokontany* d'Ambinanitelo, situé non loin de ce village difficile d'accès¹⁵⁷, m'a longuement parlé de Dofotera. Il en était proche, au point d'avoir entendu de lui des confidences sur sa vie passée. Au point aussi où il se chargea de faire pour lui la demande de fabrication de trois cachets à l'imprimerie luthérienne de Tananarive, le 31 août 1982 (doc.20).



← *Cachet rond*



← *Cachet rectangulaire*



← *Cachet rectangulaire*

Il semble que ce projet n'ait pu se concrétiser, au moins pour la cachet rond, puisque l'imprimerie a répondu qu'elle ne disposait pas de la technologie adéquate pour la reproduction des images. Ces dernières méritent qu'on s'y arrête un moment. Sous le nom « Monsieur Dofotera » est figuré un noeud, surmontant une canne munie de grelots, elle-même au centre de deux cornes. Soit un véritable arsenal de magicien. Le nouet évoque la

¹⁵⁷ Il faut louer une pirogue spéciale, ce que ne me permettait pas ma bourse. Raison pour laquelle je ne suis pas allé enquêter à Ambodivohangy, ajoutée à celle d'y recueillir certainement (on va voir pourquoi) un témoignage très proche de celui du maire d'Ambinanitelo.

« liane entrelacée » *vahy mifehy*, et les cornes deux *mohara*. L'objet représenté au centre est une canne de possédé (*kobey ny tromba*, ou *tehin-drangy*), telles que le pasteur Henry Russillon en a recueilli entre 1907 et 1911 dans le Nord-Ouest sakavala, et Vernier en 1930 justement au cap Masoala¹⁵⁸. Ce dernier signale que :

« ces cannes de *tromba*, *tehin-drangy*, sont rares, d'abord parce que leurs titulaires sont très peu nombreux ; à la mort de l'un d'entre eux, la canne n'est transmissible sous certaines conditions qu'à un très proche parent ; s'il n'en existe pas, elle sera brisée en deux et les tronçons plantés à la tête de la tombe de son dernier détenteur ; c'est ainsi qu'il nous a été donné d'en voir dans le cimetière des ZafindRabay, dans la grande forêt près d'Andranofotsy, au fond de la baie d'Antongil » (Vernier 1967 : 2448).

Dans la même publication, le pasteur Vernier décrit ensuite une cérémonie annuelle de *tromba* qu'il a pu observer dans une clairière située entre Sambava et Antalaha (sans préciser l'année, mais en tout cas entre 1929 et 1945). Le rituel est patronné par « le grand chef régional, *lehiben'tromba* » qui vient en « portant discrètement sa canne de fer soigneusement enveloppée et jointe à d'innocents bambous »¹⁵⁹. Tout au long de la nuit, le chef, canne à la main, « va d'un groupe à l'autre, ici conjure un *tromba* de dire son nom et ce qu'il veut, là rappelle les tabous d'un autre esprit, plus loin donne de rapides conseils pour que la famille se procure des charmes » (*ibid.* : 253).

L'objet est donc connu dans la région parcourue par Dofotera, qui en fait une partie de son emblème sans pourtant en être détenteur. Au cours du Soalala, on le voit cependant déambuler parmi les possédés à la manière d'un *lehin-tromba*. Les devins *tsimihety mpanazary* de la fin du 19^e siècle possédaient de semblables cannes cérémonielles (*longin-kazary*), d'après la description qu'en fait Bira (1949).



Photo.16. Tête de canne recueillie dans la presqu'île de Masoala en 1930
(MQB 71.1965.4.103 ; Vernier 1967, fig. 4)

¹⁵⁸ Musée du quai Branly, 71.1966.140.55 à 59 et 71.1965.4.103.

¹⁵⁹ « il a aussi son bonnet rouge et les deux pièces de tissu dont il se vêtira » (*ibid.* : 253).

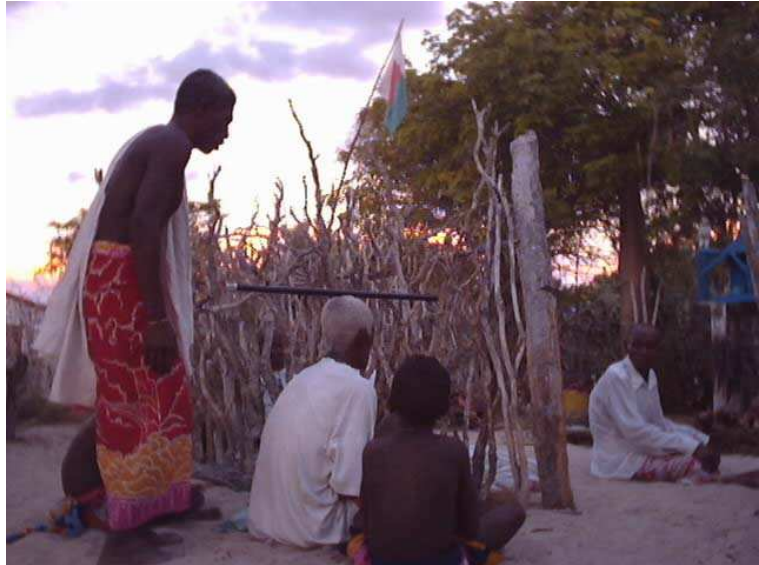


Photo.17. Un vezo du village d'Anakao (Sud-Ouest) possédé par un esprit *vorombe* pose son b ton sur la tête d'un malade lors de la grande cérémonie *fisa bevata* de 2002 (cliché T. Mouzard)

Le nœud de liane évoque *a minima* la présence de génies, mais aussi très couramment un *ody fitia*, "charme d'amour" (Millot 1964 : 58 pour les Betsimisaraka). Les cornes magiques *mohara* sont généralement des charmes de protection, bien que les inventaires d'objets sorcelaires recueillis mentionne la corne malfaisante *tandroka* en tête de liste. Ne disposant pas lui-même d'insigne particulier (  part une petite bouteille de limonade !) Dofotera aurait choisi de communiquer par des objets magiques connus de tous. Figurent ainsi sur son cachet un assemblage hétéroclite d'instruments de capture du *hasina* selon des modalités diverses, qui illustrent finalement assez bien l'idée de « guérisseur et assimilé ».



Photo. 18. Nouet magique collecté dans le district d'Antalaha entre 1935 et 1945, petite bande de tissu en coton  cru noué, contenant quelques perles blanches et un peu de fil (6 x 2 x 1,5 cm, 4,1 g) (MQB 71.1965.4.57)



Photo. 19. Nœud de liane collecté à Madagascar entre 1901 et 1963 (14,5 x 8 x 7 cm, 84 g) (MQB 71.1990.57.200)

Cependant la figuration de ces objets sur le cachet de Moasibe peut sembler paradoxale, en effet dans la liste des *aody ratsy* (« mauvais charmes ») dressée par les élus de Maroantsetra, ne trouve-t-on pas précisément le *vahy mifehy* en deuxième position, et les cornes en quatrième ? La première façon de rendre compte de ce paradoxe consiste à rappeler que Dofotera ne condamne pas en bloc tous les charmes et tous les *tromba*, mais qu'il opère un tri entre les bons et les mauvais. Les charmes représentés seraient ainsi des "bons"... au risque de l'amalgame. Ce paradoxe n'est pas sans faire écho à la circularité de la cause des prophètes ivoiriens telle que l'expose Dozon (1995). En effet ici la cause est la même : l'éradication de la sorcellerie, et idem aussi le cercle : bien qu'il veuille éradiquer la sorcellerie Dofotera en a besoin car elle est la condition même de son existence. Dofotera présente d'ailleurs de fortes similitudes avec les cas d'Afrique de l'Ouest, j'y reviendrai.

Cette volonté de posséder des cachets avec son adresse et sa profession manifeste celle de continuer à oeuvrer par le Soalala. Léonard a en effet précisé que Dofotera avait l'intention de continuer sa geste par la "sous-préfecture" de Mañanara, qui jouxte au sud celle de Maroantsetra. Animé par le même élan, Moasibe avait fait part à d'autres proches de nouveaux dispositifs de détection de sorciers qui lui étaient venus en rêve, et qu'il comptait bien mettre en pratique.



Photo. 20.
Charme recueilli dans le district
d'Antalaha entre 1929 et 1945
(15,3 x 5,7 x 5,7 cm)
(MQB 71.1965.4.48)¹⁶⁰

D'après Léonard Dofotera était accompagné par des esprits, sans que soit instituée une relation de possession. Ces esprits ne toléraient pas l'alcool fort – et donc lui imposaient

¹⁶⁰ « Charme très puissant préparé spécialement pour chaque "cas" suivant l'horoscope du client. Préparé par un "sorcier" fameux de la région d'Antalaha. » (Vernier, fiche à 10 points du musée de l'Homme)

comme interdit de ne pas en consommer sous peine d'en tomber malade. Or, depuis quelques temps, Moasibe ne se contentait plus de bières, mais il lui fallait aussi boire du rhum, malgré – pensait-on – l'interdit imposé par ses esprits. La nuit passée à Ambodivohangy, il s'enferme dans sa chambre en demandant à ne pas être dérangé. Il n'a pas mangé, mais a demandé une bouteille de *toaka gasy* (alcool de canne). La nuit passe, en liesse, sans le moindre signe de Dofotera. Au matin, inquiet qu'il ne réapparaisse pas, on pousse doucement la porte de sa chambre, et on entre : il gît inconscient, la bouteille de rhum vide à côté de lui. Dofotera est alors immédiatement transféré à l'hôpital d'Ambinanitelo, où il reste deux heures, sans que l'on puisse l'empêcher de lentement mourir. C'était un jour du mois de mai 1983, vers 9 heures du matin. Léonard souligne avec étonnement que le corps est resté chaud toute une demi-journée, « comme si l'homme n'était pas mort ». Dans l'après-midi, son ventre s'est mis lentement à gonfler. Vers 15 heures, du sang a coulé de son nez.

B. chez qui loge Moasibe à Andranofotsy, dément la version de l'intoxication, et soutient celle du meurtre. Il donne même le nom du criminel, qui se serait dénoncé quelque temps après les faits. Il s'agit d'un infirmier protestant d'Ambodivohangy, qui déteste Moasibe. Lorsque Dofotera tombe malade, on fait appel à lui pour tenter de le soigner. L'infirmier s'exécute, fait une piqûre. Mais au lieu d'un remède, il administre un poison. De la part d'un infirmier, quels auraient pu être les motifs de ce meurtre ? L'élimination d'un concurrent trop encombrant à l'exercice de la biomédecine ? (la demande de cachet à l'imprimerie de Tananarive comporte aussi, comme rajoutée, celle d'un infirmier). D'autres personnes plus ou moins proches de Dofotera ont aussi parlé d'une piqûre. Un jeune homme de Rantabe pense ainsi que Moasibe est mort d'un *fanafody vazaha* (“remède européen”). La thèse de l'empoisonnement est partagée par la jeune épouse de Dofotera, qui ne connaît pas l'identité du meurtrier, mais précise qu'il est toujours vivant et devenu fou. Son mari avait bien précisé à sa compagne que s'il ne craignait aucun charme, il ne savait en revanche se défendre du poison. Si cette version est la vraie, ou du moins si un habitant d'Ambodivohangy s'est réellement déclaré coupable de la mort de Moasibe, on comprend que la thèse de l'empoisonnement soit rejetée sans hésitation par le maire d'Ambinanitelo. Car quelle funeste réputation, pour le village que d'être celui dont un habitant assassina Moasibe !¹⁶¹ L'équipe du Soalala toute entière avait déjà à plusieurs reprises attiré les foudres, au sens propre comme au figuré. Lors de son passage au village de Nandrahanana, commune rurale de Mahalevona, le tonnerre s'est subitement mis à gronder, arrachant quatre tôles au toit de la

¹⁶¹ ou un aye-aye, dans certaines régions... Rappelons-nous d'Andramaka, qui a occulté le meurtre.

maison où Dofotera se trouvait, raconte Amédée dans sa rédaction. Moasibe réagit en crachant de l'eau devant la porte de la maison, et le tonnerre cesse. On voit alors un homme venir déposer devant lui le charme destiné à faire tomber la foudre qu'il avait fabriqué.

Quelles funérailles réserver à un tel personnage ? Tout malgache voit dans la mort plus qu'un aboutissement de la vie, une consécration, si tant est que le rite de passage soit correctement effectué. Devenir ancêtre, devenir qui l'on a prié toute la vie, est le but dans la mort, sinon de la vie. Mais cette position cosmique est assurée par ceux qui ne le sont pas encore : les descendants. A eux reviennent d'assurer le passage, puis d'entretenir le statut. La condition première est donc d'être inhumé au tombeau lignager, le lieu où résident à jamais les anciens – du moins jusqu'à l'oubli et la poussière – le lieu d'où ils sont honorés, sollicités et remémorés, le haut lieu. Aussi tout mort sera-t-il rapatrié sur la terre de ses ancêtres (*tanindrazana*), aussi lointain que soit le cadavre. Certes, si les moyens font cruellement défaut pour payer le transport, une inhumation temporaire peut suffire le temps de réunir les fonds nécessaires¹⁶². La sépulture de Dofotera évoque cela. Une fosse a été creusée et le fond recouvert de planches, sur lesquelles repose le cercueil, que l'on recouvre seulement de sable (de sable blanc précise Auguste). L'enterrement s'est fait « selon la coutume *betsimisaraka* » : un boeuf a été sacrifié, mais on n'a pas fait de *joro*, d'invocation aux ancêtres. Car lesquels ?

Personne ne savait d'où Dofotera était originaire, ou plutôt tout le monde croit le savoir. On m'a dit qu'il était Tandroy, on m'a affirmé aussi qu'il était Vezo, et d'autres ethnonymes encore m'ont été avancés, tous situant l'origine de Dofotera dans le Sud, Sud-Ouest. Même si l'on avait su exactement d'où il venait, reconduire Dofotera dans le Sud-Ouest aurait représenté une entreprise aussi coûteuse que longue et hasardeuse, étant donné la distance et les moyens de transports nécessaires, sans parler de la décomposition du cadavre en route. A moins de transformer ces funérailles en une sorte de procession à destination du Sud-Ouest, faisant de Dofotera une sorte de héros national... La solution retenue ne fut décidément pas celle-ci. Mais puisque Dofotera était sans parents, qui pouvait en décider ?

¹⁶² Y. Kaklamanis et moi-même (2004) avons observé cela dans le Moyen-Ouest, zone pionnière, dont les migrants qui n'ont pas établi de tombeau sur place - souvent pour des motifs économiques - rapatrient leurs morts pour les mêmes raisons et en fonction de leurs moyens soit par la location d'une voiture spéciale, soit en taxi collectif, soit après avoir réuni la somme nécessaire (durée extensible, fonction de la misère).

Quand le décès fut constaté à l'hôpital d'Ambinanitelo, c'est Bemora Victorien, qui vint d'Andranofotsy chercher le corps en hors-bord¹⁶³. Victorien était alors président du *firaisampokontany* d'Andranofotsy, visité en second, dès janvier 1982, après celui d'Anjahana. Dofotera lui demanda l'hospitalité, et l'élu accepta. Dès lors Moasibe résidait à Andranofotsy, où il revenait entre deux tournées. Amédée, qui était président du *fokontany*, raconte qu'en dehors de son travail, Dofotera se montrait tout à fait affable, et qu'« il passait la journée de dimanche avec nous, nous allions pêcher, nous discussions, nous prenions des repas froids ». Dofotera s'intéressait aux généalogies, et à mesure qu'il progressait dans la plaine, devenait fin connaisseur des lignées et de leur histoire, au point de connaître, à l'instar de l'ethnologue, mieux que les descendants eux-mêmes leur réseau de parenté (ce que certains ont mis sur le compte de son extralucidité). Homme sans parenté, mais s'y montrant tout à fait attentif, et plus, recréant de la parenté. D'abord dans son travail, car le Soalala consiste à resserrer les liens sociaux d'ancestralité (*karazaña*) et de parentalité (*havaña*). Ensuite pour son travail, car Dofotera a contracté de multiples alliances fraternelles *fatidra*. Ce lien de germanité fictive est très courant partout à Madagascar, et en particulier dans le cas de la mobilité géographique. La relation de *fatidra* est sanctionnée par un rituel centré sur l'échange de sang, au cours duquel les intéressés prêtent serment d'assistance mutuelle, et dont une imprécation peut prévenir la parjure. Selon la qualité de la relation antécédente et la nature des intérêts réciproques, elle varie de la consécration d'une amitié à l'établissement d'un contrat. Dans le cas présent, le séjour du *vahiny* étant amené à se prolonger, Dofotera, en tant qu'« invité » a préféré devenir le *fatidra* non de son hôte, mais de l'épouse de celui-ci. Rien de plus sûr pour mettre un terme à l'équivoque d'une cohabitation entre un couple et un étranger : la femme et l'étranger deviennent germains classificatoires, les deux hommes des beaux-frères : l'adultère un inceste. Le second avantage d'une telle relation, plus stratégique, c'est pour Dofotera d'accéder au réseau d'interconnaissance de Victorien. De ce point de vue, le choix de cet individu est compréhensible. D'une part en tant que président du comité exécutif de *firaisampokontany* (« chef de canton »), l'hôte de Dofotera est en relation avec les autres élus. C'est ainsi que de « canton » en « canton », Dofotera deviendra l'ami, sinon le *fatidra*, de leur président. Clément Léonard, président du « canton » d'Ambinanitelo, devient alors un proche du grand *moasy*, comme le prouvent les confidences qui lui sont faites (c'est aussi cet élu qui le 31 août 1982 fera pour Dofotera la demande de ses trois cachets). De même, Dofotera résidera ensuite chez Daniel Auguste à Sandikamonjy, quand il travaillera

¹⁶³ La route jeepable menant de Maroantsetra à Ambinanitelo était d'ailleurs déjà devenue impraticable. M. Petit, communication personnelle.

dans le “canton” d'Ankofa auquel appartient ce village. Or Auguste a été “maire” de Maroantsetra pendant près d'une vingtaine d'années, jusqu'en 1977, année où a commencé le mandat de Remy, en fonction au moment du Soalala. Le Grand-Guérisseur multiplie ainsi amitiés et alliances dans l'élite gouvernante de la plaine. Le choix d'Andranofotsy comme lieu de résidence principale de cette vie itinérante peut aussi s'expliquer, ou du moins se comprend localement, par le caractère prestigieux de l'endroit, berceau de la dynastie Zafirabay. C'est ainsi que la soeur de sang de Dofotera décida de l'enterrer au cimetière d'Amparibe. La jeune épouse du défunt est arrivée sur les lieux un mois après. Elle a expliqué que si son mari avait été empoisonné, c'en était donc bien fini. Mais que s'il avait été victime de sorcellerie, il ressusciterait tôt ou tard.

B. Moasibe ressuscite

Malgré une demande réitérée, il ne m'a pas été possible de voir la sépulture de Dofotera. Certes aucun refus catégorique ne m'a été imposé, mais tout m'a fait sentir qu'une visite au cimetière n'était pas une si bonne idée. J'ai compris un peu plus tard que cette attitude n'était pas liée à l'identité du défunt, car il ne m'a été donné de voir aucun tombeau. Bien plus, il fallait s'en tenir à distance. Et grande. Au cours d'un trajet en moto le long du littoral qui devait nous amener à Rantabe, je stoppais le véhicule en apercevant un cimetière, c'était celui de Varingohitra, l'une des deux nécropoles zafirabay. J'avais l'intention de prendre des notes, mais avant même d'en faire part à Boniface, coenquèteur, celui-ci m'engagea vivement à ne pas stationner ici. Le cimetière était à une bonne centaine de mètres et nous étions sur une moto, mais cette seule situation suffisait à l'angoisser fortement. Il m'expliqua alors que si on nous avait vu près du cimetière, cela aurait suffi à nous tenir fautifs de tout éventuel événement fâcheux survenu aux environs à ce moment là, ou même quelques temps après. Je ne pouvais guère faire endosser ce risque à mon ami, et repartis. Cette profonde crainte des morts est commune à toute la région nord et nord-est. D'une part le contact avec les cadavres y est considéré comme polluant, mais d'autre part tout fragment de restes mortels ou de textiles en contact peut entrer efficacement dans la composition de charmes sorcelaires¹⁶⁴. C'est ainsi qu'en dehors des rituels funéraires qui réunissent l'ensemble des descendants, toute visite individuelle au tombeau paraît hautement suspecte, et que les sépultures sont fermées avec des cadenas dont la clé est jalousement

¹⁶⁴ Dans le Vakinankaratra, à Soanindrariny, les descendants de l'ancien roitelet local ont renoncé à sortir ses restes du tombeau lors du *famadihana*, car beaucoup tentaient alors de prélever un petit bout de linceul pour produire des sortilèges (Mouzard & Kaklamanis 2004).

gardée. Un autre fait social contribue à cela : les vols d'ossements. Le fait est général et actuellement en recrudescence à Madagascar comme l'atteste les occurrences dans les colonnes des faits divers. De fréquentes saisies de dizaines de kilogrammes d'ossements humains entraînent des poursuites judiciaires sans que jamais aucune lumière n'est pu être faite sur ce trafic. Il semble bien en effet que les ossements humains soient devenus à Madagascar une marchandise achetée au prix fort. Un homme attendait ainsi 6 millions d'Ariary des 25 Kg d'os avec lesquels il a été arrêté¹⁶⁵. Il a été prouvé en justice que certains inculpés ont pillé leur propre tombeau familial, acte qui constitue la négation même de la socio-cosmologie malgache, puisque les ancêtres sont les garants de l'ordre social et la source de toute réussite. Le mutisme total des accusés sur un geste funeste dont on ne pourrait trouver d'équivalent que dans le registre de l'inceste ou du parricide, laisse à chacun le soin d'en chercher les motifs. La rumeur est sur ce point unanime, qui attribue la demande aux étrangers à des fins cosmétiques. Il s'agirait donc d'un marché d'exportation dont rendrait compte l'importance des quantités saisies. Cette interprétation populaire doit être rattachée aux rumeurs de preneurs de coeur (*mpaka fo*) ou de sang (*mpaka ra*) très ancrées au rapport à l'étranger depuis au moins un siècle¹⁶⁶. En dehors de cet imaginaire de l'étranger, nous savons que les fragments de cadavre, en tant que source de *hasy*, entrent dans la constitution d'objets sorciers. Le vol d'ossement est attesté dans la plaine de Maroantsetra à la fin des années 1970 puisque les élus de la ville écrivent dans leur projet de compte-rendu du Soalala :

Le travail de M. DOFOTERA n'apporte pas de contradiction et ne créera pas de désordre, parce que c'est la majorité qui exige qu'il travaille ici à Maroantsetra, après avoir vu et entendu son travail à Mahalevona (Novembre - Décembre 1981) - Janvier - Février - Mars 1982 à Andranofotsy - Ambinanitelo - Ankofa (on n'entend plus parler du pilleur de tombeau à Mahalevona - Andranofotsy - Maroantsetra.)¹⁶⁷

¹⁶⁵ *Tribune de Madagascar* du 01-0-2007, à Moramanga (une centaine de kilomètres à l'est de Tananarive).

¹⁶⁶ Ce rapprochement a d'ailleurs été suggéré par une vieille femme de Maroantsetra qui s'expliquait l'usage des ossements volés comme prothèses, et d'autre part la légende des *mpaka fo* (preneurs de cœurs), par la demande en sang du corps médical, à laquelle auraient répondu des prélèvements sauvages, agressions qui auraient laissé pour traces des cotons ensanglantés dans les rues de Tananarive, terrains de jeu de son enfance.

Dans la campagne du Vakinankaratra en 2004, des enfants qui nous ont aperçu au loin Kaklamanis et moi même, ont subitement lâché leur chargement de bois pour regagner à toutes jambes leur village en criant qu'ils avaient vu des *mpaka fo*. Mais cette peur peut également s'exprimer en milieu urbain et à propos de Malgaches, puisqu'à Tuléar en 2002 j'ai assisté à une scène équivoque à l'issue de laquelle un passant étranger au quartier a immédiatement été taxé de voleur d'enfant et de trafiquant d'organe.

¹⁶⁷ (*tsy henoheno intsony ilay mpano kilaola tany Mahalevona-Andranofotsy-Marantsetra.*)

Le Soalala est ainsi à ajouter à la longue série des mesures judiciaires prises fréquemment par l'État par rapport au vol d'ossements humains et aux violations de sépultures. On peut noter l'importance du phénomène puisque son annihilation par Dofotera est immédiatement mise en avant par les dirigeants pour faire valoir son travail. Le fait que ce passage n'ait finalement pas été retenu dans la version finale de ce document officiel paraît révélateur de son caractère embarrassant voir compromettant (au même titre que la digression sur la corruption de la justice).

Quelques années après son enterrement au cimetière d'Amparibe – quatre ans d'après certains, durée qui correspond en général au temps d'attente avant les secondes funérailles –, la sépulture de Dofotera a présenté toutes les traces d'une profanation. Son squelette est demeuré introuvable. Pourtant, l'hypothèse d'un vol ne m'a jamais été rapportée. Contrairement à sa mort, personne n'a été porté responsable de cette disparition. Ou du moins l'a-t-on unanimement attribué à sa seule personne. Plusieurs anecdotes concernant des faits qui suivirent immédiatement la mort de Moasibe concourent déjà dans le sens d'une mort singulière et pour le moins incomplète. Ainsi le corps serait resté chaud toute une demi-journée après l'arrêt cardiaque. Ainsi le cadavre lève-t-il gracieusement le bras alors qu'on s'apprête à lui ôter sa montre lors de sa toilette funéraire (étrange rigidité cadavérique). Ainsi le fantôme (*lolo*) de Moasibe rode-t-il à Andranofotsy plusieurs semaines après sa mort (ce qui est beaucoup moins inhabituel, on estime à 40 jours la durée de ce phénomène normal). Ainsi Moasibe est-il mort à 33 ans...

L'idée très partagée par les Antimaroa est que Dofotera est un homme qui ressuscite. Sur la pirogue qui nous menait à Andranofotsy pour l'un de nos premiers entretiens, nous avons demandé, Boniface et moi, à son conducteur si il avait entendu parler de Moasibe. Il répondit à l'affirmative, et précisa qu'un ami à lui l'avait vu à Mahajanga (Nord-Ouest de Madagascar) au mois de novembre précédant (2002). Le fait d'une part que la mort du Grand-Guérisseur ait coïncidé avec la fin de son oeuvre dans la plaine de Maroantsetra, et d'autre part que ses ossements aient mystérieusement disparu ont donné lieu à une interprétation populaire intéressante. Les oeuvres de Dofotera sont destinées à couvrir la totalité du territoire national, circonscriptions par circonscriptions, et c'est bien ce qu'avait réellement commencé à faire Dofotera, qui venant de la "sous-préfecture" d'Antalaha projetait de continuer par celle de Mañanara. Or la fin brutale de Dofotera n'aura pas interrompu son travail (*asa*, même terme employé dans la Bible), du moins dans l'imaginaire des Antimaroa,

qui en ont conclu que Moasibe mourait lorsqu'il en avait terminé avec une région, et ressuscitait dans la prochaine.

C. Mémoire et persistance du Soalala

La disparition brutale du personnage extraordinairement important que fut Dofotera pendant ses 18 mois de présence active dans la plaine de Maroantsetra n'a fait qu'accroître sa part de mystère. Les courriers administratifs ne laissent pas transparaître la perception que pouvait avoir de cet homme hors du commun ceux qui en ont souhaité la venue. Les performances complètement inédites de Moasibe ne pouvaient pas ne pas susciter une interprétation quand à la source d'un tel pouvoir. Or dans la mesure où ce virtuose ne communiquait pas ou très peu sur ce point, différentes interprétations ont été avancées et recueillies au cours des enquêtes. On peut se demander *a posteriori* si les récits recueillis participent d'une mémoire sociale. Au même titre, les constantes décelées dans les reconstitutions de la cérémonie obtenues par entretiens résultent-elles seulement d'une mémoire commune, c'est-à-dire de ce qui a été vécu en commun, ou bien d'une mémoire sociale résultant de « formes de communications sociales qui président à la construction du mémorable » ? (Séveri 2007). Selon Cole, auteure d'un important travail sur l'art de la mémoire – particulièrement de la colonisation – chez les « Betsimisaraka du sud » : « *Memory does not exist internally, nor does it exist only in collective representations as most anthropological analyses imply. Rather, it exists intersubjectively, stretched across individuals and the wider social and cultural environment that they inhabit.* » (Cole 2001 : 29). La pratique du sacrifice est pointée et particulièrement étudiée comme la plus développée des formes de mémorisation du passé, bien que l'auteure mentionne par ailleurs l'observation de tabous et la pratique des secondes funérailles. A mon sens, quatre éléments peuvent rendre compte de la mémorisation des oeuvres de Dofotera, au-delà d'une explication par un puissant impact affectif : les récits, les interdits, les pierres, et les chants.

Le témoignage du piroguier qui affirme que son ami a croisé Dofotera à Majunga vingt ans après la mort de ce dernier atteste de la transmission d'un discours légendaire sur ce personnage. Ce jeune homme n'était pas en âge de se souvenir du Soalala. Je ne peux évidemment pas affirmer que l'ensemble des quelques 200 000 habitants de la plaine partage une même mémoire sur Moasibe. Mais je peux attester que toutes les personnes avec qui je me suis entretenu en avaient connaissance. Il fait partie de l'histoire locale. L'idée de sa résurrection chronique semble très partagée (la possibilité de revivre après le rituel des funérailles est d'ailleurs une croyance très vive dans le Sud de Madagascar, d'où tout le

monde s'accorde également à dire que Dofotera est originaire (Benolo 1992) ; les membres d'un certain lignage tandroy sont ainsi réputés mourir (*mpito maty*) et revivre sept fois¹⁶⁸. La mémoire collective de Moasibe ne procède pas d'un *ars memoria* soutenu rituellement par la pratique du sacrifice, comme l'analyse Cole. D'abord parce que le statut d'ancêtre ne peut être accordé à Dofotera puisqu'il n'a pas connu le rite de passage des secondes funérailles. Il restera un être hors parenté, marginal, un passeur entre morts et vivants. Aucun culte n'est rendu sur sa tombe, et il ne semble pas qu'elle soit entretenue. Mais il reste d'autres supports à la mémoire. D'abord dans chaque village, la pierre plate qu'il y a instauré. Dans certains villages elle serait encore entretenue, même si dans la plupart des cas, la végétation s'est chargée de les recouvrir d'oubli. Peu de lieux de mémoire donc, pour Moasibe. En revanche, vingt ans plus tard, plus intacts que les pierres : les chants. Au cours d'un trajet dans le long village de Mahalevona, celui du *Soalala* s'éleva des habituels jeux des enfants. La brièveté de ce séjour de terrain ne m'a pas permis d'en savoir plus sur son contexte de transmission. On me répondit qu'il n'y avait rien d'étonnant, que ce chant était aussi connu que le personnage. Dofotera aura d'autre part laissé au moins une trace dans le lexique de la plaine, puisque notamment à Ankôfa, une *sôroko soalala*, « cuillèr(é)e à la soalala » désigne aujourd'hui (2010) une cuillerée qui par sa grandeur contient une ration suffisante. Le passage de Dofotera dans un village sert par ailleurs de repère temporel, y compris pour les rares villages où il n'a pas œuvré, ainsi que nous en informe ce témoignage :

Radoko ne passait pas chez nous (Sahajinja-Manambia) dans la partie sud-ouest de Maroantsetra. Cela n'empêche [pas] que beaucoup de familles de chez nous, se réfèrent au passage de Radoko dans un village sillonné par Radoko pour savoir la date de naissance de son enfant. (courriel en français d'E. Andriambololona, né à la fin des années 1980)

Le support le plus important à la mémoire de Moasibe est cependant sans nul doute la pérennité de ses oeuvres. Ses actions ont eu une efficacité indéniable, au moins à court terme. Les conduites immorales, si l'on considère que la majorité les a confessées et s'est engagée auprès de ses ancêtres à ne pas les reproduire, engagement profond et lourd de conséquence pour un Malgache, ce serment n'a engagé que des responsabilités individuelles à l'échelle d'une génération. L'élimination des charmes pose plus de questions. Il est évident que tous les villages par lesquels est passé le Soalala ont été débarrassés d'un nombre incalculable de

¹⁶⁸ Un jeune homme d'Ampanihy m'a confié terrifié qu'il avait eu des rapports sexuels avec une jeune femme avant d'apprendre le lendemain au marché qu'on l'avait enterrée quelques temps auparavant. Il avait seulement pu noter avec étonnement que la jeune femme refusait à ce qu'on lui touche les seins, n'acceptait que la position où elle pouvait poser ses mains au sol, et que le fond de son sexe était « dur comme un os » (2007).

charmes néfastes, la quasi totalité. Mais en croyant éliminer les causes du mal, n'a-t-on pas plutôt seulement éradiqué temporairement son expression cachée ? À propos de la sorcellerie, Beaujard (1995) parle de « violence cachée ». L'œuvre de Moasibe a été de la dévoiler. Ou plus précisément, de faire en sorte que ses acteurs l'exhibent. Intime, elle est devenue publique. Mais l'exhibition de ces objets ne met pas à jour des conflits particuliers que l'on tenterait de régler par un *kabary*. On ne cherche pas en effet à révéler le destinataire des sorts, ce qui ne ferait qu'aggraver les tensions. Dans quelle mesure la destruction des sorts pourrait-elle détruire les tensions sociales, puisqu'ils ne sont que l'expression unilatérale de celles-ci ? Le sentiment de libération et les réconciliations ont bien pu être sincères. Mais la catharsis du Soalala ne peut prétendre à l'irrévocabilité. Les oeuvres de Moasibe n'ont en outre pu que renforcer la croyance en l'efficacité de la sorcellerie, et partant, la sorcellerie elle-même. En effet, qu'elle soit bénéfique ou maléfique, la magie actualise les mêmes croyances. En confortant l'utilisation des charmes bénéfiques, en brandissant sur la place publique les fascinants charmes maléfiques comme cause et objectivation du malheur, Moasibe n'a pu qu'accroître et en tout cas n'a pas pu diminuer l'intensité de la pensée magique et sorcière. Ce phénomène est bien celui qu'analyse Dozon (1995) sous le nom de « bouclage du prophétisme », avec le double sens de la cause ayant pour effet de renforcer ce que l'on combat. Le succès le plus probant tient à l'élimination des tabous. Les enquêtes, vingt ans après les faits, ont montré que de nombreuses familles n'observaient plus les interdits alimentaires dont elles conservaient encore la mémoire. Les tabous alimentaires imposés par les *tromba* (*fadin-tromba*) ont bel et bien disparu, et dès le festin communautaire. En revanche, cette libération n'a pas été associée à l'institution du *tromba*, qui demeurera par la suite une possession par un esprit dont la relation en quelque sorte contractuelle, est conditionnée par le respect d'interdits le plus souvent alimentaires. Les tabous relatifs à la terre, qui imposent l'interdiction de ne pas la travailler tel ou tel jour (*fady andro*) ou de ne pas travailler tel terrain (*fadin-tana*) ont disparu au moins à court terme et ont permis d'augmenter la production (comme l'exprime une phrase du *fokonolona* de Mangabe au maire de Maroantsetra : « Le travail sur la rizière a augmenté cette année et a été plus vite fait »¹⁶⁹ (doc. 19). L'élimination de l'obligation rituelle de sacrifier un boeuf dans le cas de certains essarts (*jinja omby*) a été définitive. C'est d'ailleurs en commençant mon enquête sur ces pratiques que j'ai appris rapidement l'existence de Dofotera et de ses oeuvres. En définitif, si

¹⁶⁹ *Nitombo be ny asa horaka vitanay tamin 'ny ity taona ity, ary vita aingany.*

les lieux de mémoire minéraux du Soalala ont sombré sous la verdure, il reste un milieu (social) de mémoire pour Dofotera dans la plaine de Maroantsetra.

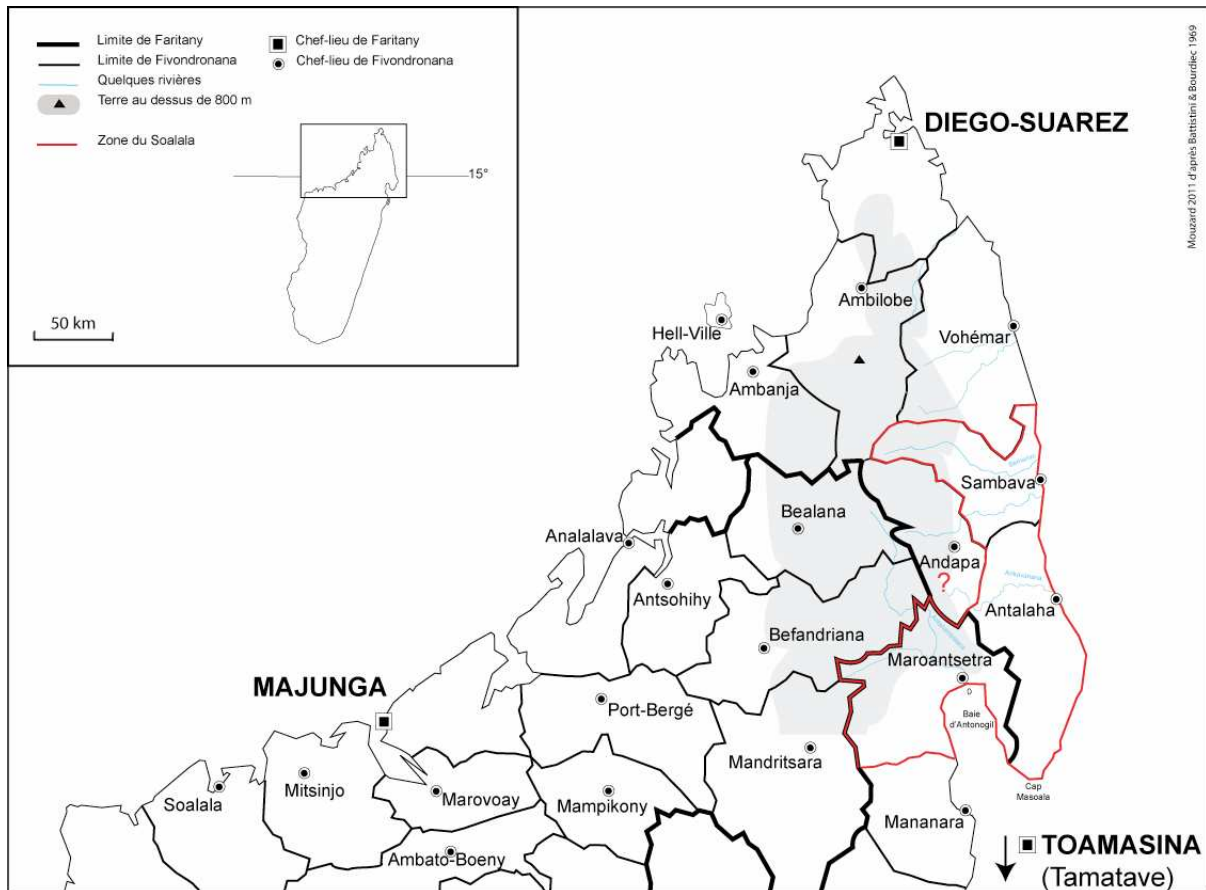
Des données ultérieures à l'enquête, que m'ont fournies par courrier des observateurs locaux¹⁷⁰ menant eux-mêmes des recherches ethnologiques ou historiques sur la région confirment largement la vivacité de la mémoire sociale du Soalala. Peu après mon passage dans la plaine, un certain Ezmany, résidant à Ambodipaka (à l'ouest de Voloina), aurait continué le travail de Dofotera (*nanohy asan-dradoko*), et on est allé jusqu'à le désigner comme « le nouveau Radoko », car celui-ci, tout comme son modèle, s'en prenait à la sorcellerie et pratiquait pour ce faire des tournées (*mangnadio tanagna*). Il semble que cet Ezmany se soit démarqué en débusquant *le* charme néfaste à tout un village, comme à Sahatany, où il a assuré à ses habitants qu'ils subissaient l'action d'un *aody* particulièrement délétère (*mahery be*), dont il pourrait les débarrasser s'ils payaient le prix fort – l'offre s'élevant ainsi à la hauteur d'une demande sur mesure. Au moment où les faits m'ont été rapportés (février 2010), un accord n'avait pu être conclu, mais les jeunes étaient prêts à tout faire pour en finir définitivement avec ce malheur. Tout comme Dofotera, Ezmany a commencé à travailler à l'échelle individuelle, en proposant l'éviction de charmes néfastes reçus involontairement, ou ceux obtenus en connaissance de cause. Ses consultations individuelles dispensées au cours de tournées l'ont amené, à la demande de certains *fokonôlo*, à opérer à l'échelle villageoise.

Toujours entre 2003 et 2004, un dénommé Rolax a officié à Maromby en tant que *moasy*, toujours en révélant les activités sorcières de ses prochains. Rolax a en particulier fait parler de lui en dénonçant publiquement un prêtre catholique officiant à Fénériver Est. L'homme d'église a riposté en le traduisant en justice. Plus récemment, l'existence d'un autre *moasy* surnommé également Radoko (de son vrai nom Be Saturnin), né lors du passage de Dofotera, m'a été signalée par Chaplin Toto. Cet auteur d'un mémoire sur l'histoire des Zafirabay m'a confié qu'il s'intéressait à ce phénomène des « petits guérisseurs » (*moasy madiniky*, en allusion au « Grand-Guérisseur Radofotera »). Il en a dénombré cinq depuis la mort de ce dernier, pratiquant tous le *ala fako* (« ramassage des ordures »), et s'étonne de ce qu'il considère comme une spécificité de la baie d'Antongil.

¹⁷⁰ Il s'agit d'Eric Andriambololona, auteur d'une maîtrise en anthropologie sociale et culturelle sur le rituel du *fañokoaraña* ou secondes funérailles chez les Zafirabay d'Andranofôtsy (2010), et de Chaplin Toto, auteur d'une maîtrise d'histoire sur l'histoire des mêmes Zafirabay (2002), toutes deux à l'université de Tamatave. Je les remercie à nouveau ici.

Après avoir reconstitué la séquence du Soalala et sondé l'imaginaire associé à son auteur¹⁷¹, j'ai orienté mes enquêtes sur la reconstitution de la trajectoire de Dofotera. Nul ne savait exactement, si ce n'est ses proches, quel avait pu être son parcours avant son succès dans la baie d'Antongil. De son ancien frère de sang, j'appris que Dofotera s'était marié à une jeune femme du village d'Ofena (ou Ofaina, *fraisana* de Marojala, *fivondronana* de Sambava ; ce qui concorde avec le projet de cachet retrouvé). C'est en espérant en savoir plus à tout point de vue sur Dofotera que je résolus de me rendre dans ce village situé dans l'arrière pays de Sambava. La veuve de Dofotera, Marie-Zara nous attendait, elle avait fait la nuit précédant notre arrivée, un rêve par lequel Moasibe l'avait prévenue. Elle nous parla longuement de son défunt mari, qu'elle avait connu en 1973 dans la région de Sambava, c'est-à-dire au début de ses activités.

¹⁷¹ D'autres éléments seront rapportés en temps opportun (IV).



Carte 5. Nord de Madagascar avec zone couverte par le Soalala

5 Les débuts : du village des guérisons à la guérison de villages (Sambava)

Si Marie-Zara ne met pas en doute la résurrection / renaissance (*velona izy ka tany Sambava indray izy*) de son mari, voyant dans les traces inscrites sur sa joue celle de la terre qui ensevelit son cadavre, on peut chercher derrière ce récit une version des faits que la même Marie-Zara laisse d'ailleurs entrevoir. Elle raconte en effet que Dofotera a commencé à travailler la première fois à Besalampy, province de Majunga. Là-bas il a connu la prospérité, s'est marié et eut un enfant avec une femme arabe (Dauphin étant le nom de son cadet). Mais Dofotera avisé que trop de personnes le concurrençaient, décida d'abandonner affaires, femme et enfants. A Marie-Zara il a expliqué qu'il était mort à Besalampy, puis qu'il avait revéçu à Sambava, où il fit sa nouvelle carte d'identité.

On retrouve chez Moasibe l'existence mouvementée, toute faite de tribulations et d'errances, qui précède la vocation des prophètes africains (Dozon, 1995 : 193). Dofotera en faisait rarement le récit, et par bribe, à de rares et proches personnes. D'après D. Auguste, ce haut fonctionnaire de la sous-préfecture de Maroantsetra de 1959 à 1977, que Dofotera avait pris en sympathie, ce dernier aurait quitté son village natal vers l'âge de dix ans, pour accompagner un oncle marin sur de fréquentes traversées vers le Nord. Marie-Zara a elle déclaré, sans en être bien sûre, que Dofotera était Vezo-Mahafaly et Antandroka, c'est-à-dire natif d'Androka, à l'extrême sud-ouest de Madagascar. Cette région côtière « est l'une des moins favorisées de l'île. Des récifs coralliens entravent son accès à la mer et la couverture d'un grand causse dans la zone rend très difficiles les relations avec l'arrière-pays » (Lebigre & Réaud-Thomas 2001 : 5). Les extrémités de la trajectoire de vie de Dofotera se répondraient ainsi étrangement, elles-mêmes extrémités géographiques, et enclaves¹⁷². D'après sa jeune veuve, Dofotera a ressuscité près du village d'Ambalabao, où l'enquête s'est poursuivie.

Ambalabao est une localité située à une dizaine de kilomètres de la ville de Sambava, sur l'autre rive du fleuve. Ce toponyme, "Au-Nouveau-Chemin", s'explique par la présence d'une route traversant l'arrière pays nord de Sambava. Au figuré, il s'applique bien à ce qu'y trouvera Dofotera. Mon informateur en ces lieux fut K, le petit-fils de l'homme qui l'a accueilli. D'après lui, Dofotera arriva à Ambalabao un jour de l'année 1972 ou 1973 (mon interlocuteur n'était alors qu'un nourrisson). L'année 1972 semble plus probable puisque Marie-Zara se souvient d'être arrivée à Ambalabao en 1973 alors que Dofotera y était bien installé. Il y est arrivé à pied, sans nul autre bagage que ses vêtements. Un homme d'un peu plus d'une trentaine d'années, un inconnu, et qui ne connaissait personne. On finit par apprendre qu'il venait du Sud du pays, de l'Androy. Il se présenta directement au grand-père de K, un notable, et lui demanda l'hospitalité. Le vieil homme, qui était aussi réputé très bon devin *mpisikidy* (divination par les graines) accepta de devenir son hôte, et le resta pour quelques années. En tout, Dofotera serait resté six ans à Ambalabao, ce que confirme le témoignage de Marie-Zara. Dofotera s'absentait toute la journée, parfois pour plusieurs jours. À Ambalabao, on ne savait pas ce qu'il faisait. Au bout d'un certain temps il a confié à quelques uns qu'il était guérisseur (*moasy*). Son savoir, il le détient d'ailleurs de sirènes, avec

¹⁷² Traduit dans la symbolique malgache, cette trajectoire bio-géographique se révèle étonnamment cohérente : du Sud-Ouest au Nord-Est, la montée en puissance ; du sec à l'humide, le chemin de la vie pris à rebours, la renaissance. Je ne mentionne cette lecture qu'à titre poétique, doutant fort de la partager, aussi réservant au bas de page cette (im)précision "cryptologique", comme aurait dit Sperber.

lesquelles il est resté sous l'eau pendant plusieurs jours. L'histoire n'est pas si rare, mais à Ambalabao, personne ne le croit.

Les habitants d'Ambalabao finissent par apprendre qu'au village de Bemanevika, à quatre heures de marche plus au nord, au-delà du large fleuve Bemarivo, Dofotera a guéri de nombreuses personnes. La preuve de son efficacité est d'ailleurs faite sur place, car Dofotera devient financièrement autonome, et manifeste même de singuliers signes de richesses. Un an après son arrivée à Ambalabao, il déménage en effet de chez K, et se fait construire une maison dans le village. Désormais, Dofotera ne part plus sur les routes proposer ses services de guérisseur, mais les souffrants viennent à lui. Il en arrive de plus en plus, qui attendent leur tour, et restent le temps du traitement. « Après trois ans, le village où il habitait était comme une *ville*, parce que nombreux étaient les gens qui venaient se faire soigner auprès de lui¹⁷³ ». Puisque les gens reçoivent la guérison, ils donnent en retour. Dofotera s'achète une automobile, puis même une deuxième. Dix-huit femmes habitent avec lui ; des compagnes, non des épouses. Cette habitude ne le quittera plus, dans une région où la polygamie a totalement disparu. Il ne s'agit pas à strictement parler de polygamie, dans la mesure où Dofotera n'épouse pas ses compagnes, donc ne contracte pas d'alliance avec des lignages. Le consentement des parents n'est d'ailleurs jamais demandé. À Madagascar, la polygamie est une institution courante, mais elle a disparu dans le Nord-Est, où elle est devenue intolérable, la monogamie étant devenue la règle. Pourtant, un consensus s'opère face à cette attitude hors norme. Nul ne s'oppose au désir de Dofotera d'être accompagné en permanence d'une vingtaine de femmes qu'il choisit au cours de ses cérémonies, et qu'il renvoie chez elles au bout d'un certain temps, avec une bonne somme d'argent. Si son épouse affirme qu'il n'avait pas de rapports sexuels avec les plus jeunes femmes, la plupart de nos informateurs en revanche ont déclaré le contraire (la nuit Moasibe passe de cases en cases ; un individu de Rantabe a affirmé que sa cousine a perdu sa virginité avec Moasibe). Cette tolérance des hommes et des femmes qui laissent sans consentement officiel leurs filles aux mains de Dofotera atteste du respect, de la crainte et de l'acceptation de ce prix à payer. Quand Dofotera rencontre Marie-Zara elle a 13 ans, c'est à Ofena, son village natal. Deux ans plus tard, ils sont mariés. Ils auront un fils, et des cultures de vanille. Ce double rapport aux femmes reflète une double existence : itinérant, Moasibe le seigneur anti-sorciers s'entoure d'une multitude changeante de femmes ; sédentaire, Dofotera le cultivateur épouse Marie-

¹⁷³ *Tanatin'ny telo taona dia efa karaha ville ny tany apetrahan'ny satria maro ny olona mandeha mitsabo aminy.*

Zara. Une double existence et non duelle, car Dofotera est en contact fréquent avec son épouse, à qui il envoie l'argent gagné lors de ses tournées par mandat postal.

D'après la chronologie du descendant de Kamisy, nous sommes en 1975 ou 1976 quand les premiers succès d'Ambalabao échoient à Dofotera. À cette époque, il ne semble se distinguer des autres *moasy* que par un charisme exceptionnel et une renommée grandissante. Pour assurer un diagnostic, il pratique la traditionnelle géomancie par les graines (*sikidy*). K n'exclut pas que son grand-père ait pu transmettre ce savoir-faire à Dofotera. Il explique que « Dofotera donnait des charmes, il y en avait qu'on faisait bouillir, qu'on buvait et avec lesquels on se lavait¹⁷⁴ ». Cette proposition : cuire, boire et se laver avec, est caractéristique des prescriptions des guérisseurs. Mais Dofotera fait alors évoluer son art.

Sans renoncer à sa fonction de guérisseur traditionnel, Dofotera élargit son champ d'action. Le but est toujours d'éliminer la souffrance, non plus à l'échelle individuelle, au cas par cas, à partir de symptômes particuliers, mais à l'échelle des villages. Pour ce faire, il doit reprendre la route. A tous les souffrants qui autour de sa maison attendent d'être soignés, il explique que leur trouble vient de ce qu'ils ont été ensorcelés par quelqu'un de leur village, et qu'il passera donc dans chacun de ces villages pour s'attaquer à ce qui provoque tous les maux : la sorcellerie. Cette évolution de l'art de guérir opère un glissement à deux niveaux. D'une part, nous l'avons vu, Dofotera ne soigne plus une succession d'individus mais une série de communautés villageoises. On peut dire sans métaphore qu'il ne soigne plus le corps individuel, mais le corps social. Le *fokonolona* d'Ampatsono parle bien de « guérir les gens, le corps, l'esprit et aussi l'économie »¹⁷⁵ (doc. 5a). Ce changement d'échelle s'accompagne d'un changement technique. Dofotera ne donne plus ni de diagnostic, ni de prescription. Le diagnostic général en effet est toujours le même : si les gens souffrent dans leur corps et/ou dans leur âme, c'est surtout à cause de la sorcellerie, c'est parce qu'ils font exister des conflits à travers la sorcellerie, au lieu de vivre selon le *fihavanana*, *ethhos* de solidarité basé sur la parenté, les normes et les valeurs ancestrales. En conséquence, les prescriptions reviennent à encourager l'entente collective, le respect du *fihavanana* et du *fomban-drazana*. Les prescriptions sont ainsi à la fois négatives : il ne faut plus ensorceler et avoir des conduites immorales (*ratsy fomba*) et positives : il faut vivre ensemble comme une grande famille, *etc..*

¹⁷⁴ *Manome aody i Moasibe, misy tanehina, sotroina na hisehana.*

¹⁷⁵ *Izahay fokon'olona Ampantsona, dia mangataka ny mba hatongavanao amin'ny tanana Ampantsona mba hanao ny fanariam-pako, sy hanao izay fomba rehetra mba hasai (?) izahay ara-pahafasalamana, vatana sy fanahy ary koa ara-toe-karena.*

Le terme de *mamosavy*, dépasse le champs de la sorcellerie « et pourrait être rendu à peu près par “malfaisance” ; il s'oppose au pôle positif de la morale malgache qui est le *fihavanana*, “valeurs de la famille” » (Gueunier, 1975 : 79). Cette notion de *fihavanana*, sur laquelle on reviendra, est centrale dans et pour la conception du social malgache. Elle s'impose comme l'horizon et la limite du social en tant qu'association (Latour 2007), cependant qu'elle réapparaît de manière chronique comme le social (n°2 de Latour).

Ainsi plutôt que de *soigner des symptômes individuels*, Dofotera *élimine les causes sociales* des maux généraux. Les causes de la maladie semblent d'ailleurs être sociales le plus souvent. Les articles des professeurs Raberaoka (1938) et Ratsifandrihamanana (1990) se recourent sur la question à soixante ans d'intervalles. Les diagnostics étiologiques pointés sont essentiellement de trois ordres : ensorcellement par un sorcier, contamination par un esprit mauvais, transgression d'un tabou. En cas d'ensorcellement ou de contamination directe par un esprit, le malade est persécuté, soit par un humain, soit par un esprit, et dans le troisième cas il est fautif et subit la punition d'un esprit, ancestral ou non. À travers ces trois étiologies locales, la cause de la maladie peut être imputée à trois types d'agents : soit au malade lui-même, soit à son entourage, soit comme extérieure à la société lorsqu'il s'agit d'un non-humain.¹⁷⁶ Que la sorcellerie soit retenue comme cause déterminante des troubles sociaux est significatif. Cela revient à dire que si la société est malade, la cause en est interne, la responsabilité en revient aux humains qui la composent. L'origine du mal n'est pas le mécontentement des ancêtres, ou bien la politique gouvernementale, ou encore l'action des anciens colonisateurs. Cette explication nuance celle qui revient à accuser le sorcier *mpamosavy* des maux dont souffre le groupe. Cette logique du bouc émissaire, qui concentre l'origine de la totalité des maux sur une seule personne, laisse place à une responsabilité plus ou moins partagée des troubles. La cause du mal désormais c'est moins le sorcier, que la sorcellerie. L'action curative de Moasibe ne vise pas seulement les objets de la sorcellerie, elle concerne également les esprits mauvais (*tromba ratsy*, *tsiny*, etc.), les conduites immorales (*ratsy fomba*), et les tabous (*fady*). De sorte que nous retrouvons les trois causes invoquées en cas de maladie individuelle, mais à l'échelle de la société. Ces causes sont reliées entre elles en une « même chaîne causale ou comme autant de coups portés à l'intégrité du même corps » (Zempléni 1985 : 17), ici le corps social du *fokonolono*. Cette chaîne causale unique est nommable, c'est la sorcellerie au sens large, la malfaisance (*mosavy*). Si comme l'a fait remarquer Zempléni (*ibid.*) « la pluralité et la permutabilité des

¹⁷⁶ On retrouve cette triple causalité, par exemple en Algérie, à travers les esprits maléfiques (*jnoun*), le "mauvais œil", et la "volonté de dieu" (*mektoub*). Ces étiologies sont combinables.

effets possibles d'une même cause invisible est – dans certaines limites – un trait attestable des conceptions causales africaines », cette cause invisible, cette « violence cachée » est repérable comme l'envers de l'ethos ancestral (*fihavanana*).

Dans un premier temps, le travail (*asa*) de Dofotera ne correspond pas à la cérémonie du Soalala telle qu'elle a été décrite plus haut. Les actions du grand *moasy* se limitent alors à l'enlèvement des mauvais charmes, et à l'exorcisme des mauvais esprits. Il semble bien que ces deux actions sont dès le début menées de concert, même si la deuxième apparaît secondaire. Dans les entretiens il est toujours fait mention en premier lieu de l'enlèvement des charmes, et ensuite des exorcismes, parfois stipulés qu'à la demande de l'enquêteur. Les personnes interrogées dans la région de Sambava rapportent avec le même étonnement que celles de Maroantsetra l'aptitude extraordinaire de Dofotera à débusquer les charmes, qui pouvaient sautiller jusqu'à lui si un individu tentait de se soustraire au "jugement" (*fitsarana*). Les charmes étaient dès le départ collectés par maison, neutralisés, et emportés en dehors du village. Dofotera les stockait chez lui, à Ambalabao. En ce qui concerne les *tromba*, Dofotera sifflait pour les faire sortir, puis ordonnait aux mauvais de faire asseoir la personne qu'ils possédaient, tandis que les corps restant debout marquaient la présence d'un esprit bienfaisant. Il n'était encore nullement question du traitement des terres par élimination des interdits. Dofotera ne pratiquait pas non plus pour l'heure le redressement des conduites immorales. Le festin ordalique tel qu'il était pratiqué dans la plaine de Maroantsetra n'existait pas encore. Mais deux informateurs précisent que si des villageois en avait les moyens, ils pouvaient se cotiser pour acheter un boeuf, et le sacrifiaient en l'honneur de Moasibe. Cette unité rituelle est donc en germe, prête à s'agréger au noyau du Soalala que constitue l'enlèvement des mauvais charmes, comme rétribution de ce service. Mais Dofotera ne demande que quelques pièces à placer aux côtés des charmes, devant la maison. Les serments individuels, l'action finale du Soalala tel qu'il se produisait dans tous les villages de la plaine de Maroantsetra, aucune personne interrogée à Sambava n'en avait connaissance.

6

Le jugement, l'incarcération... la reconversion ? (Antalaha)

Selon plusieurs témoignages recueillis à Sambava, la limite nord des actions de Moasibe est marquée par le *fokontany* de Tanambao-Daoud, à 55 km au nord de Sambava. Elles se poursuivirent ensuite vers le Sud, dans le *fivondronana* d'Antalaha. De nombreux villages furent visités par Moasibe avant qu'il ne pénètre la ville d'Antalaha, qui lui réserva un accueil funeste : il fut arrêté, jugé et emprisonné. Nous avons recueilli trois témoignages sur cette affaire, qui ne concordent pas mais s'éclairent l'un l'autre : celui d'un opposant à Moasibe, celui du maire de l'époque, et celui de l'ancienne présidente de l'église luthérienne. Ces témoignages seront confrontés avec les minutes du greffe (doc. 1).

Dès l'entretien avec Marie-Zara nous avons entendu parler d'A comme d'un opposant à Moasibe. À Antalaha, il a bien voulu s'entretenir avec nous, le temps que sa complaisance se change en agacement à évoquer un homme qu'il haïssait encore après sa mort. Comme tous les habitants d'Antalaha, A entendu parler des œuvres d'un certain Moasibe dans la plaine. Il les condamna immédiatement, arguant que l'homme était un imposteur, et que lui ne croyait pas à ses pouvoirs, mais en Dieu (il est luthérien). Ces propos furent rapportés par des membres de sa famille à Dofotera lorsqu'ils allèrent voir ce dernier en brousse. La réaction première de Moasibe fut alors de soupçonner son détracteur de sorcellerie. Il vit d'ailleurs dans un miroir qu'A détenait des charmes néfastes, et en informa sur le champ ses parents qui rapportèrent ces propos au sorcier présumé. A redoubla alors de colère et déposa une plainte auprès de la gendarmerie pour diffamation publique. Mais, toujours selon lui, les forces de l'ordre redoutaient les pouvoirs du grand *moasy*. Lorsque celui-ci finit par venir en ville pour faire son travail, ils ne seraient intervenus qu'à partir du moment où A frappa Dofotera au visage. Suivit l'arrestation, puis l'incarcération bien méritée de celui qui « prenait toutes sortes de femmes », et « n'était même pas un homme, mais une bête ».

H fut maire d'Antalaha jusqu'en 1983. Voici son témoignage¹⁷⁷. Moasibe venait du Nord, et il avait prévenu en brousse (à Ambodibonara sur la route d'Andapa) qu'il viendrait en ville pour y faire sa cérémonie. Mais le maire s'oppose à “la quête”, à ce que Moasibe demande de l'argent. « Je l'accorde à la Croix-Rouge, mais pas à cet individu. Je ne veux pas

¹⁷⁷ À partir de prise de notes car H. n'a pas souhaité être enregistré, entretien en français.

qu'il fasse la cérémonie avec le zébu tué, et tout le tumulte. » D'après le maire, l'action de Moasibe relève de "l'abus social". Toujours d'après lui, A se rallia à sa position car « c'est quelqu'un qui cherche la renommée ». Moasibe a contourné la ville par le Sud, il est arrivé par Amboditsara, et c'est là que les gendarmes l'ont pris. « Il voulait venir en ville entouré par la foule pour ne pas que je puisse l'empêcher ». Mais les gendarmes l'ont arrêté. Il a été mis en prison où il est resté quelques mois, sans qu'il y ait eu de plainte.

D'après M, alors présidente de l'église luthérienne, on emprisonna Dofotera car il ne respecta pas le deuil national d'un ministre qui mourut dans un accident d'avion. M fait probablement allusion à l'accident d'hélicoptère du mois d'août 1976 dans lequel messieurs Rajaonah, ministre du Développement Rural et Agraire, et Rakotomalala, premier ministre (lui-même luthérien) trouvèrent la mort (Allen & Covell 2005). Ce jour là, Moasibe venait à Antalaha pour faire sa grande fête. Aucun rapport avec une éventuelle plainte d'A, dont M souligne, à l'instar de Dofotera, son goût prononcé pour les femmes.

On voit que ces trois témoignages avancent chacun un motif d'incarcération différent : diffamation publique, absence d'autorisation officielle, irrespect d'un deuil national. Cependant le chef d'inculpation officiel diffère encore. Le tribunal de Première Instance d'Antalaha a conservé les minutes du procès de Dofotera¹⁷⁸. Selon ce document, il était en effet prévenu d' « escroquerie, viol, filouterie de transport et violation de domicile ». Extrait :

DOFOTERA dit Moasibe est renvoyé devant le Tribunal correctionnel de céans, pour répondre d'avoir (...) dans divers lieux des fivondronampokontany d'Antalaha et de Sambava, courant des années 1975, 1976 en tout cas depuis moins de trois ans, escroqué les habitants en se faisant remettre de l'argent ou en faisant abattre des bœufs et acheter des boissons au cours des festins et libations patronnés par lui-même et ce en usant des manœuvres la crédulité publique (détection des mpamosavy, cause de tous les maux de la collectivité et en promettant par la suite un bonheur imaginaire) ;

Dans les mêmes circonstances de temps et de lieu, en tout cas depuis moins de trois ans, sachant qu'il est dans l'impossibilité absolue de payer, pris en location la voiture de Mme R[...];

Dans les mêmes circonstances de temps et de lieu, en tout cas depuis moins de trois ans, de s'être introduit dans le domicile des particuliers pour y perquisitionner en vue de retrouver des "ody" à l'aide de menaces, de les désigner publiquement comme "mpamosavy" en

¹⁷⁸ Textes en français. Avant de retrouver les minutes du procès de Dofotera dit Moasibe, nous avons mis la main sur celui de « Sora dit Moasibe » (né dans la province de Fort Dauphin). Cet homme était accusé d'escroquerie, vol de bijoux en or, abus de la crédulité populaire et diffamation publique. Sora aurait faussement accusé une femme d'être une « voleuse des bijoux des morts », afin de pouvoir s'emparer de ses biens. Il a été condamné ainsi que son complice pour tous les délits. Ces faits datent d'avril 1978 dans la région d'Antalaha. Autant que l'on puisse en présager à travers ce document, Sora aurait tenté de se réapproprier, sous le même qualificatif que Dofotera la fonction sociale de ce dernier, ou du moins en abuser. Opération périlleuse quand le modèle lui-même, moins suspecté d'escroquerie, fait déjà l'objet de poursuites judiciaires.

cas de résistance faisant craindre ainsi l'explosion de la colère publique

Sentence :

Relaxe DOFOTERA dit Moasibe au bénéfice du doute des chefs de violation de domicile et filouterie de transport ;

le déclare coupable d'escroquerie et attentat à la pudeur consommé sans violence (...)

Le condamne à TRENTE (30) MOIS D'EMPRISONNEMENT FERME (toutes causes confondues)

Ce jugement du 10 mars 1980 intervient alors que Dofotera est déjà en liberté provisoire. Sa mise en détention date du 5 août 1976 et sa libération du 13 octobre 1977. Derrière ces données officielles, ces archives, se cache une réalité révélée par les entretiens. Par son récit, le maire nous a appris qu'en prison, Dofotera s'était converti à l'église luthérienne, en cela nettement influencé par le magistrat qui en était fidèle. Si on demande à M, alors la présidente de cette église, de nous éclaircir ce point, elle raconte qu'alors que Moasibe était en prison, des malades continuaient à venir le consulter, grâce au geôlier, qui n'était autre que le gendre de M. Une nuit, Dofotera se mit à hurler sans interruption, tout en se cognant la tête contre les murs et s'en arrachant les cheveux. Le geôlier, interprétant ces symptômes comme la présence d'un *devoly* ("démon") alla chercher sa belle-mère, habituée à les chasser. Quand M prit la main de Moasibe, il se calma net. Quand elle lui demanda s'il voulait aller à l'église, il répondit oui. Elle obtint ensuite du magistrat, luthérien fervent, que Dofotera puisse aller librement dans leur église. Le dimanche suivant, celle-ci fut pleine à l'occasion du culte auquel Dofotera assista. Une association de femmes lui avait cousu une robe (probablement la robe blanche des *mpiandry* ou bergers exorcistes). Quelque temps après, on le baptisa. Il priait, il était devenu chrétien. M lui prêta sa bible. Pourtant, vingt jours après, à l'appel d'un village de la région de Maroantsetra, il reprit ses activités. Certes, au premier village visité (Mahalevona) il se rendit à l'église. Il conserva la bible de M dans son sac, et il lui arrivait de confier qu'il était chrétien.

D'après cette version des faits, ce serait donc grâce à un magistrat luthérien, et à la conversion à sa religion, que Dofotera obtint la liberté provisoire. Une autre institution a tenté de réorienter Dofotera, de le normaliser : l'hôpital. Le docteur R a donné une consultation à Dofotera chez qui il a perçu des symptômes. Mais Moasibe lui a rétorqué aussitôt que lui aussi décelait en lui une maladie. Les deux praticiens se sont vus souvent ; on dit même que Dofotera travailla quelque temps à l'hôpital alors qu'il était en liberté provisoire. À partir de cet épisode, Dofotera sera très fréquemment appelé Radoko : « l'honorable médecin ». Ce surnom prestigieux montre assez l'échec d'une tentative

d'intégration et de normalisation par la formation à la médecine officielle. Cette tentative au contraire servit les activités païennes du Soalala. Chacun sait que Moasibe sait faire les piqûres, ce qui pouvait être assez rare dans ces années et dans cette région pour un praticien tourné vers la tradition, car thérapeutique *vazaha* (européenne) et *gasy* (malgache) sont toujours nettement distinguées, et très rarement combinées. En faisant valoir un savoir-faire *vazaha*, Moasibe "Radoko" tend une nouvelle corde à son arc. Le tribunal, l'église, l'hôpital, ces trois institutions ont tenté chacune à leur manière : incarcération, conversion, formation, d'intégrer Dofotera dans une société qui se veut "moderne". En ville, lieu du pouvoir, du croire et du savoir d'État, la trajectoire de Dofotera a bien failli être brisée, réorientée selon la normalité dominante. Le contraste entre le jugement correctionnel et la version populaire des faits plaide pour une manipulation élitiste de l'appareil judiciaire, ou du moins, met en évidence un clivage entre un certain refus de l'élite dominante urbaine, et la demande populaire. Le chef d'inculpation principale est l'escroquerie moyennant l'usage de la « crédulité publique » par la promesse d'un « bonheur imaginaire », « abus frauduleux de l'état d'ignorance ou de faiblesse » stipulerait le code pénal français actuel (art. 223-15-2 et s.). À sa sortie de prison, Dofotera continua ses œuvres, peut-être moins d'ailleurs par conviction profonde, que pour répondre à la demande générale, et parce qu'il avait là trouvé sa voie. Ainsi a-t-il confié à son épouse que l'exercice de la biomédecine, auquel la bonne société d'Antalaha s'essaya de le "convertir" : « C'était difficile pour moi, qui n'ait pas le *diplôme* (...) il valait mieux que je continue l'autre travail ». Et Marie-Zara ajoute :

« *Sarotro aminahy, hoy izy, zaho tsy nanaña diplôme (...) sitrany manohy ilay asa fô. Tian-jareo taminazy, izikoa fa nañano dokotera izy, izy midôko Antalaha akao fô, tsy mandeha heky izy fa, akeo foaña izy zeñy miasa zeñy asa nazy jiaby. Ary izy ndraiky tsy apetraka ny fôkonôlo, tsy afaka tsy hangala izy handeha hi-tournée [...], tsy apetrak'ôlo. Ne izy akao, antsôvin'olo foaña izy, antsôvin'oloñy foaña izy. Ke nañano zeñy ny tsy nivitàny nidôko takao »*

« Ce qu'ils voulaient de lui, s'il faisait le docteur, c'était qu'il habite à Antalaha continuellement, sans aller ailleurs, qu'il reste là tout le temps pour faire le travail. Et lui de l'autre côté, les villages ne le laissaient pas, ils n'arrêtaient pas de venir le chercher pour aller en *tournée* [...], les gens ne le laissaient pas. Et lui alors, les gens l'appelaient toujours, les gens l'appelaient toujours. Voilà pourquoi il ne pouvait pas rester tout le temps là. »

III
Rojobe
« Grande-Chaine »
des esprits



Photo.21. Détail de l'autel de la mère de Lala

Introduction

Ce troisième cas de créativité rituelle nous ramène dans la ville de Tuléar. Il a été ethnographié entre août 2006 et juin 2007, de manière régulière mais non quotidienne¹⁷⁹. L'unité d'analyse cette fois n'est pas un rituel particulier (inédit et itinérant) mais un ensemble d'activités rituelles menées par une personne. Le *Rojobe* est un culte de possession urbain impliquant un noyau d'une dizaine de participants réunis autour de Lala, qui en est à l'origine. L'enquête de terrain s'est structurée autour d'une quinzaine d'entretiens avec Lala¹⁸⁰, et avec quatre initiées, de l'observation d'une dizaine de séances de possession et autres rituels, enfin de la collecte des nombreux écrits de Lala. Les entretiens ont été enregistrés, la plupart des rituels filmés, et les écrits photocopiés, chaque fois avec la permission et parfois à la demande de Lala, qui demandait une copie des images.

La possession est un thème important de l'ethnologie malgache¹⁸¹. L'historicisation classique pose le culte dynastique sakalava *tromba* comme le foyer d'une diffusion massive dans toute l'île dans le sillage de l'indépendance. *Tromba* est un terme d'origine bantoue¹⁸², et les rituels de possession ont sans doute eux-mêmes l'Afrique de l'Est pour origine. Les royautés du Menabe et du Boina se sont perpétuées dès le 16^e siècle, par une politique rituelle fondée sur un culte des reliques, dont le bain représente le principal service rituel, et auquel participent des personnes possédées par les défunts royaux. Le phénomène de possession par les morts pourrait être issu de ces solennités royales. Il présenterait ainsi une évolution de la possession par les génies pratiquée antérieurement, et qui se rencontre dans diverses régions de l'île (Manangehy sur la côte nord-est betsimisaraka, Lahady 1979 ; Helo en pays Bara, Faublée 1954 ; Vorombe vezo, Koechlin 1975 ; Kokolampo dans l'Androy, *etc.*).

La diffusion du *tromba* à l'écart des cultes dynastiques sakalava centrés sur les reliques des défunts implique divers changements. La « popularisation du *tromba* » qu'observe Sharp (1993 : 118-20) dans la ville d'Ambanja se définit par une extension géographique, ethnique, quantitative et qualitative du culte. Cette auteure note qu'en passant

¹⁷⁹ J'occupais alors un poste de professeur au collège. Près de trente heures d'entretiens enregistrés sur Hi MD ont été perdus suite à un problème technique inhérent au logiciel Sony (réinitialisation de disque, cette firme est dans l'incapacité de restaurer les données).

¹⁸⁰ Réalisés le jeudi, seul jour interdit de travail pour Lala

¹⁸¹ Althabe 1969 ; Blanchy & Andriamampiana 2001 ; Cabane 1972 ; Chaudat 1993 ; Dubourdieu 1986 ; Emoff 2002 ; Estrade 1977 ; Fiéloux 1999 ; Fiéloux & Lombard 1995 ; Lambek 2002 ; Ottino 1965 ; Russillon 1912 ; Sharp 1993, pour ne citer que des études centrées sur le phénomène.

¹⁸² Beaujard (1998) propose la racine proto-bantoue *dùmb*, prier, remercier.

des tombes royales à la ville, le *tromba* concerne davantage les non aristocrates, 60% de la population féminine dont la moitié de migrantes non sakalava, et possédée par des esprits royaux ou non, ainsi que familiaux, et même chrétiens. Elle conclut son étude de cette forme rituelle en soulignant qu'elle fournit aux migrantes le statut d'autochtones et l'accès à un réseau de relations extensifs, en même temps qu'un moyen d'expression de la souffrance sociale et personnelle. Fiéloux et Lombard (1995) repèrent dans la ville de Tuléar des communautés de possédés auxquelles ils attribuent des fonctions semblables de réponse aux ruptures d'équilibres économiques et sociaux, et remarquent qu'elles agissent comme des lignages de substitution, en conservant les anciennes logiques de territorialisation des anciens royaumes, tout en se démarquant des anciennes hiérarchies. Des emprunts formels tel le processus de segmentation, la spatialisation sacrée, n'empêchent pas la constitution de réseaux de sociabilité qui dépassent les liens ethniques en reposant sur des affinités entre esprits. Les individus possédés se trouvent en personne remplis par une diversité d'esprits qui leur permettent, en changeant de rôles, « d'intervenir de manière différenciée pour l'interprétation et la résolution de problèmes d'ordre divers » (*ibid.* 331). La possession supprime le relais des anciens et permet à quiconque d'établir une relation directe avec un ancêtre, dans la mesure où ce lien privilégié est accepté par l'entourage. En court-circuitant les relais de la médiation ancestrale basée sur la parenté, elle permet une réorganisation des rapports sociaux, et offre « la possibilité à chacun de se définir suivant un statut qui n'a rien à voir avec sa position de membre généalogiquement situé » (Cabanes 1972 : 66). De l'individualisation du culte ancestral (*ibid.*) à la constitution de « mini-région » (Fiéloux & Lombard 1995) la signification de l'étendue et des modalités de ces identités s'apprécient en tenant compte de leur contexte socio-historique.

Dès 1965 Ottino souligne que la possession est « complexe » et « devrait encore être étudiée à partir de bien d'autres points de vue » (Ottino 1965 : 85). Par une série d'articles théoriques sur la possession qu'il a commencé à publier il y maintenant une vingtaine d'années, Olivier de Sardan met en garde contre les différentes manières de surinterpréter le phénomène, notamment sur le plan de l'exotisme (1988), du politique (1993) et du thérapeutique (1994). Le phénomène de la possession est particulièrement équivoque dans sa fonctionnalité, ouvert au changement, et souvent en communication avec d'autres institutions. En conséquence, plus que tout autre objet son étude ne peut se passer de la prise en compte de son contexte historico-socio-culturel, et astreint d'autre part l'analyste à en éliminer certains aspects. En appliquant ce principe de négligibilité dont parlait Bachelard, on insistera donc davantage sur telle ou telle propriété du cas empirique étudié. L'étude suivante

se concentre sur les activités d'une possédée et de sa « communauté ». Du point de vue sociologique, cette étude de cas conforte, on s'en apercevra au fur et à mesure, les conclusions des travaux sur la possession populaire urbaine qui viennent d'être brièvement rappelées. Le point de vue retenu ici vise à restreindre l'analyse à un culte en particulier, culte qui présenta rapidement quelques traits novateurs, afin de l'inclure dans cette étude comparée de la créativité rituelle populaire à travers une triple étude de cas.

Dans la partie sud de son estuaire le fleuve Fiherenana a composé deux kilomètres de dunes de sable fin balayées par les vents : les Français l'ont nommé la plage de la Batterie, et on l'appelle localement plus volontiers Ampasilava, « Au-Long-Sable ». Le site est d'ailleurs parcouru principalement par deux catégories de personnes : des promeneurs issus de la bourgeoisie urbaine, qui viennent en véhicule tout terrain se livrer au loisir du sport ou de la contemplation, et des pêcheurs. Pour les habitants de Tuléar, cette plage située au nord-ouest de la ville n'est pas un endroit où il fait bon se promener. On dit qu'on y enterre les nourrissons¹⁸³, et que bien des rites s'y déroulent. On redoute la contagion de quelques présences non désirées. Ces confins du monde, faits d'une eau rendue agitée et opaque par la crue du Fiherenana et de sable fin au relief changé constamment par le vent, sont décidément bien trop morbides pour que l'on s'y sente à l'aise. Cette différence de perception du paysage est à l'origine de ma rencontre avec Lala.

Tandis que pour tenter d'asseoir quelques pensées je me trouvais sur une petite dune piquée de lianes rampantes toute proche d'un bras du fleuve, des silhouettes apparurent du côté terrestre. On commençait à distinguer des femmes portant du matériel sur leur tête, comme si elles venaient chercher le poisson pêché par leur mari, mais il n'y avait pas de pirogue sur le littoral. A la vue du tambour il devint évident qu'on venait pour un rituel de possession. La dizaine de personnes, emmenées par une femme élégamment vêtue d'un *salovo* coloré, Lala, passa devant la dune en paraissant hésiter sur le chemin à suivre, et longea le bras du fleuve en direction de la mer. Mon épouse alla trouver la meneuse pour lui demander si nous pouvions assister au rituel qui allait se dérouler. Elle lui répondit affirmativement et avec beaucoup de sympathie. J'étais descendu de la dune pour rejoindre le groupe, quand je le vis faire demi-tour. En effet, la séance de possession devait justement avoir lieu au pied de cette dune-ci. A l'issue de ce rituel, qui sera décrit plus loin, je ramenaï Lala en moto jusqu'à chez elle. Le jour déclinait tandis que je suivais l'index plié de Lala (un

¹⁸³ Les nourrissons, appelés *zazarano*, « enfant-de-l'eau », ne sont pas enterrés au tombeau, mais à la plage qui les ramène à l'élément liquide.

doigt tendu est assimilé à un sort jeté) qui indiquait le chemin au gré des dunes. Elle me fit signe d'arrêter alors que nous arrivions dans la première cour du nord-ouest de la ville de Tuléar, dans le quartier nommé Andranogadra, « A-l'Eau-Emprisonnée ». La nuit était tombée, le phare de la moto éclaira une porte métallique sur laquelle était peint en lettres blanches : ROJOBE TEMIRAIKE KALANORO.

L'espèce imaginaire du Kalanoro est une des plus fameuses de Madagascar. Elle se caractérise par un corps structurellement semblable au corps humain, mais s'en différencie par une très petite taille, une longue chevelure, des griffes et des pieds inversés. Ses moeurs aussi l'opposent à l'humanité : elle mange cru, et habite des lieux très reculés, d'autant plus difficile à trouver que les traces laissées par ses pieds déroutent les pisteurs. On dit la (ou le) Kalanoro facétieuse, voire égrillarde, et en tout cas excellente connaisseuse des plantes. A. Grandidier (1917 : 312) la situe davantage au centre et à l'est du pays (Betsimisaraka, Sihanaka, Merina, Betsileo). La description donnée fait grandement écho à celle que j'ai pu recueillir sur le aye-aye dans le Sud-Est : petits, velus, forestiers, nocturne, se nourrissent de lait qu'ils viennent parfois chercher jusque dans les maisons, voix grêle, connaissent les vertus des plantes, parfois amicaux avec les humains... Le Kalanoro est sans doute une figure aussi commune à l'imaginaire malgache que la sirène, avec laquelle il possède également des traits communs : petite taille et long cheveux. La traduction littérale du mot, qui donne « Jeune-Femme-de-la-Lumière¹⁸⁴, s'écarte considérablement de sa représentation tout en y ramenant. L'ondine est en effet toujours une jeune-femme (*zazavavy*), et la célèbre divinité Ranoro, dont le nom signifie « honorable-lumière » est présentée elle-même comme une ondine. La gardienne du sanctuaire de Ranoro, à Tananarive, précise d'ailleurs que la confusion s'opère très souvent chez les visiteurs (Rakotomalala *et al* 2001 : 445). En Imerina les Kalanoro sont d'ailleurs exclusivement de sexe féminin (*ibid.* : 61). Le ou la Kalanoro peut résider dans les bois, mais est aussi souvent associée à l'eau (Blanchy *et al.* 2006 : 178 pour Tananarive), comme dans le film éponyme sorti en 2007¹⁸⁵. Ce long métrage met en scène un être dont tout le corps est entièrement recouvert par sa chevelure à l'exception des bras et des pieds. Résidant dans une source située non loin de Tuléar, il apparaît au principal protagoniste, ou lui parle intérieurement, et lui octroie d'extraordinaires facultés de guérisons.

A l'opposé du pays, dans la baie d'Antongil, on m'a parlé de guérisseurs qui tirent leur savoir d'une relation avec un Kalanoro. Lors de la consultation, le guérisseur demande à

¹⁸⁴ *Kala* a pour origine le sanskrit *kāla*, noir, *noro* vient de l'arabe *nūr*, lumière.

¹⁸⁵ *Kalanoro*, d'Akomba Mazoto, Mah Prod, 80'.

son client de se retourner, en expliquant que voir un Kalanoro le rendrait aveugle. On entend alors un impact sur le toit, suivis des bruits que fait le Kalanoro en arrivant, et de sa voix nasillarde. La victime d'une infortune pourra alors s'entretenir avec l'étrange créature, qui lui prodiguera conseils, remèdes et bénédictions. Il pourra même lui faire sentir ses doigts griffus dans le dos avant de repartir (cette mise en scène était critiquée par Dofotera, qui jugeait les guérisseurs par Kalanoro comme des charlatans). Engel (2008 : 123-4) rapporte un dispositif semblable pour la région voisine d'Andapa, auquel s'ajoute l'usage d'un drap occultant le coin nord-est de la maison, où est censé apparaître le Kalanoro à l'appel du médium ayant lié une relation scellée par le respect d'un interdit. Sharp (1993 : 137-9) rapporte elle aussi la description d'une forme de communication voisine pour la région d'Ambanja¹⁸⁶. Cette auteure d'un excellent ouvrage sur la possession qualifie le Kalanoro de « *the most mysterious, frightening, and bizarre of the Malagasy spirits* ». A Ambanja, le Kalanoro entrerait donc dans le domaine de la possession, mais de manière tout à fait minoritaire, de la part d'individus isolés en dehors du tissu urbain exerçant en privé, pouvant être des hommes, alors que la possession est une activité très largement féminine et publique. L'anthropologue note également comme autres traits distinctifs par rapport à la possession en général, qu'un Kalanoro ne peut jamais se lier qu'avec une seule personne, et que cette exclusivité et cette rareté explique le coût élevé des prestations, et le fait qu'on ne s'adresse au Kalanoro qu'en dernier recours. En un an de terrain, Sharp n'a pas pu observer cette forme de médiation, qu'elle qualifie de possession en l'assimilant à la possession par les *tsiñy*.

Cependant toutes les données disponibles (pour moi) concordent à penser que la forme de communication avec les Kalanoro ne relève pas de la possession *stricto sensu*, et que le dispositif de médiation s'en distingue d'ailleurs nettement par plusieurs caractéristiques. L'usage d'un drap (relevé également par Estrade 1979 : 89) cachant le nain velu aux yeux du consultant l'oppose à celui de la possession, dont la manifestation repose surtout sur des signes visuels émis par le corps du possédé. Pourquoi masquer la manifestation d'un esprit avec un drap ? C'est que le Kalanoro n'intervient pas en tant qu'esprit – esprit d'un mort ou même « esprit de la vie » (Faublée 1945) – mais en chair et en os. Le guérisseur, qui a su développer une relation durable avec cette étrange créature vivante, est un intermédiaire, et non un médium¹⁸⁷. Il y aurait ainsi une explication matérielle à ce que les « montreurs » de Kalanoro ne se trouvent qu'à l'extérieur des agglomérations

¹⁸⁶ Et Beaujard avec le Kokolampo en pays Tañala (communication personnelle).

¹⁸⁷ « Les Merina croient que l'on peut capturer [les *kalanoro*] et leur demander la richesse » (Rakotomalala *et alii*. 2001 : 63)

humaines, dans la « nature » (ainsi définie par opposition), où réside ces gnomes. Aucun auteur faisant mention du Kalanoro ne semble avoir pu observer une séance de communication¹⁸⁸. Les ethnologues le classent volontiers dans la catégorie consacrée des « esprits de la nature », opposée aux esprits ancestraux. Rien, sur le plan de la théorie indigène, ne semble cependant d'ailleurs s'opposer à ce qu'un Kalanoro ne puisse posséder un humain. Et son habitat, son alimentation, et plusieurs traits physiques l'opposent à l'humanité, le rattachant donc au concept occidental de nature. Contrairement aux sirènes, les Kalanoro ne jouent pas le rôle d'ancêtre fondateur, à une exception près connue, celle des Kabijo du Bemaraha. La tradition orale des Kabijo, qui vivent dispersés tout le long des *tsingy*, ces célèbres et uniques forêts karstiques, rapporte comment leurs ancêtres sont sortis des grottes des *tsingy* et ont changé de mode de vie. D'après les anciens de la région, les premiers ancêtres des Kabijo ont vécu - et continuent de vivre- dans la forêt des *tsingy*, faisant des grottes leur gîtes, se nourrissant de racines, de fruits, de petits crabes crus et de miel, faisant de la connaissance des vertus des plantes un art et une science acquise par tous. Ces ancêtres sacrés des Kabijo sont les Kalanoro (Birkeli 1936 ; Fauroux 1998-2000).

Rojobe Temiraike Kalanoro signifie « Grande-Chaine des Uns de Kalanoro ». Lala était-elle possédée par un Kalanoro, que pouvait bien être cette grande chaîne, qu'y avait-il derrière cette porte, que s'était-il passé à la plage ?... Je décidais d'étudier les activités de Madame Lala.

¹⁸⁸ D. Burguet a récemment ethnographié le cas d'un jeune guérisseur de Tananarive, qui tire son savoir d'une relation prolongée avec une kalanoro (Burguet, communication personnelle).

1

Madame Lala, vie et vision

« ... nous sentons le frisson de l'homme
entré par le biais de rapports fictifs
dans la plus nécessaire et la plus exacte de ses fonctions »
J. Bousquet,
cité par A. Robbe-Grillet, « Joë Bousquet le rêveur »

A. Trajectoire de vie

Le texte biographique suivant est construit à partir de plusieurs récits de vie et entretiens réalisés avec Lala, ainsi qu'un long entretien avec sa mère, Milamana. Ces éléments biographiques permettront de préciser le contexte socio-culturel de Lala et d'introduire les données nécessaires à l'abord de ses activités rituelles. Ce récit de vie est évidemment orienté de manière à légitimer ces dernières, par une identification de moments constitutifs y ayant abouti. La trajectoire de vie ainsi retracée en interaction avec l'ethnologue se présente comme une carrière.

Les parents de Lala sont des Tandroy, plus exactement des Karembola Hatakatahe, habitant la région de Soamanitse, au village de Lavanono, dans le district de Beloha, à l'extrême sud de Madagascar. Le grand-père maternel de Lala, Masinkare, amena sa famille à Tuléar au début des années 1940, pendant la seconde guerre mondiale, qui vit l'occupation d'Antananarivo par les Anglais (1942-1944), il devint alors policier. La mère de Lala, Milamana (« Qui-a-besoin-d'avoir ») était déjà née. Elle se souvient que son père travaillait avec des Sénégalais à la pacification du pays (donc au moment des événements de 1947), quand elle tomba gravement malade : elle « mourut une semaine » (*nimaty herinandro*). Elle était alors toute jeune, suivant sa scolarité chez les soeurs. Une personne fut consultée (elle ne donne pas de précisions sur ses compétences) et déclara que l'enfant était *ataon'draha*, « prise par une chose », un esprit encore indéfini. Cependant cette nouvelle ne plut pas au père, qui ne souhaitait pas pour sa fille qu'elle soit possédée. On parvint ainsi à écarter les choses (*natolandrozy amizay*) qui la persécutaient. Dans la phase d'affliction interprétée comme le prodrome d'une possession à instituer, le pluriel est très souvent employé pour désigner les responsables de la souffrance. Mais par la suite, Milamana était toujours en

mauvaise santé. Son mariage ne fit qu'empirer son état ; « puisque je me suis marié, les choses ne devaient-elles pas s'aggraver à plus forte raison ? » (*handrake moa ty teña fa manambale, le nioha amizay ie ?*). Milamana a mis au monde 17 enfants du même homme. A chaque fois l'accouchement fut très douloureux. Des jumeaux, et une fille sont morts nés. De toutes ces mises au monde, elle différencie nettement celle de Lala, qu'elle juge « miraculeuse ».

Des saignements eurent lieu pendant toute la grossesse, et à l'hôpital le médecin conseilla l'immobilité. Quand le moment de la délivrance arriva, le 28 mars 1962, Milamana se dirigea vers l'hôpital, mais enfanta sur la route. Selon elle, l'accouchement se passa très bien, d'une « manière parfaite », l'enfant est sorti coiffé, entouré de l'arrière-faix¹⁸⁹. La mère l'a alors amené à l'hôpital, et ce sont les médecins étonnés qui ouvrirent le placenta (*trañondraza*) pour sortir le nouveau né. On demanda alors comment allait s'appeler cette enfant, et la mère dit « Mettez Lalanañahare, “Voie-de-Dieu”, car je ne sais pas si elle va mourir ou si elle va vivre ». Mais l'enfant vécut et grandit normalement (le nom Lala, très courant, est en général compris d'après un mot homonyme, *lala* « aimé, chéri », le sens serait alors « Aimée de Dieu »). Cependant, la santé de la mère ne s'améliorait pas, elle continuait à perdre du sang, et avait beaucoup maigri. Chaque soir quand Milamana rentrait chez elle, tout l'intérieur de sa maison était rouge, la nuit son lit était rouge, et elle ne parvenait pas à dormir, c'était comme un feu qui la consumait de l'intérieur (*oroae ty raha afo iaby sandriko o*). Son père, inquiet, demanda à son frère cadet, Tobeha, de l'amener à Tananarive pour la faire soigner, car on ne savait pas ce qui lui arrivait. Un cadet du père de Milamana à alors été consulté, et conclut à nouveau que sa nièce était fréquenté par des ancêtres (*raza mahazo azy*), et que ceux-ci voulaient se manifester (*raha ao ta hiboake*). Apprenant cela, le mari de Milamana, Kidy, employé comme gardien par l'église catholique (ECAR¹⁹⁰), rétorqua qu'il accepterait jusqu'à deux ou trois esprits, mais pas plus. L'installation des esprits nécessite en effet des frais élevés, à commencer par l'achat d'un boeuf à sacrifier, ce que ne pouvait supporter le salaire de l'époux. Mais les esprits se firent plus insistants encore, et en réponse, avertirent : « D'accord, mais à cause du fait que tu refuses que nous nous installions tous chez ta femme, nous devons exterminer tous vos enfants »¹⁹¹. Or cette parole fut suivie

¹⁸⁹ *Teraka soa, le tsy nampanino, le ni-doro dositse, ty zao..., misy koa ñy zoky ie zao.*

Milamana utilise étonnamment le mot *zoky*, litt. « l'aîné » pour désigner le placenta, quand le terme habituel est celui de *zandrinzaza*, « le cadet du bébé », puisqu'il sort en second.

¹⁹⁰ Eglise Catholique Romaine

¹⁹¹ *Eka, hoy raha ay, fa ie tsintsihiko aby koa hoy i ana ao reo. Azo e zahay heje ao fa hivory amy vali ao o, tsy maintsy ho tsitsihe ay koa ana ao o*

d'effets, puisque Milamanana perdit des jumeaux la grossesse suivante. La perte de ce sang vaginal et la perte des enfants furent interprétées comme l'action d'esprits cherchant à s'installer chez elle. Les esprits exigent en effet que du sang soit versé, et se rendent très cruels si leur présence n'est pas acceptée. Milamana avait alors déjà six enfants, Lala étant la cinquième. Puisqu'il avait à choisir entre perdre ses prochains enfants ou dépenser l'argent nécessaire au contentement des esprits, Kidy s'efforça de couvrir les frais. Ce fut cette fois un oncle maternel qui assura la tenue des rituels nécessaires, un homme possédé par une catégorie d'esprits appelée *doany*, a précisé Milamana.

Les *doany* apparaissent en Androy, du moins dans la région d'Antanimora vers 1974, selon Heurtebize, qui réside dans cette région depuis 1966, et fit une description détaillée de cette irruption dans un article publié en 1977. Les Tandroy conçoivent ces esprits comme ceux d'anciens souverains sakalava, localisés à Maintirano, ce sont donc exactement les *tromba* au sens restreint du mot. Le mot *doany* désigne en effet le sanctuaire où se trouvent les reliques royales des fondateurs du royaume du Boina, à Majunga : Andriamisara, Andriandahifotsy, Andriamandisoarivo, Andrianamboniarivo. Les esprits des défunts rois du Nord-Ouest étaient venus posséder des personnes bien en dehors de leur territoire depuis une période qu'il resterait à déterminer, mais en tout cas antérieure à leur incursion dans l'extrême Sud, où ils se propagent de manière épidémique. Heurtebize ne voit pas de convulsionnaires, mais décrit des symptômes largement dépressifs, qui deviennent systématiquement expliqués localement par l'action des *doany*. Dans les premières années de son apparition, on cherche ainsi à freiner la propagation de la possession, par un « traitement » spécifique, qui s'étend sur deux semaines. Le rituel est assuré par un jeune *ombiasa*, ou une personne ayant déjà été atteint par les *doany*, car les vieux *ombiasa* se tiennent à l'écart de cette nouveauté. Heurtebize décrit les trois premières années du *doany* en Androy, et l'interprète comme une maladie rituellement traitée par une sorte d'exorcisme. Il est bien probable que cet (unique) observateur ait surinterprété le phénomène sur le plan thérapeutique, en attribuant pour fonction au rituel qu'il décrit celle d'une cure par exorcisme. L'issue des deux semaines de séances de possession n'est d'ailleurs pas si nette. L'auteur note d'ailleurs en conclusion que « la guérison n'implique pas que (...) les esprits ne reviendront jamais rendre visite, mais ce sera pour quelques heures seulement, et sans qu'il en résulte aucun dommage » (*ibid.* : 384) et « que les malades qui sont sincèrement alarmés lorsqu'ils se sentent touchés par le *doany*, ne craignent pas d'aller à sa rencontre quand ils sont guéris ». Moins qu'une thérapie-exorcisme, il semble que nous ayons plutôt

affaire à une possession-élection (Olivier de Sardan 1994). Le dernier jour de la cérémonie ne semble d'ailleurs pas symboliquement correspondre à un exorcisme (tel qu'on peut en trouver la description par exemple dans Grandidier 1917) dans la mesure ou aucune procédure de transfert (sur un animal, ou dans l'eau) ou d'expulsion n'est décrite¹⁹², mais plutôt l'institution de ce qui fait penser à un sanctuaire, un *doany* donc.

Quelques années plus tard Althabe (1983) se penche sur le *doany*, dont il fait remonter l'apparition en Androy huit ans avant Heurtebize, dès 1966. Il réserve à ce phénomène une analyse similaire à celle de la diffusion du *tromba* sur la côte est (Althabe 1969). L'introduction du culte de possession d'une part remet « en question la place éminente des anciens qui jusqu'alors occupaient la position d'intermédiaires avec les ancêtres qui étaient la matrice des pouvoirs et des hiérarchies » (tendance que les données d'Heurtebize contribuent à cautionner), et d'autre part radicalise « l'affrontement du village avec l'appareil étatique. Il y a élaboration, dans l'imaginaire, de la personne des acteurs légitimant le pouvoir interne, enlevant ainsi à l'autorité étatique extérieure le terrain dans lequel elle s'articule au village » (Althabe 1983 : 436). A la fin des années 1980 et jusqu'au début des années 2000, Fee observe la banalisation de cette forme de possession, devenue notamment une technique de guérison qui a fait disparaître la forme de possession chtonienne antérieure par les *Kokolampo*, qui était la spécialisation des vieux (Fee & Gueunier 2003-2004). Heurtebize notait en 1976 que les *ombiasa* recommandaient aux femmes de coiffer leur cheveux en macarons (*dokodoko*) pour éviter d'être prises, or l'usage ancien de cette coiffure ne perdurait qu'à l'occasion de la participation aux rituels faisant intervenir les *Kokolampo*. *A contrario* Fee & Gueunier font remarquer que les esprits *doany* sont friands de marchandises industrielles. Dans le même article, ces auteurs insistent sur la congruence entre les mouvements migratoires cycliques des Tandroy vers le nord-ouest, et l'apparition et l'origine donnée aux *doany*. Ils laissent également entendre qu'une admiration pour les richesses des Sakalava s'est traduite par une volonté de « capter la force de la religion sakalava », interprétation instrumentale classique en terme de convoitise des richesses et sa traduction en langage magico-religieux. En définitif, les trois interprétations données jusqu'à présent à l'apparition du *doany* en Androy, thérapisation, résistance à la domination, et rationalisation économique, relèvent de catégories théoriques qui ne rendent pas totalement compte des logiques du changement social et du caractère prononcé de la créativité dans le domaine culturel (Kilani 1983).

¹⁹² Voir une description de l'exorcisme *ary angatse*, « jeter le fantôme » dans la même région où habite Heurtebize dans Fee & Gueunier 2003-2004 : 245, note 3.

La mère de Lala affirme que de nombreuses personnes étaient possédées parmi ses ancêtres, et perçoit sa possession comme un héritage (*fa faharazañ'io fa lovan-jafe, fa mpandova zahay zao*). Pour elle, les esprits de l'Androy sont les *Kokolampo*, mais à Tuléar, les catégories sont bien plus variées : *doany*, *vorombe*, “Grands-Oiseaux”, *tambahoeke*, “Gens-du-Peuple”¹⁹³, *etc.* Trois esprits ont été installés en elle, “sortis” (*nampiboake*) par son mari : Soazara, Doany Maly, et le troisième est un Somalien dont elle ne se rappelle plus le nom. Ce dernier, reparti depuis, parlait une langue inconnue, mais était heureusement accompagné d'un esprit interprète, qui prenait la parole à son tour, en traduction simultanée. Soazara est une reine sakalava du Bemihisatra (Analava), qui fut nommé sous-gouverneur en 1950. Aujourd'hui âgée de 83 ans, elle conserve une autorité forte, qui se manifeste et se renforce dans un rituel annuel. L'esprit Soazara qui possède Milamana n'est donc pas celui de cette reine, puisqu'un vivant ne peut en posséder un autre. Mais la possédée le considère comme un *doany*, et l'imagine, à l'instar de la contemporaine, comme une reine des temps jadis. Une fois ces esprits installés, ils ne persécutèrent plus Milamana, qui recouvra la santé. « Comment pourraient-ils nous causer de la peine, alors que nous nous donnons toutes les peines du monde pour leur donner satisfaction ?! Quand des choses les mettent en colère, [le mari] court partout pour acheter de l'alcool, pour chercher le joueur de cithare, enfin bref, il les traite mieux que très bien (...) Et pourquoi alors iraient-ils causer de la peine aux gens alors que moi la propriétaire je les mets sur leur piédestal ? »¹⁹⁴. Chacun de ces trois esprits pouvaient soigner (*ntaha iaby*), avant que Milamana ne soit trop âgée pour cela. D'autres esprits auraient voulu faire de Milamana leur “chaise” (*sezy*), mais puisque le mari ne s'est engagé à n'en accepter que trois, les suivants ont cherché ses enfants pour s'y déplacer (*mifalozae*).

C'est ainsi que Milamana s'explique ce qui est arrivé à sa fille Lala. La possession est ainsi décrite comme un héritage non intentionnel. Les esprits en effet ont la propriété de se déplacer (*mifindra*, mais le terme signifie aussi “être transmis”) une fois que leur chaise devenue trop âgée ou bien, dans le cas de Milamana, suite à un refus d'adorcisme. Mais le déplacement d'esprits est réputé pouvoir se produire plus simplement au cours d'une cérémonie quelconque, ce dont témoignent de régulières marques d'inquiétude adressées à l'ethnologue par des personnes se tenant soigneusement à l'écart des *tromba* (le même mot

¹⁹³ Gueunier (à par.) propose la traduction “Gens-du-Règne” en s'appuyant sur un sens archaïque de *vahoake*.

¹⁹⁴ *Manao akore ty ho mifahasahiraña an-teña te ty fahasahirae an-teña, te naho fa misy ty raha mahameloke raha ay, sahira ie mitoantoa mivily toake, mangalake marovany, manombosombo aze (...) ino raha hitoloñae olo zaho tompoe mañabahaba aze ?*

mifindra est alors employé). Puisque selon la théorie émique la promiscuité favorise le passage des esprits d'une personne à une autre et qu'ils quittent les plus âgées, il n'y a rien d'étonnant à ce que la possession puisse être perçue comme un héritage (*lovan-jafe*). Lala attribue ainsi à sa tante maternelle l'héritage direct des esprits *doany* (*mamako, zay i mamako, ity nandovanay doany io* : « ma mère, la cadette de ma mère, c'est d'elle que nous avons hérité les *doany* »). La possession s'est donc transmise sur au moins trois générations en lignée maternelle, mais sans toucher exclusivement les femmes, comme le montre ce premier exemple de l'oncle maternel (*renilahe*) de Milamana, son initiateur lui aussi possédé par un *doany*.

Enfant, Lala avait les cheveux longs, lisses et touffus (*midonfandofa*), « quelqu'être vivant me les tressait, et mes cheveux dépassaient mon corps » explique Lala. A l'école, ses maîtres se moquaient d'elle, à cause de cela : « Eh ! Voilà celle que l'on appelle Lalanañahary, c'est une *kokolampo* ! ». Les *kokolampo*, ou *koko*, sont des êtres de la forêt, dont on dit qu'ils ont une prédilection pour les enfants, qui les rencontrent parfois. Désireux de faire amitié avec les hommes, ils peuvent les posséder, *mipetraky aminy* « demeurer en eux », bien qu'ils ne soient pas comme les *tromba* des revenants ancestraux mais de véritables vivants. Discrets, ils ne veulent pas pour leurs rituels la musique bruyante des séances de *tromba*. Le terme s'applique aussi à la maladie des enfants qui leur est attribuée, *voan'ny koko* « qui a le mal des *koko* » ; ce mal se manifeste par des évanouissements. Ils sont déjà mentionnés par Flacourt (le *coucoulampou* ou lutin, 1661 : 56-57). Grandidier (1917) en fait la description la plus complète, et précise d'ailleurs que de nombreux Malgaches identifient les *kalanoro* avec les *kokolampo*. Parmi les nombreux êtres de petite taille circulant dans l'imaginaire à Madagascar, ces derniers se rencontrent plus volontiers au sud et à l'ouest, et se distinguent en ce qu'ils feutrent les cheveux des enfants, leur amour pour eux se mesurant à la grosseur des tresses. On se représente ces êtres invisibles justement comme ayant de très longs cheveux agglutinés. Grandidier a noté que chaque famille disposait autrefois d'un tamarinier sacré voué aux *koko* (abr. *kokolampo*), maintenu bien propre, et doté d'un petit autel à l'ouest. Les mères y faisaient des offrandes (hydromel, hérissons, crabes, poule noire) et invoquaient les *koko* pour qu'ils rendent la santé à leurs enfants.

Comme Lala subissait les railleries continuelles de ses camarades et parlait de ne jamais plus retourner à l'école, sa mère lui coupa les cheveux. Fallait-il choisir entre l'école et les Koko ? Mais alors, cet enfant de huit ans tomba gravement malade. « Puis j'ai été

amené chez le médecin car mes parents sont chrétiens », explique Lala (son père travaille à l'église catholique, et a placé tous ses enfants en scolarité chez les soeurs). Mais la petite Lala ne guérissait pas, « les cahiers de visite s'épuisaient pour rien », jusqu'à ce que les parents se décident à l'amener voir une possédée (*olo mizeky*), qui elle la rétablit tout à fait. On peut suivre le cheminement de l'idée de la possession, de la mère à la fille, silencieusement, par le langage des cheveux, puis la validation de ce signe par l'institution catholique, qui cherche pourtant une normalisation, et enfin la confirmation par une spécialiste, du fait que l'affliction de l'enfant résiste à la biomédecine.

Désormais en bonne santé, Lala poursuit brillamment sa scolarité au collège, toujours première ou deuxième de la classe. « Puis il a fallu passer le CEPE [le brevet des collèges]. A chaque fois que j'allais passer le CEPE, la demande d'examen étant déposée et tout, si l'examen devait avoir lieu demain, aujourd'hui je tombe malade, avec des douleurs et étant incapable de me lever, je n'ai jamais pu passer l'examen »¹⁹⁵. Quatre années consécutives aboutirent à quatre échecs, aussi sa mère décida-t-elle de retirer Lala de l'école, qui était devenue trop grande. Mais comme Lala désirait continuer à étudier, son père l'inscrivit dans un autre établissement, ou finalement, elle obtint son diplôme. Or le même problème survint à l'examen suivant (BEPC), Lala tomba malade quelques heures avant de passer l'examen, et au bout de trois tentatives abandonna totalement sa scolarité.

Sa mère lui conseilla alors, puisque les études ne lui réussissaient pas, de se lancer dans un petit commerce de bord des rues : vente de café et de beignets, ce qu'elle fit. Elle n'est maintenant plus une enfant, gagne sa vie et « le soir venu, se comporte comme une demoiselle disponible (*somanjara*) ». A cette époque, elle ne pense pas du tout être possédée. Il y a pourtant des signes, qu'elle a perçus rétrospectivement. D'une part toutes les maladies intestinales qu'elle a pu contracter alors, et que précise-t-elle, les médecins ne parvenaient pas à guérir, elle les attribue aujourd'hui à la consommation de porc. D'autre part, toutes les tentatives de mariage ont échoué. Dès qu'un jeune homme avec lequel elle entretenait une relation durable demandait sa main auprès de son père, et même à son initiative propre, elle refusait au dernier moment, alors que tous étaient réunis, parents et futurs beaux-parents. Tout le monde, évidemment, s'en étonnait, y compris elle-même. Lala faisait maintenant du commerce sur de longues distances (*kinaga*), vendant, seule, des pois du Cap achetés à Morombe à Ambovombe (ce trajet fait au total plus de 600 km à parcourir en boutre et en taxi-brousse).

¹⁹⁵ *isaky hangalaky CEPE zany vita demande iaby, iaby hanaray CEPE iny marary zaho androany (...) de marary manaintaina mafy tsy afaky mifoha, tsy afaky mijery isaky atao CEPE izay foana.*

Un homme déjà retraité s'étonna de ce que cette jeune tuléaroise, fort belle, se livrait à une telle activité, au lieu de chercher un mari dans sa ville. Il l'a demandé sur le champ en mariage, et elle a accepté immédiatement. Au cours d'un voyage qu'on pourrait appeler une lune de miel, en pirogue jusqu'à Morombe, alors qu'ils sont tout deux en mer, Lala entendit une voix intérieure. Un être l'avertit : « Toi, nous te voyons déjà tous les jours et tu viens ici chez nous. Tu vas voir, nous t'attraperons ! ». Plus loin, la même voix la prévint du décès de sa sœur cadette, et lui conseilla de retourner chez elle. Arrivée là-bas, elle put constater que la voix avait dit vrai. Elle garda pour elle sa stupéfaction. Une maladie la reprit ensuite gravement : quelque chose bougeait dans son ventre. Les médicaments des médecins hospitaliers, une fois encore, restaient inactifs. On parla d'opération, la chose se dégonfla (*mikefoky*), reparu à la maison, re-disparu à l'hôpital. Son mari envoya Lala à Antananarivo pour y être soignée. Le docteur (elle précise que c'était un Merina, un originaire des Hautes Terres centrales) lui annonça qu'elle n'était pas malade, « ce sont vos pensées (*eritsery*) qui vous rendent malade », avant de lui conseiller d'aller prier avec ferveur à l'église. Elle alla ensuite consulter un guérisseur malgache (*mamonjy gasy*, et cette fois elle souligne que c'était un Antemoro, donc venant de cette région du Sud-Est dont les devins sont célèbres dans tout Madagascar). A la seule vue des yeux de Lala (*tsy angalarinao masonao*), l'homme comprit aussitôt qu'elle était habitée par une divinité, et cela depuis le ventre de sa mère, il lui aurait dit : « Mets du côté est la porte de votre maison si tu veux avoir longue vie car voici, il y a un être qui ne sait pas virer qui veut s'installer chez toi, un grand ancêtre venu de l'Orient qui veut t'épouser. A compter de maintenant ne mange plus de cochon... »¹⁹⁶. Le devin a même précisé « ce n'est pas seulement un ancêtre qui s'installera chez toi, mais une divinité qui t'habitera »¹⁹⁷.

De retour chez elle, Lala suivit la prescription : boire une décoction de feuilles de pécher et manger du gingembre, et peu de temps après, la chose étrange est sortie de son ventre. Lala se crut tirée d'affaire. Mais peu après, une nuit, un enfant urina par inadvertance sur les marmites familiales. Quand, le lendemain, Lala mangea le maïs aux pois du Cap qu'elle y avait préparé, après deux cuillerées seulement, elle tomba brutalement évanouie (*tsipiky*), morte (*maty*). Elle ne revint à elle que huit jours plus tard. On alla chercher un docteur, et cette fois le récit précise qu'il était Tañala de Vangaindrano (sous ce nom de

¹⁹⁶ *Ataovoatiñana hoy varavaran'ny tranonao io raha taho lava velo hoy iha, fa ingo hoy misy raha tsy mahay miody hipetrahy aminao, zanahary be hoy baba antsinana any de manambaly iha. Nihitabo zao aza mihina koso...*

¹⁹⁷ *tsy razana foana fa tena zañahary hipetrak'aminao*

« Gens de la Forêt », on désigne à Tuléar les originaires de toute la région Sud-Est du pays, y compris les Antemoro). Ce nouveau médecin dut avouer son incapacité à traiter un tel cas. Selon lui, cette patiente ne faisait pas de *tension*, comme le suggérait sa mère, ou plutôt pas de *tension vazaha*, mais de la *tension malagasy*, relevant donc des « croyances malgaches » (*finoa gasy*). Ce diagnostic établi, le médecin chef de l'hôpital de Tuléar explique qu'il ne fera aucune piqûre, sinon Lala deviendrait handicapée. Un traitement relevant de la biomédecine aurait fait face à l'action des esprits, une conséquence néfaste. Ainsi pour la quatrième fois dans le récit de Lala, la biomédecine se montre impuissante à la guérir, et cette abdication impose la consultation d'un guérisseur. Le recours à la médecine toujours qualifiée de *vazaha*, « des Européens », plus de quarante ans après la décolonisation, et ce par opposition aux « croyances malgaches », semble motivé par une éducation catholique. Dans le discours émique s'opposent donc deux traditions, catégorisation binaire héritée de l'époque coloniale, passée dans l'usage populaire avec un renversement de la valorisation pour un certain champ d'application. Dans la pratique, les représentants de la biomédecine et les acteurs des « croyances malgaches » s'excluent moins qu'ils ne s'appuient les uns sur les autres. Dans le fond, le discours de Lala s'appuie en négatif sur la légitimité de la biomédecine pour accréditer et légitimer l'authenticité de sa possession. Le médecin de l'hôpital de Tuléar conseille d'aller chercher quelqu'un « qui s'y connaît (*mahalala*) en croyances malgaches », et la famille revient vers Lala accompagnée d'une possédée.

Lala décrit son état : « J'étais sans connaissance, morte, sur le lit. Mais tout en étant morte, j'entendais ! J'étais morte comme ça, mais j'entendais les gens qui parlaient, seulement je ne pouvais rien dire, je comprenais tout ce qu'ils disaient, mes yeux ne voyaient rien, ma bouche ne s'ouvrait pas, je ne respirais pas, mais j'entendais tout ce qu'ils disaient »¹⁹⁸. Une fois sur place, la personne possédée déclara qu'il fallait aller chercher une cithare (*marovany*) et sa mère, pour entamer une séance de *rombo*. *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. Des personnes se trouvant là protestèrent : « Mais enfin, elle est morte. Vous voulez vous moquer d'elle ? ». Mais la personne prise d'esprit répondit « Elle n'est pas morte, elle est réellement prise d'esprits. Le médecin qui était ici n'est pas un imbécile ! Il n'aurait pas pu le reconnaître, si elle était morte ? ». Un neveu de Lala alla chercher une charrette, et amena son corps chez sa mère,

¹⁹⁸ *Torana, maty avao zaho ambony farafara eo, zaho maty io mahare e ! Zaho maty manahaky any zao io, mahare aho olo mivola fa zaho tsy afaky miteny, haiko aby raha volañin-dreo eo io, masoko tsy mijery, vavako tsy mivoha, zaho tsy miaina fa henoko avao raha lazain-dreo io ato.*

son mari n'a pas eu mot à dire. La possédée demanda à ce qu'on dispose de l'argent sur la tête de la morte, et un oncle maternel, Tobeha, prêta son bracelet. Un frère du père de Lala déclara alors : « Il faut continuer à battre des mains. Que ceux qui ont envie de dormir dorment, mais il faut absolument qu'on continue à battre des mains pour elle ! Nous restons ici. Et si elle ne se réveille pas au bout de huit jours, ou de dix jours, alors nous l'enterrerons. Nous qui sommes sa famille, nous devons rester ici. »

Milamana a elle-même confié qu'elle était morte une semaine, avant de devenir possédée. Sa fille va réitérer la même expérience, à la différence près que pendant cet épisode de mort temporaire, Lala a eu une longue vision. Alors que la séance de *rombo* commençait, elle entendit une voix venant d'en haut : « Tu restes ici, toi seule, et si tu ne meurs pas, tu viens, qu'on te fasse passer l'examen du *Numéro Un* ». Alors elle est montée au *Numéro Un* (qu'elle dit bien en français). Pour la suite du récit, je laisse la parole à Lala elle-même.

B. Récit de vision

1. De manganiky zaho amin'ny *Numéro Un* eo, de misy raha anontanian-dreo ahy :
« Aha, hoy ty asako. »

2. Amin'ny *Numéro Deux* koa..., de manganiky zaho amin'ny *Numéro Deux* aña, de misy raha anontanian-dreo ahy, *Numéro Trois*..., de manganiky eo zaho de fa misy latabatra raha reñy, fa misy kahie, misy *commissaire* zao aby. Amy *Numéro Six* de amy *Numéro Sept* eo koa misy *barrage*, ino zao, tsy haiko, fa manao volam-Bazaha koa.

3. Lafa teo, *Numéro Un* nanao vola gasy, de *Numéro, Deux, Numéro Trois, Numéro Quatre*, nanomboky amy *Numéro Cinq* zaho vola vazaha, *Six* iña aho fa tsy haiko amy zay, fa tsy haiko mifangaro amy *comorien* angamba. Amin'ny *Numéro Sept* eo aho, *africain*, arabo..., fa sikin-dreo avao zany haiko, sikin-draha hitako reñy, azo ? Fitenena tsy haiko fa sikin-draha miseho amiko reñy haiko, de hoe manao fisikina manahaky an'io, atao folara manahaky an'io, mety Arabo, eretseretiko avao, fa zaho tsy manenty masoko iña, fa zaho mihiry eo avao any. De izy zaho amin'ny *Numéro Huit*, amin'ny *Numéro Huit* amy zay zaho niboahan'ny olo mizeky amiko reto eto :
« Amin'ny *Numéro Huit* iha mijano sady mahazo mimpoly ; zahay ro hiaraky aminao. »

4. Hoy zaho mamaly azy ara-nofy, tsy nofy fa zaho maty iña, hoy zaho :
« Aha, zaho tsy mahefa. Fa ho amy *Numéro* ataoko ho soaso a zany — le raha tena tantara zany a ! Aha, ho aho, zaho, ho aho, tsy tanjahanareo etoa, hoy ty asako, fa zaho, ho aho, amin'ny *Numéro Neuf* eroy, hoy ty asako, soaso biby, ho aho, amin'ny *Numéro Neuf* erỳ.
- Aha, hoy ty asan'ny raha mizeky amiko reto, eto foana anao. »

5. Nitazonin-dreo aho, maro be andreo lehilahy mitazo ahy eo, tomany koa ampela rezay.
« Eto avao iha ! Amy valinay toy eto iha ! Eto avao iha, fa honamanay iha, eto avao.
- Aha, hoy ty asako, eroy, hoy ty asako, malio biby, hoy ty asako, soaso, hoy ty asako, eroiroy, ka zaho, hoy ty asako, tsy maintsy mandalo amin'ny *Numéro Neuf* erỳ, amy *Numéro Neuf* eña e, azontsika ? »

6. Misy olo maro be, misy aloky, misy olo kombo, kilemaina, mandeha amin'ny lambose reñy, mandeha manday fitoño, fa misy voankazo maro eña tiatiako, azo ? Masaky be kida reñy i eña, azo tsara ? Masaky be manga reñy eo, misy voaloboky. Ka zaho ta ho eña, aho fa tahihina raha reroy zany vetsivetsiko io.
« Tsy amenay, hoy ty asany raha reto, iha. Ia ty mahery iha sa zahay ? Iha lafa avy eña iha simba iha, jiky iha, kombo iha, fa tsy raha olo soa olo eo reo fa olo mitondra arety, i soa avao fa salama, fe mitondra arety.

7. De rehefa niavy eo amy zay zany raha iña :
« Andao, hoy ty asan'ny lehilahy maramila zay, maramila zany olo reñy maramila reo, roe mipetraky antimo, roe mipetraky avaratsy, misy latabo añaivo eo, de milaza sefo maramila reo aroa faha limin-drozy iña fa hoe : Andraso'areo lafa tea ajà ampela io ho amin'ny *Numéro Neuf*, aza ataonareo forose i fa izao anaovantsika azy : antsovo heky olo amy *Numéro Neuf* reo hiboaky bakao.

1. Alors, je suis montée au *Numéro Un*, et il y a une question qu'on m'a posée. Et j'ai fait :

« Non. »

2. Il y avait aussi le *Numéro Deux*..., je suis montée au *Numéro Deux*, et il y a une question qu'on m'a posée. *Numéro Trois*..., j'y suis montée, et là, il y avait une table, il y avait des cahiers, et il y avait même un commissaire. Au *Numéro Six* et au *Numéro Sept*, là il y avait des barrages, et quoi encore, je ne sais pas, et en plus ils parlaient en langues des étrangers¹⁹⁹.

3. Alors, au *Numéro Un* ils parlaient en malgache, et puis au *Numéro, Deux*, au *Numéro Trois*, au *Numéro Quatre*, et c'est au *Numéro Cinq* qu'ils commençaient à parler français²⁰⁰. Au *Numéro Six*, je ne comprenais plus rien, je ne sais pas, c'était mélangé avec du comorien peut-être. Quand je suis arrivée au *Numéro Sept*, c'était de l'africain, de l'arabe..., c'était seulement leurs habits que je connaissais, c'était les habits des êtres que j'avais vus, compris ? La langue, je ne la connaissais pas mais les habits de ces êtres quand ils se montraient à moi, ça je connaissais, c'est-à-dire qu'ils portaient des habits comme ça, des genres de foulards comme ça²⁰¹, ça pouvait être des Arabes, c'était uniquement en pensée, parce que je ne les voyais pas avec mes yeux, j'avais toujours les yeux fermés. Et une fois au *Numéro Huit*, quand je suis arrivée au *Numéro Huit*, c'est là qu'ils me sont apparus, ces êtres qui viennent en moi par la transe. Ils m'ont dit :

« Tu vas t'arrêter au *Numéro Huit*, et tu pourras t'en retourner ; et nous, nous t'accompagnerons. »

4. Et je leur ai répondu en rêve, mais ce n'était pas un rêve puisque j'étais morte, je leur ai dit :

« Non, je ne veux pas. Parce que ce que je voulais, c'était aller au *Numéro* que je trouvais le meilleur — et ça c'est une histoire qui est réelle, hein ! Non, ne me retenez pas ici, voilà ce que leur ai dit, je veux aller au *Numéro Neuf*, c'est vraiment trop beau, je leur ai dit, là-bas, au *Numéro Neuf*.

- Non, tu restes ici, voilà ce que les êtres qui viennent en moi m'ont répondu. »

5. Ils m'ont retenue. Ils étaient très nombreux. Les hommes me retenaient. Il y avait aussi des femmes qui pleuraient à côté.

« Tu restes ici ! Tu restes avec nos femmes ! Tu restes ici, tu resteras avec nous. Tu ne bouges pas d'ici.

- Non ! Là-bas, c'est tellement propre, tellement beau, là-bas, alors il faut absolument que je passe au *Numéro Neuf*, là-bas au *Numéro Neuf*. Vous comprenez ? »

6. Il y avait beaucoup de gens, il y en avait qui se tenaient à l'ombre des arbres²⁰², il y avait des infirmes, des handicapés, de ceux qui se déplacent sur le dos, ou qui se déplacent avec un bâton, mais là il y avait beaucoup de fruits, qui me faisaient envie, vous comprenez ? Des bananes, bien mûres, vous comprenez ? Et des mangues, bien mûres, et des raisins. Et moi je voulais y aller, j'avais envie d'en manger, de ces choses-là, en pensée. Les êtres m'ont dit :

« On ne te permet pas d'y aller. Qui est-ce qui est le plus fort, toi, ou nous ? Si tu vas là-bas, tu seras diminuée, tu deviendras aveugle, ou infirme. Les gens de là-bas, ils ne sont pas dans un état normal, ils ont des tares, ils ne sont pas malades mais ils ont des tares.

7. Et quand ils sont arrivés là :

« Allons..., c'est l'un des militaires qui parle, ces militaires il y en avait quatre, ils étaient assis autour d'une table, deux du côté sud, et deux du côté nord, et il y avait leur chef, à ces militaires, ça faisait donc cinq, et c'est leur chef qui a dit : Attendez ! Si cette jeune femme a envie d'aller au *Numéro Neuf*, ne la forcez pas à rester. Voilà ce qu'on va faire : appelez un peu les gens du *Numéro Neuf*, qu'ils viennent ici.

¹⁹⁹ La suite montrera que ces « langues des étrangers » *volam-Bazaha* sont diverses.

²⁰⁰ La première des « langues des étrangers » est donc le français, appelé ici *vola vazaha*, expression où on retrouve le même mot *vazaha* qui entraine dans l'expression qui vient d'être employée pour les langues étrangères en général.

²⁰¹ Geste montrant des vêtements dans la maison.

²⁰² C'est la disposition habituelle des villages malgaches du sud-ouest : les habitants se tiennent pendant la journée plutôt sous l'ombrage de quelque grand arbre que dans les maisons.

- He ! He ! Hoy ty asan'i maramila rey, avoaho atỳ olo amy *Numéro Neuf* reo, olo anaty trano ao reo miaraky amy olo an'aloky eo reo, atsanganonareo fa ho jere, misy raha hanenteanay azy. »

8. Eo andreo nijery olo amy *Numéro Neuf* iñy eo natsanga sady miboaky, izay nahitazako hoe olo reñy jiky, tarity.

« Io any, hoy ty asany olo reto, raha teanao roy. Lafa iha mimpoly aminareo aña iha, io ty raha hahazo anao io, olo kombo henanik'io, io ty hahazo anao lafa miala anay eto iha. Ka laha mba tsy handalo amy olo reo eña iha, iha tsy ho maty fa hampoly, fe ho kombo rehefa avy aña de jiky. Fa rehefa aminay eto iha, tsy kombo, tsy jiky fa hipetraky aminao zahay ho namanao, de ho zafinay iha ; tia ho razanao. »

9. Tondroondroeny zany olo maro reñy :

« Tia ho razanao, tia zokinao, tia reninao, itoa izao. »

Nitodiky ankavana amy zay :

« Initia rafozanao. De iha rafozany io manao akory fa io vinantonao ?

- Teako io, hoy lehilahy iny, ho vinantoko. de hameako azy anako raiky zay. Aia nareo anako ? Avia ! »

10. Miboaky aby anan'i rangahy iny zao noho anan'i dadivavy iny zao, le raiky mizeky amiko ty, fa tsy nambarany ty anarany, i nanambotsy ahy, voasambony any zaho.

« Aha ! Zaho..., ty asako, tsy tea anao fa iha lahy raty, ho aho. Ndreroy, ho aho, ty teako, tovolahy aroy roroy, zaho, ho aho, tsy tea ! Aha, tsy tea zaho !

- Tsy bototsy, hoy i, iha fa niazoko, ndra iha maha ozatry, iha androany ateriko amy babanao any de vadiko, zaho ro hanamabady anao. Avia, hoy ty asany, ze hanambady zaza ty !

- Zahay koa, hoy lahilahy rey, tsy tea azy, ahoanay ino, hoy i, ampela raty roa, hoy ty asa lahilahy teako rey koa. »

11. Roso eo amin'ny *Numéro Huit* zaho, mimpody eo amin'ny lalam-pahafatesana. De maramila efatsy nanesy ahy atỳ an-tanana, ireo maramila efatsy reo nilaza fa hoe :

« Mbola himpody eto zahay afaka valo andro.

12. Valo andro tokoa andreo nimpody de nitondra raha marobe ara-nofy. Nifoha zaho fahasivy androniny, nahatiaro zaho nifoha nila rano, valo andro zaho tsy ninon-drano. Tsy mihinana, tsy mipipỳ, tsy mikakà, eo foana. De manao ho zao avao ty ataoko : « Eka, eka. » Misy raha mivola eña zany de mañenke zaho. Re feoko, ren'olo ambany reo manao « Eka. » Fa raha rehasahiko tsy haindreo. « Tsy nataonao ? - Aha ! Aha ! » Tañako raike avao manao aha, manao aha Zaho tsy mihina, tsy minon-drano sady tsy mijery... Haly, antoandro, dikan'izay eninambinifolo andro, haly valo, antoandro valo, zay mahafaty ahy.

- Hé ! Hé ! (C'est les soldats qui appellent.) Faites venir ici les gens du *Numéro Neuf*, ceux qui sont dans les maisons, et ceux qui se tiennent à l'ombre des arbres, faites-les mettre debout qu'on les regarde, il y a quelque chose qu'on doit voir. »

8. Alors, ils ont regardé les gens du *Numéro Neuf*, on les a mis debout, on les a fait sortir. C'est là que j'ai vu que ces gens étaient aveugles, il fallait qu'on les tienne par la main. Les militaires m'ont dit :

« Voilà ce qui te plaisait tant ! Quand tu seras rentrée chez vous, c'est ça qui va t'arriver, ces gens que tu vois infirmes maintenant, tu seras comme eux dès que tu nous auras quittés. Mais si tu ne passes pas chez ces gens-là... (parce que tu ne vas pas mourir, on va te ramener), eh bien si tu y vas, tu seras aveugle. Mais si tu restes avec nous, tu ne seras pas infirme, tu ne seras pas aveugle. Nous habiterons en toi pour être constamment avec toi, alors tu seras notre petite-fille ; celle-là c'est ta grand-mère ! »

9. Il me les montre tous du doigt l'un après l'autre :

« Celle-là c'est ta grand-mère, celle-là c'est ta grande sœur, celle-là c'est ta mère, celle-là c'est... »

Et puis, il s'est tourné vers la droite :

« Celui-là c'est ton beau-père. Alors, toi le beau-père, tu la veux bien comme bru ?

- Oui, dit le beau-père, elle va être ma bru : je lui donne un de mes fils, celui-là. Où est-ce que vous êtes mes fils ? Venez ! »

10. Les voilà tous qui arrivent, les fils du vieux, et les fils de la vieille. Il y avait celui qui vient en moi par la transe maintenant, mais ils ne m'ont pas dit son nom, il m'a prise. J'étais prise.

« Ah non ! Moi..., je ne t'aime pas, tu es trop vilain. C'est ceux-là que j'aime, les beaux garçons là-bas. Je ne t'aime pas. Ah non, je ne t'aime pas !

- Tu n'échapperas pas. Je t'ai eue. Même si tu es costaud, je vais t'amener dès aujourd'hui chez ton père et je t'épouse. C'est moi qui t'épouse. Ils peuvent venir, ceux qui veulent se marier avec cette fille !

- Mais nous, nous ne l'aimons pas. Qu'est-ce que nous en ferions. Une vilaine femme comme ça. Voilà ce qu'ils ont dit, les hommes qui me plaisaient tellement ! »

11. Je suis partie au *Numéro Huit*, en revenant sur le chemin de la mort. Les quatre militaires m'ont reconduite en me tenant par les mains. Ils m'ont dit, ces quatre militaires :

« Nous allons revenir ici dans huit jours. »

12. Et effectivement ils sont revenus au bout de huit jours, en apportant beaucoup de choses, en rêve. Je me suis réveillée le neuvième jour, et en me réveillant j'ai demandé à boire, j'étais restée huit jours sans boire. Sans manger, sans faire pipi, sans faire caca, juste comme ça. Et tout ce que je pouvais dire c'était : « Oui, oui. » Il y avait quelque chose qui parlait là-bas, et moi je disais oui. On entendait ma voix, les gens qui étaient en bas [au pied du lit] m'entendaient dire « Oui. » Mais ils ne comprenaient pas de quoi je parlais. « Tu ne l'as pas fait ? - Non ! Non ! » C'était avec les mains seulement que je faisais non, non... Je ne mangeais pas, je ne buvais pas, et je n'ouvrais pas les yeux... La nuit, le jour, ça fait seize journées, huit nuits et huit jours, voilà le temps où j'ai été morte.

A trois reprises Lala m'a fait le récit de ce « séjour non-éternel ». La première fois, spontanément, lors d'une cérémonie au centre de laquelle elle se trouvait et qui sera décrite plus loin. La deuxième fois, à ma demande, afin d'en avoir une version plus complète et enregistrée (c'est celle que nous avons ici traduite). Puisque les deux versions étaient différentes, une troisième fois au cours de nos entretiens nous sommes revenus sur cette expérience fondatrice afin de retrouver cohérence et complétude dans sa relation. Il ne s'agit pas ici d'un récit oral à la forme fixe, mais la relation d'une expérience riche et intime, jamais réitérée à l'identique. Comparé aux expériences de résurrections visionnaires des prédicateurs du Réveil, le récit de vision ne fait pas l'objet d'un usage social particulier. Il n'est pas construit ou contrôlé à des fins prosélytes, mais relèverait plutôt, dans le champ de la possession, du secret de guérisseur. Les trois récits elliptiques recueillis sont relativement complémentaires, et sans grandes contradictions. Leur assemblage aboutit à un récit cohérent du séjour non-éternel. Le premier récit recueilli (prise de note en français) représente une version condensée qui répondait à la question : « Comment es-tu devenue possédée ? ». La deuxième narration (enregistrée) détaillait, à la façon d'un conte, tout le contexte de la rencontre avec les esprits, et approfondissait les premiers échanges avec ceux-ci. La troisième relation insistait sur la fin du séjour imaginaire, puis l'issue rituelle de l'état morbide :

Quand les militaires sont revenus, Lahimazava (« L'Homme-Clair »)²⁰³ était avec eux. Lala ne pouvait voir que ses mains. Il lui dit qu'il ne la posséderait pas car elle ne pourrait supporter sa puissance. En revanche, elle serait possédée par son fils, Kalanoro. Il lui montra deux objets en bois sculptés : avec la main gauche une clé, et avec la main droite une tête de femme. Puis Kalanoro, cet homme de petite taille, lui sauta au coup. Lala fit demi-tour, encadrée par les quatre militaires, et suivie par Kalanoro. Deux fils, l'un blanc, l'un rouge, se présentaient à elle. Elle posa ses pieds sur le blanc, et glissa dessus jusqu'à Belitsaka, l'endroit près de la mer où petite elle jouait. Les quatre militaires la plongèrent dans l'eau, et elle se réveilla.

La « filière possession » a Madagascar été mainte fois décrite²⁰⁴, et est commune à bien des sociétés. Comme tant d'autres Lala n'échappe pas à la succession d'afflictions en tout genre dont l'accumulation, l'impossibilité d'être traitée par un autre spécialiste qu'un possédé, et la culmination en un trouble particulièrement profond, sont interprétées comme les signes d'une élection par un esprit. Ces malaises, absences, lourdeurs, sensations de froid

²⁰³ Il peut s'agir aussi pour certains d'une catégorie d'esprit à part entière (Estrade 1977 : 90).

²⁰⁴ Voir entre autre Estrade 1977 ; Sharp 1993 ; Fiéloux 1999 ; Blanchy *et al.* 2006.

ou de chaleur intenses et autres dérèglements peuvent en outre être accompagnés de visions, de voix suggérant la présence d'êtres décorporés cherchant à entrer en relation avec la personne concernée. Le fait en lui-même est sans doute universel, mais ce qui intéresse l'ethnologue est la place qu'il prend dans la ou les sociétés qu'il étudie, la réponse culturelle idiosyncrasique qu'il appelle. Les troubles chroniques de Lala n'ont pas de quoi surprendre, ni même leur interprétation, cependant sa mort hebdomadaire visionnaire paraît moins courante, du moins dans les publications concernant Madagascar. A l'anthropologue elle évoquera le chamanisme. Cette décorporation suivie d'un voyage d'une composante d'intériorité de la personne dans un autre monde définit classiquement cette catégorie analytique opposée à celle de la possession, caractérisée par la passivité du médiateur. La comparaison entre les parcours électifs menant à la médiation dans les zones à chamanisme (Perrin 2007) et dans les régions à possession (Assayag & Tarabout 1999 pour l'Asie du Sud ; Behrend & Luig 1999 pour l'Afrique) conclut à une absence de différence. L'accumulation de signes d'élection précède une crise plus profonde qui motive l'initiation par un expert ayant déjà lui-même passé ces étapes. Cet ultime trouble est toutefois rarement décrit comme un épisode visionnaire. A Madagascar, cette expérience est davantage associée au Mouvement du Réveil, *Fifohazana*.

L'épisode fondateur du Réveil à Madagascar date de 1894 avec Rainisoalambo, qui donne pour instruction à ses disciples de « ne pas faire comme les prédicateurs des églises, qui prêchent le pouvoir de Jésus, mais qui n'osent pas chasser les maladies et les démons » (Austnaberg 2006 : 38). Le mouvement, ainsi caractérisé dès l'origine par la pratique de l'exorcisme, connaît un succès qui progresse, tout au long du XX^e siècle, des marges sociales et géographiques, jusqu'à la scène du pouvoir central. Sur les quatre principaux centres du Réveil (les « grands camps » *tobilehibe*), trois ont été fondés sur les Hautes Terres, et le quatrième, fondé en pays antemoro dans le Sud-Est par Nenilava en 1941 rayonne maintenant aussi à partir de son établissement du quartier des 67-Hectares à Antananarivo²⁰⁵. D'autres personnalités charismatiques apparaissent ici et là et deviennent parfois les dirigeantes de mouvements locaux. Elles vivent généralement au moins un épisode visionnaire, dans les débuts de leur vocation. Mais, parmi celles qui nous sont connues,

²⁰⁵ La liste canonique est :

- Soatanàna, en Isandra (ouest Betsileo), par Rainisoalambo, 1894,
- Manolotrony, en Arindrano (sud Betsileo), par Neny (« mère ») Ravelonjanahary, en 1927,
- Farihimena, en Vakinankaratra (sud Imerina) par Dada (« père ») ou Dadatoa (« oncle ») Rakotozandry, 1939,
- et Ankaramalaza, en Anala (« La Forêt », côte est) par Nenilava (« mère de haute taille »), 1941.

seules *Neny Ravelonjanahary* de Manolotrony (Sud Betsileo), Haova de Tuléar (Mouzard & Gueunier 2008), et plus récemment RaChristine de Maropaike (Ivohibe) ont été considérées comme mortes et ressuscitées par Dieu. Ces expériences font l'objet de publications, sous forme de brochures ou de petits livres, écrits souvent par des pasteurs qui en font l'exégèse²⁰⁶. Par ces opuscules, le témoignage spontané des visionnaires est au besoin débarrassé d'écarts trop flagrants par rapport aux représentations en vigueur²⁰⁷. L'écriture et la prédication a rendu quelque peu populaires des expériences qui pourraient sans doute également ressortir du champ de la possession²⁰⁸. Mais si le Réveil fait un usage prosélyte de toute expérience spectaculaire de conversion, cette publicité est étrangère à la raison pratique des possédés qui, en tant que guérisseurs, ménagent une part de secret. On a vu Dofotera bien discret sur son expérience fondatrice. En outre, dans le champ chrétien, la théorie de la mort est différente, et le retour à la vie possède une signification bien précise. La puissance du dieu chrétien s'affirme par son pouvoir de résurrection, mais Lala et son entourage évaluent à la durée exceptionnelle de son état morbide la puissance de la divinité qui en est responsable.

L'expérience visionnaire n'est donc pas instituée à Madagascar, que cela soit à l'intérieur ou en dehors du champ de la possession, ce qui empêche toute comparaison du contenu manifeste rapporté plus haut (voir Mouzard & Gueunier 2009 pour une comparaison avec la vision d'une prédicatrice du Réveil). En revanche, il peut être adossé à la construction autobiographique, provoquant une analyse similaire à celle des rêves. Le matériau onirique a peu retenu l'attention des ethnologues en général, à quelques exceptions notables près (Sébag 1965 ; Batside 1967 ; Tedlock 1987 ; Charuty 1996). La méthode freudienne, ramenant le contenu manifeste du rêve – strictement, du récit de rêve – au contenu latent de la vie éveillée est retenue par les anthropologues, mais ceux-ci prennent également en compte le contexte social des rêveurs.

²⁰⁶ Par exemple : *Jesosy Rano Velona. Tantaran'ny fiandohan'ny fifohazam-panahy Manolotrony*. Teny mialoha Pasteur Ralaivao Justin, Zanak'i Manolotrony. [« Jésus Eau Vive. Histoire des débuts du réveil spirituel de Manolotrony. Avant-propos du pasteur Ralaivao Justin, Disciple de Manolotrony. »] S.I., 1988, 20 p. mult. Cette brochure donne le récit détaillé des deux morts et des deux résurrections de « mère » Ravelonjanahary, dont le nom même signifie : Ressuscitée par Dieu.

²⁰⁷ Cette normalisation n'est d'ailleurs pas opérée seulement sur le plan dogmatique ; ainsi l'injonction exaltée de RaChristine portant sur l'interdit alimentaire de la viande de boeuf (!) n'a-t-elle pas été retenue par les pasteurs du Réveil.

²⁰⁸ C'est ainsi qu'un guérisseur merina raconte à S. Blanchy *et al.* (2006) son expérience initiatique : pendant deux mois il ne s'alimentait plus et son esprit (*fanahy*) n'était plus là, mais « là-haut », discutant avec douze anges.

Ici, le récit de la vision de Lala est pour une part inévaluable reproduit, restructuré – le degré de cohérence pourrait d’ailleurs frapper, par rapport à d’autres récits oniriques. Cependant, il s’agit bien manifestement d’un contenu imaginaire décrivant un extra-monde, qui n’est pas sans rapport avec le récit de vie réaliste. En cherchant des éléments récurrents dans le récit de vie de Lala on trouve, comme dans tout parcours de possédé, des maladies. Or pour chaque cas, les causes sont précisées par la narratrice, puisque cette succession d’interprétations étiologiques trouve un sens dans la durée, celui de l’élection par les esprits, qui forme la trame du récit. Le premier épisode, dont les symptômes ne sont pas précisés survient après la première coupe de cheveux, à l’école primaire. Lala décrit ensuite une série de troubles digestifs (diarrhées, vomissements), dont la cause est identifiée comme la consommation de viande de porc. Le récit reprend ensuite la trame du cursus scolaire pour mentionner, malgré un très bon niveau, l’échec aux examens du secondaire provoqué par une maladie qui force à rester alité au dernier moment. De manière encore plus soudaine, Lala est empêchée de conclure à un mariage au tout dernier moment. Elle raconte ensuite la manière dont elle réussit finalement à expulser une chose qui semble indéfinissable, mais en tout cas douée d’intention, qu’elle a porté quelque temps dans son ventre. Enfin, le trouble paroxystique parachevant la série est déclenché par un repas pris dans une marmite souillée d’urine. Ces six affections peuvent être au final regroupées en deux catégories étiologiques. La coupe des cheveux, la consommation de porc, et l’« absorption » d’urine représentent chacun un manquement au respect de marqueurs identitaires des esprits, respectivement par négation, transgression, et pollution. La chevelure longue et non peignée est la marque des esprits *kokolampo*, et l’interdit de la viande de porc est commun aux *tromba*. Si la pollution par des excréments est la souillure ultime dans la culture malgache²⁰⁹, l’urine d’un enfant n’est pas conçue ainsi²¹⁰, ce qui explique que les marmites ne soient pas jetées, mais juste lavées. Que cet événement puisse provoquer une telle crise indique le degré de pureté exigé par les esprits. Les échecs réitérés aux examens et aux mariages, alors que toutes les formalités préliminaires ont déjà été remplies relèvent non pas de la transgression, mais de l’agrégation de rites de passage. Les blocages de dernière minute sont attribués aux esprits, empêchant Lala de passer la ligne de ces rites d’institution pour acquérir de nouveaux statuts qui les disjoindraient d’eux. Cette même logique est aussi à l’oeuvre en ce qui concerne la

²⁰⁹ A l’exception de la bouse, car les bovidés sont sacrés. La rumeur populaire a donné pour cause au massacre des Comoriens à Majunga une souillure par des excréments. Toute association au chien, conçu comme l’anti-humain, est également hautement condamnable.

²¹⁰ Les excréments des enfants peuvent même être qualifiée de « pain » (*mofo*) pour plaisanter.

coupe des cheveux, qui correspond à une première humanisation du corps opposée à la forte pilosité des « esprits de la nature ». La chose vivante dans le ventre de Lala, dont elle compare l'expulsion à un accouchement doit être considérée également de ce point de vue, comme l'impossibilité d'enfanter et d'acquérir le statut de mère. Et si Lala a finit par devenir épouse et mère, c'est avec un mari à la retraite, et un fils boiteux et simplet, dont le handicap est d'ailleurs attribué aux esprits chtoniens.

En fait, tout ce qui dans sa vie disjoint Lala des esprits, de manière négative (négation/transgression de marqueurs identitaires) ou positive (agrégation de rites de passage) la rend malade. Les rites de passage représentent l'intégration à une autre « communauté » que celle des esprits. Le premier passage de Lala, sa sortie en dehors de la matrice, n'est qu'à demi réussi : elle est née entourée de son placenta. La naissance octroie l'humanité et la vie, l'examen sanctionne le savoir, le mariage institue l'alliance. Mais tout ceci éloigne Lala des esprits. De toutes les causes repérées, c'est une souillure qui déclenche la mort fugitive visionnaire. A l'opposé, tout là-haut, la pureté du *Numéro Neuf* impressionne Lala. Elle n'y aura pas accès. Auparavant elle a pourtant passé huit²¹¹ examens avec succès, mais il semble que l'aboutissement de ces étapes soit la rencontre avec « ces êtres qui [la] possèdent maintenant ». Ceux-ci lui imposent alors contre son gré toute une parenté d'alliés, avant de la renvoyer chez elle en la plongeant dans l'eau. Dans la vision, on retrouve donc les rites de passage décrits comme des échecs dans la vie, mais cette fois bel et bien accomplis. C'est là une des fonctions du rêve, relevée par la psychanalyse. De son séjour imaginaire, Lala renaît avec un nouveau savoir et une nouvelle alliance, on lui fait passer des examens, on lui attribue un mari et une parenté, puis on la fait renaître en la plongeant dans l'eau. On verra même que sa nouvelle activité de possédée lui donnera l'occasion de mettre au monde des esprits. Tout se passe comme si la structure sociale finissait par s'imposer — de force, l'omniprésence des quatre militaires et du commissaire l'atteste — dans l'imaginaire de Lala, à travers la société des morts, qui suppléer à celle des vivants. Mais cette dernière est là pour assurer, grâce à un rituel, l'institution bien réelle de la possession. La mort temporaire n'est pas instituée, mais elle est instituante.

²¹¹ « Les estrades fabriquées au cours de cérémonies *soloho* et *bilo* sont constituées de 8 barreaux » ; une légende explique l'origine du nom Maroseraña par le fait qu'un certain Rabedo aurait traversé 8 *seraña*, “ports”, “bras de fleuve” (Lombard 1988). Plus simplement, la connaissance généalogique n'excède pas huit générations chez les Karembola, comme chez les Malgaches en général. À la neuvième commence donc l'inconnu... idéalisé par Lala.

C. Rite d'institution

L'esprit a capturé Lala, il lui a sauté dessus, « j'étais prise », dit-elle. Elle était déjà prévenue : « Nous t'attraperons ! » avait-elle entendu au cours de son voyage de noce. Ce thème de la capture est développé dans le registre de la cruauté. Les premiers rapports avec Kalanoro dénotent un ton particulièrement autoritaire, ne lui laissant que le choix de se soumettre sous peine de mutilation. Dans les premiers temps au moins, la relation est celle d'une cruelle domination. Puisqu'il menace de la rendre aveugle, elle est obligée de l'accepter, car même son mari ne voudrait plus d'elle :

- *Ty lehilahy boribory ty, hoy aho, no mankadala ahy ? Zaho, hoy zaho, tsy tea azy ! Ie anefa boribory, zaho anefa tsy tea azy. Ka raha kelikely ty zao, hoy aho, hanambady zaho bevata tiky ?* - Et c'est ce type tout petit qui veut me baratiner ? Moi, je ne l'aime pas ! Mais il est tout petit, moi je ne l'aime pas. Je vais me marier avec un petit bonhomme comme ça, moi qui suis grande !
- *Kelikely hoy ty asany ! Kelikely, mba ka volañy moa, hoy ty asany zaho, mba hanenteanao azy, jihiko, ty asany, masonao oo ! Aria i lahilahy valinao io, asany, iha !* » - Ah vraiment tout petit, qu'il disait ! Tout petit ? Essaie un peu de ne pas me nommer ! Tu vas voir ! Je peux rendre tes yeux aveugles ! Et ton homme, ton mari, il va te renvoyer ! »

Dans le récit de vie comme dans le récit de vision, Lala montre à plusieurs reprises son ignorance des esprits, son étonnement – même si sa mère est possédée. Les premiers contacts manifestent un refus radical d'entrer en relation avec eux. Sa vision relève du cauchemar. A la limite elle aurait bien voulu d'un homme charmant qui était lui aussi au *Numéro Huit*, mais celui-ci la rejette parce qu'il la juge trop laide, et elle devra se contenter de ce petit bonhomme. La prise de possession est donc présentée comme l'extrême opposé d'une démarche volontaire et personnelle. Les personnes possédées sont dites les « chaises » (*sezy*) de leurs esprits, qui sont « sur leur tête » (*ambon-lohako*). En cohérence avec cette expression, les Malgaches francophones emploient l'expression « être sur », par exemple j'ai entendu récemment : « Pierre Kamamy²¹², c'est sur une fille de Diégo qu'il est ». Les rituels matérialisent cette métaphore car le ou les possédés s'installent la plupart du temps sur une chaise alors que tout l'assistance reste assise au sol. La supériorité de l'esprit se marque ainsi par cette élévation²¹³. Le terme réservé au processus de reconnaissance et d'installation d'un esprit dans une personne est le verbe *aranga*, « qu'on élève »²¹⁴.

²¹² « Prince du Menabe » placé par les Français en 1946.

²¹³ L'expression familière *ady seza*, « lutte pour une chaise », désigne la rivalité dans la recherche des positions de pouvoir.

²¹⁴ J'ai aussi noté *hatsanga*, « mettre debout ».

Après avoir décrit sa vision, Lala raconte comment elle finit par revenir à elle. Ses proches sont toujours réunis autour d'elle, sans avoir cessé de frapper des mains. La perte de connaissance n'est pas rare chez les futurs possédés, mais n'occasionne pas immédiatement de *rombo*. On ranime plutôt l'évanouie, et une séance avec une possédée peut s'organiser plus tard, sur la base de ce signe. Ici la gravité du trouble, décrit et perçu comme la mort, et basculé par la disqualification de la biomédecine dans le champ de la possession, incite la possédée alors consultée à engager sur le champ une séance. Notons que celle-ci n'a pas pour but de ranimer Lala, mais bien de faire venir (plus exactement « sortir ») dans son corps l'esprit rendu responsable de cette quasi-mort. Aux faits et gestes de Lala quand elle sortira de sa léthargie, l'assistance active attribuera donc l'intentionnalité de cet esprit. Ce dernier a en quelque sorte fait place nette avant de survenir. L'inanité prolongée de Lala s'interprète comme l'annonce d'un ou d'esprit/s puissant/s. Mais cette arrivée ne se fera pas sans le concours des vivants, qui tâcheront de l'appeler, de « le faire sortir », par la musique appropriée. En général, plusieurs séances sont nécessaires avant que l'esprit ne parle. Il ne le fera d'abord que pour donner son nom. Trois, quatre (ou plus) séances de plusieurs heures se succèdent, pendant lesquels le corps de l'affligée élue se mettra progressivement à se mouvoir au rythme de la musique avant que finalement l'esprit ne se nomme par sa bouche. Lala décrit de l'intérieur ce moment :

Romboromboan-dreo zaho, mahatiaro, misoma, mitsanga. Misy tsiotsioke zay manday ahy, misoma, mitsanga de après-n'iñe aho, milaza izy hoe :

« *Iano añarako. Laha tsy lazainao zay... »*
Marobe ndreo.

« *Iano añarako, hoy raiky iñe, iano añarako, hoy raiky iñe, iano añarako... »*

Raiky mana añara Kalanoro ro tena nibaiko ahy mafy.

« *Raha tsy izaho, hoy izy, lazainao, tapitsy ty fiainanao.*

- *Ho maty zany zaho... »*

Hoy Kalanoro mort raha tsy milaza azy.

« *Ia, hoy ty asako, iha ho lazaiko oo ?*

- *Mbo hambarako anao, hoy ie, indray andro.*

...[V]oilà ce qui s'est passé : ils ont fait pour moi une séance avec battements de mains, je me suis réveillée, j'ai bougé, je me suis levée. Il y avait une brise qui me portait, j'ai bougé, je me suis levée, et après ça, ils m'ont dit :

« Je m'appelle Untel. Si tu ne le dis pas... »

Et ils étaient nombreux. Ils disent tous :

« Je m'appelle Untel. Je m'appelle Untel. Je m'appelle Untel... »

Et c'est celui qui s'appelle Kalanoro qui me commandait le plus fort.

« Si ce n'est pas moi dont tu dis le nom, ta vie est finie.

- Eh bien alors je vais mourir... »

Kalanoro disait que j'étais morte, si je ne le nommais pas.

« Mais tu es qui, pour que je puisse te nommer ?

- Je te le dirai, un jour.

Il est troublant, tenant compte de la catégorisation canonique en anthropologie, de constater que Lala s'attribue à elle-même l'intentionnalité de prononcer le nom de l'esprit. Dans son discours, c'est d'ailleurs bien l'esprit qui la somme de dire son nom, nom qu'elle répète. Ce témoignage entre en contradiction avec la théorie classique de la possession issue du courant structuraliste (De Heusch) ainsi qu'avec la théorie locale, selon lesquelles le médium est passif, pur réceptacle, son intentionnalité (*jery*) et son esprit (*fanahy*) étant absents au moment de la substitution. Lala ne cache pourtant pas avoir été consciente, s'en souvient, et explique que plusieurs esprits lui parlent et se disputent même l'ordre de préséance. Un dialogue va jusqu'à se nouer entre Lala et Kalanoro. En entretien Lala a bien voulu confier d'autres vécus sur l'expérience sensitive de la possession, qui ne coïncident ni avec la théorie, ni avec l'expression pragmatique du dispositif. Selon ce témoignage, l'expérience de la possession est moins vécue comme une substitution, donc une disparition, que comme une mise en relation. C'est une relation intérieure, par laquelle s'établit une communication verbale, et qui en même temps anime : Lala a senti le souffle (*tsiotsioke*) des esprits la porter. Elle emploie d'ailleurs souvent le mot *tsioke*, « vent », pour désigner les esprits. Plusieurs séances de *rombo* ont été nécessaires avant que le nom de Kalanoro soit prononcé. Et :

Eo de natao amy zao moa hoe vakilela zao, ny añaran'i raha iñe.
« Iza ny anaranao ? »

Tsy haiko anaran'io. Tsaha nambarambara ñ'ahiko, fa raha fa misy olo nanontany ahy hoe : « Iza ny anaranao », de niboake ho azy fa hoe : « Kalanoro ny anarako », fa tsaha nambarany ahy. Azo ? Tsy nanao parasantasiò amiko ie hoe : « Zao ty anarako », fa e e eo anatre fan'ny aomby iñe fa vonoa, antonea zaho tserike : « Ia, hoy aho, ty ho volaniko ie henanike zao, hoy aho ? Tsy haiko raha ho volaniko zao. » [...]

Zaho meñatsy, fa ty nivola amiko zane..., azo ? ty mivola amiko, dadilahy Boribe zao, dadilahy Andriamisara, Andriamena, Andriambolamena, Andriambolafotsy, Rakotomena, Ilahimazava, ireo anefa ny olo milaza ny anarany amiko amy zaho marary iñe, de nisafy ahy eo de manisany ranomañitse ahy, de

Alors, après ça, on a fait la cérémonie qu'on appelle « fendre la langue », c'est comme ça que ça s'appelle.
« Comment t'appelles-tu ? »

Je ne savais pas son nom. Il ne me l'avait pas confié, mais quand on m'a interrogée en me disant « Comment t'appelles-tu ? », là c'est sorti tout seul, j'ai dit : « Je m'appelle Kalanoro », alors qu'il ne me l'avait pas dit. Compris ? Il n'avait pas fait de présentation pour me dire « Voilà mon nom », mais c'était euh..., devant le bœuf du sacrifice, au moment de l'égorger, quand ils m'ont interrogée et que je ne savais plus quoi faire, je me disais : « Mais quel nom je vais dire maintenant ? Je ne sais pas ce que je vais dire. [...] »

J'avais honte, parce que ceux qui m'avaient parlé..., tu comprends ? Ceux qui m'avaient parlé, c'étaient grand-père Grand-Courtaud, et grand-père Prince-Mage, et Prince-Rouge, et Prince-de-l'Or, et Prince-de-l'Argent, et Gaillard-Rouge, et Le-Clair. C'étaient ceux-là qui m'avaient donné leurs noms pendant que j'étais malade, et qui

misafy ahy eo de mañisy rano mangatsiake ahy... Fa raha fa nimaty anefa le omby, de tsy haiko nampiposake Kalanoro zao aty. Azo tsara ?

m'avaient visitée en m'aspergeant de parfum, et qui m'avaient visité en m'aspergeant d'eau fraîche... Mais une fois que le bœuf a été tué, je ne sais pas ce qui m'a poussé à sortir le nom de Kalanoro. Bien compris ?

Dans ce passage à nouveau, on mesure l'écart entre le dispositif rituel du *vakilela*, qui consiste pour l'initiateur à s'adresser à l'esprit : « Comment t'appelles-tu ? », et le vécu de Lala qui confie « Mais quel nom vais-je dire maintenant ? Je ne sais pas ce que je vais dire ». Le rituel d'institution de la possession porte le nom de *vakilela*, « fendre-la-langue ». C'est en effet après ce geste d'application du tranchant de la lame d'un couteau sur la langue tirée du possédé²¹⁵, que celui-ci va donner son nom. Un boeuf est sacrifié, dont le sang sera aspergé sur la personne dont le statut de possédé est maintenant validé, elle doit aussi parfois boire ce sang à même des incisions ouvertes à des endroits précis du boeuf encore vivant. L'initiateur de Lala a été Rezotoany, un fils d'un frère de la grand-mère maternelle de Lala. Pour Lala comme pour Milamana, l'initiateur est donc un frère de la mère classificatoire (*renilahy*). Cette redondance est remarquable dans le cadre d'un système de parenté régi par le principe d'agnation.

La gravité de l'affliction déclenchant le rite d'institution, une mort temporaire de huit jours, est perçue comme proportionnelle à la puissance de l'esprit. Le cas de Lala est particulier en ce que plusieurs esprits s'installent ensemble en elle dès le début. Mais seul Kalanoro prend la parole, au nom de tous les autres. Lala explique que quand l'initiateur a demandé si plusieurs esprits étaient présents, Kalanoro a répondu « On ne peut pas révéler cela comme ça, car nous sommes très nombreux (...) nous révélerons ça au fur et à mesure (...) nous révélerons chacun notre identité, mais abandonnez les coutumes auxquelles vous êtes habitués, ce sont nos coutumes que nous allons suivre ».

²¹⁵ Le rapprochement a pu être entre ce geste rituel et la technique qui consiste à fendre réellement la langue des perroquets pour favoriser leur parole.

2

Rojobe Temiraike Kalanoro, panthéon-machine

La conception que Lala a progressivement élaborée de Kalanoro, ainsi que ses relations avec lui se distinguent quelque peu des régularités culturelles relatives à cet être imaginaire. Le Kalanoro de Lala ne paraît pas spécialement « mystérieux, effrayant et bizarre ». De toutes les caractéristiques corporelles que l'on prête habituellement à son espèce, il ne conserve que la très petite taille et les cheveux très longs. *Exit* les griffes, les pieds inversés, la voix nasillarde, soit les traits spécifiquement non humains. De plus le kalanoro de Lala n'est pas de sexe féminin, il n'est pas une femelle sauvage, mais un homme (bien que portant un *salova*, étoffe longue dont l'usage est réservé aux femmes). Lala procède donc à une réinterprétation de cet être imaginaire en diminuant ses particularités fantastiques, monstrueuses : elle l'humanise. Dans le séjour non éternel, Kalanoro fait son entrée dans le cadre exemplairement humain des relations de parenté. S'il en est ainsi cette relation de médiation ne relève pas *a priori* de la possession par un « esprit de la nature » ou « esprit de la vie », et Kalanoro est un être du passé, un mort. Kalanoro n'est pas individuellement nommé, mais porte le nom d'une espèce, à laquelle il ne semble pas appartenir si l'on confronte la description personnelle de Lala et la description culturelle afférente à la catégorie sémantique *kalanoro*. Lala livre à l'ethnologue un savoir encyclopédique, portant sur les choses et non sur les mots (Sperber 1975), qui rattache en effet cet esprit à la catégorie des esprits humains ancestraux. La description que fait Lala du Kalanoro ne contredit plus les propositions sur lesquelles se fonde la taxinomie : le Kalanoro n'est plus monstrueux (pieds inversés), ni hybride (mi-humain mi-animal). Kalanoro, en tant qu'être vivant, ou plutôt ayant vécu, perdrait ainsi sa symbolique. Cependant, puisque le signifiant Kalanoro est conservé, cette espèce reste évoquée. L'humanité exceptionnelle de Kalanoro, que l'on peut considérer comme un jugement de normalité, apparaît ainsi comme une coupure avec la mémoire du savoir encyclopédique sur l'espèce. Le mécanisme de mise entre guillemets décrit par Sperber (1974 ; 1975) peut ainsi opérer, et la représentation conceptuelle de Kalanoro est finalement traitée symboliquement. Pour qu'elle précise son savoir encyclopédique, j'ai demandé à Lala si Kalanoro est une personne (*olombelo*) comme nous, mais morte. Elle a répondu, légèrement outragée, qu'il était bien humain, et donna preuve à l'appui son ascendance : « Kalanoro est fils de Lahimazava Tompoenarivo,

Marohavako est sa mère, Tompoenarivo Marohavako. Puisqu'il a un père et une mère, n'est-ce pas là une personne humaine ? »²¹⁶.

D'après le témoignage d'un *ombiasa* de Tuléar recueilli par Gueunier, le *lahimazava* ou *lemazava* est un « fantôme dont les gens pensent qu'il peut parler avec les humains, s'entretenir avec eux, et répondre à leurs interrogations »²¹⁷. Cet esprit ou fantôme se manifeste ainsi dans des séances de spiritisme, ou évocation : « il descend par le toit dans une maison obscure, et répond aux questions du médium, qui est une sorte de guérisseur plus ou moins professionnel » (on a vu que ce jugement dévalorisant avait cours au Nord-Est, par la bouche de Dofotera). Chez des Antesaka de la côte opposée, Estrade (1977) a assisté à une cérémonie de possession par un *tromba Lay-mazava*, expression qu'il traduit par « qui-déteste-la-lumière », du fait que la séance se déroule obligatoirement dans l'obscurité. Cette interprétation n'est pas celle de Lala, qui écrit bien *Lahimazava*, « Le-Clair », plutôt en référence à la clarté de ses visions. Il est frappant de constater que la séance de spiritisme avec un *lahimazava* se déroule exactement à la manière des séances avec un *kalanoro* décrites dans le Nord du pays. Ce qui se traduit par un lien de filiation dans le récit de Lala.

Le nom de *Lahimazava* signifie donc « Le-Clair », celui de *Marohavako*, « Nombreux-Sont-Mes-Parents », et *Tompoenarivo*, « Qui-est-servi-par-Mille ». Il est possible d'identifier ici un jeu d'étymologies. Dans *Kalanoro*, le second élément *noro* est attesté dans plusieurs contextes malgaches comme un emprunt à l'arabe *nûr* « lumière ». On a vu d'autre part que le premier élément semblait (paradoxalement, puisque le personnage est de sexe mâle, mais les *Kalanoro* en général sont féminines) signifier « jeune fille ». On retrouve la lumière, mais associée à la masculinité dans *Lahimazava*, dont le premier élément *lahy* signifie « homme, mâle » et le second *mazava* « clair, lumineux ». La luminosité est une caractéristique essentielle de certains êtres de l'autre monde dans la mythologie malgache (Ottino, 1986 : 325). *Marohavako* est décrite comme ayant des macarons (*taly mivo*) et portant un bol (*bole*). *Lahimazava* porte les cheveux courts, et tient une canne (*kobay*), attribut du pouvoir royal (mais Gueunier note dans son lexique du Sud-Ouest que le terme *lemazava* désigne une « canne, en particulier canne cérémonielle avec clochettes, pour le culte du *Lemazava* ». Il ne parle pas le malgache, mais une langue étrangère que ne comprend pas Lala. Il est blanc et de grande taille, par contraste avec son fils qui est petit et

²¹⁶ *Kalanoro zanak'i Lahimazava, i Marohavako mamanan'i Kalanoro, Tompoenarivo Marohavako, ino ange anañany papa sy mama de tsy olo ange ve zany ?*

²¹⁷ *Matoatoa izay heverin'ny olona ho miteny sy miresaka amin'olona ka manambara izay zavatra anontaniana azy.*

noir. Le nom *Tompoenarivo*, “Qui-est-servi-par-Mille”, fonctionne comme celui d’une catégorie identitaire d’ancestralité (*karaza*), et semble signifier, puisqu’il est rattaché à celui du père et de la mère, une situation de double filiation endogame. En admettant l’application du système de parenté tandroy, on pourrait préciser patri-endogame, et ajouter que les enfants qui résultent d’une telle union « ont un statut rituel plus élevé que leurs demi-germains nés de mère appartenant à d’autres *karaza* » (Ottino 1998 : 59). Cette règle existe aussi dans la royauté sakalava, où le fils aîné de la première femme, devant être une princesse, hérite du trône (Lombard 1988 : 27). Or le nom *Tompoenarivo* est explicitement connoté par l’exercice du pouvoir royal. La parenté de Kalanoro en fait une personne humaine, et l’onomastique lui fixe le rang d’un souverain idéal. Ceci rapproche d’un peu plus près, sur le plan théorique, du cadre du culte de possession par les esprits royaux sakalava *tromba*.

Dans la mesure où Kalanoro est présenté comme l’équivalent statutaire d’un *tromba*, on pourrait s’attendre à ce que l’idiome conjugal se joue complètement, comme c’est le cas dans ce cadre de l’expérience. Dans le récit de la vision toute une famille d’esprits humains est réunie, et s’impose à Lala, avant que l’un d’eux ne désigne un homme comme son beau-père, pour qu’il lui choisisse parmi ses fils un mari. La relation conjugale est donc présente dès la vision, puis pendant l’initiation, et la nuit suivante :

Ka raha fa nahazo lion’omby iñe zaho, dia nilaza trotra amiko izy raha nihalina :

« *Manao akory, hoy ny asany, mpivady mariazy tsika roe ! Ino hevitse teanao hatao fa zaho Kalanoro ty de ataonao tsy hay, ka zaho anie iñy, hoy ty asany, zaho no tompom-bady, rafozanao iaby, hoy ie, olo eo reo, olo eo reo, hoy i, razanao iaby fa zaho avao, hoy i, vadinao. »*

Tserike zaho :

« *Ka raha boribory ty, hoy aho, tsy ataoko ho anakajà, kay mahasaky ampela, hoy aho. »*

Ka zaho tsy atoriany. Zaho tsy ilàny, ie tsy matory amiko, ka ino moa ahaiako azy hoe mahasaky ampela ie e e, nataony vadivady foana zaho, tsy miaraky amiko ie, olo hafa ty miaraky amiko, olo hafa mandravandrava torimaso ahy, olo hafa manday ahy amy sambo oñe eñy

Après que j’ai reçu le sang du bœuf, une fois la nuit venue il s’est mis à me parler :

« Qu’en penses-tu, nous sommes mari et femme selon la loi ! Qu’est-ce tu veux qu’on fasse, parce que moi je suis Kalanoro, et tu fais semblant de ne pas me connaître, et moi n’est-ce pas, c’est moi qui suis le mari, tous ceux-là c’est ta belle-famille, tous ceux-là c’est tes grands-parents, c’est moi seul qui suis ton mari. »

Je ne savais pas quoi dire. Je me disais :

« Ce petit bonhomme, on dirait vraiment un gamin, mais voilà qu’il a l’âge de s’intéresser aux femmes ! »

Mais il ne couche pas avec moi. Il ne me demande rien, il ne dort pas avec moi, alors comment est-ce que je peux savoir s’il est capable de s’intéresser aux femmes ? Il m’a prise seulement pour la forme, en fait il n’est pas avec moi, c’est un autre qui est avec moi, c’est un autre qui m’empêche tout le temps de dormir, c’est un autre qui m’emmène faire des tours en bateau. On va

faire des tours en bateau, et on boit, et tout,
et tout...

Kalanoro est décrit comme laid et comparé à un enfant, aussi Lala se demande même comment il peut prétendre à devenir son époux. L'humanisation de Kalanoro trouve ici ses limites. Il est peut être un *kalanoro* tout à fait particulier, mais reste loin de l'humain idéal. Or Lala a bien précisé en entretien qu'elle n'entretenait pas une relation conjugale avec lui, mais que tout au plus, il l'avait « épousé pour la forme ». Sa position vis à vis de son esprit s'écarte de celle de C., du quartier de Mahavatse I, guérisseuse qui se rendit célèbre en soignant le président de la troisième République Tsiranana, et en acceptant d'être au centre du très beau film de Jacques Lombard et Michelle Fiéloux (1991) : *Le Prince charmant*. Dans une courte publication (1999) consacré aux « jeux de la bigamie » occasionnée par la possession, cette dernière étudie les changements relationnels qu'implique le statut d'« épouse d'un esprit ». La grande majorité des possédés sont des femmes, dont le premier esprit – elles en auront jusqu'à 5 en moyenne – est très souvent masculin. Ce premier esprit-époux joue un rôle déterminant pour la possédée dont il définit l'identité, oriente les spécialités. Selon Fiéloux, il est conçu comme un idéal masculin, qui permet d'imposer la « monogamie et une vie harmonieuse », notamment grâce à une « stratégie économique », qui autorise la possédée à gérer comme elle l'entend le capital obtenu par les consultations. Cette interprétation doit être nuancée au moins pour la ville de Tuléar, puisque la possession par un « prince charmant » ne semble pas concerner la majorité des femmes. En 2007, Randriambelo, neveu de Lala, et moi même avons recensé les noms et origines d'esprits de 60 possédés répartis sur au moins 6 *fokontany* (Ambohitsabo, y compris Anketrake et Andranogadra ; Tsongobory ; Mitsinjo ; Betania ; Mahavatse 1 et 2), ce qui doit représenter un peu moins d'un tiers des possédés de la ville (Tuléar 1). Sur un total de 292 esprits, 58 noms revenant au moins deux fois peuvent être considérés comme des esprits typiques. Trois noms se distinguent de cet ensemble par leur fréquence élevée : Ndretenarivo / Andriatianarivo, « le-Seigneur-qui-en-Aime-Mille », Dingy, « le-Perché », et Raleva, qualifié de « prince charmant » par les auteurs du film éponyme. Ces trois esprits ont de proches liens de parenté qui nous ont été décrits différemment. Selon Mme Fiavy, une Vezo Sarà du quartier de Mahavatse 2, Dingy et Raleva, souvent appelé Raleva Ralaihazy, sont frères (*mirahalahy*). Ils sont issus, ainsi que Ravoay, de deux femmes (*anabavy*) nommées Tamo et Ravaka, qui sont germanes de Ndretenarivo (et de Ndranaveninarivo). Toujours selon cette possédée, le père de ces quatre enfant n'est autre que Ndramandaminarivo, beaucoup mieux

connu de l'histoire, puisqu'il fut gouverneur du Boeny pendant la colonisation, et fait partie des *tromba* les plus visibles dans les cérémonies de Majunga (Lambek 2002 : 92). A Tuléar, c'est Ndretenarivo son fils aîné selon la précédente généalogie (laquelle ne correspond pas à la généalogie historique) qui est de loin le plus courant des *tromba* selon notre modeste recensement, puisqu'il totalise 26 occurrences, dont 10 en première position, contre 19 pour Dingy (4 en tête) et 18 Raleva (3). Or Ndretenarivo, originaire d'Ampisikinana, est décrit comme un buveur (*mamolava*, « tout-le-temps-soul ») et un voleur. De Dingy on relève le caractère particulièrement méchant (*tena masiaka !*), et le fait qu'il n'aime pas le tumulte (*tabataba*). Finalement cette vision de ces nobles défunts correspond assez bien avec les témoignages des traitants et missionnaires qui eurent à faire aux rois sakalava régionaux du temps de leur souveraineté²¹⁸. Pas très charmants, en tout cas. Comme l'a encore fait remarquer récemment Galibert (2009 : 394-7), « l'astreinte sociale de la violence est omniprésente dans les échanges verbaux de la quotidienneté mais reste néanmoins difficile à saisir ». La « dureté des rapports sociaux » (Ottino 1998 : 583) et les « relations de mépris » (Raison-Jourde 1991 : 802) à Madagascar se cachent étonnamment derrière le mythe d'une société non-violente (Dez 1981). La sorcellerie comme violence cachée (Beaujard 1995) a déjà été évoquée, mais l'attitude de soumission absolue manifestée dans la possession doit être également versée au dossier. Cette attitude il est vrai, ne s'observe pas toujours aisément dans les cultes de possession (la présence d'un ou plusieurs observateurs étrangers est évidemment à prendre en compte). Le corpus de rêves de Lala la donne à voir sans ambages.²¹⁹

Sur le plan économique, on ne peut nier que la possession soit une source de revenus pour nombre de possédées qui offrent des services de guérison, mais toutes ne connaissent pas le succès, et beaucoup de femmes se sont spontanément plaintes du fait qu'elles ont dû dépenser beaucoup pour leur esprit. Si à nouveau le phénomène de la possession risque la surinterprétation, cette fois sur le plan des relations de genre, dans la veine des célèbres travaux de Lewis (1971) sur le sujet, réifiant la possession comme moyen pour les femmes de

²¹⁸ Voir le *journal* de Drury pour le Sud (COACM IV), et l'*Histoire des rois d'Imerina* (Callet 1908), qui rend également compte de la cruauté et du despotisme des souverains.

²¹⁹ Le *kitantara* est un jeu d'enfant qui serait apparu dans les années 80. Il consiste à tracer sur le sol une grille représentant la cour et ses différentes habitations ; des cailloux représentent les personnages, qui sont des membres de la famille et du voisinage de l'enfant. Les joueuses reproduisent ou improvisent des dialogues tout en frappant les uns sur les autres les cailloux d'un geste caractéristique. L'extrême violence des rapports humains que met en scène ces histoires racontées par des petites filles de moins de dix ans est frappante. Dans la mesure où les histoires racontées sont intimes, ce sujet d'intérêt multiple est très difficile à travailler. J.-B. Ramamonjisoa et moi-même préparons une publication sur ce sujet (Mouzard et Ramamonjisoa, à paraître).

compenser la domination masculine, la problématique du genre ne peut évidemment être évacuée concernant une activité sociale très largement féminine. Les possédées ne sont certes pas toutes des belles au bois dormant, mais on ne peut nier que dans la majorité des cas, l'acquisition de ce statut améliore leur existence, et de plusieurs façons, qui ne sont pas seulement économique ou conjugale (Behrend et Luig 1999). En outre l'institution de la possession commence par donner sens à des troubles, et offre ensuite progressivement le moyen de renforcer ses capacités cognitives...

L'idiome conjugal est très général, mais ne fait pas l'unanimité. Une catégorie non négligeable d'esprits sont en effet des femmes, *Pela* originaires du Sud (*Pela Be*, « La-Grande-Femme » ; *Pela Vola*, « La-Femme-à-Argent ») ou *Ampela*- souvent originaires du Nord-Ouest (*-manintsy*, « parfumée » ; *-masy*, « sacrée ») sans oublier *Ampelamananisa*, la sirène, localisée à la plage de Tuléar (*Ambalavapasy*). Dans la plupart des cas ces esprits féminins succèdent à des hommes dans l'ordre d'arrivée chez le médium, mais pour un tiers des cas recensés, elles représentent le premier esprit (*voalohany*), qui peut à l'inverse être suivi du sexe opposé. Dans la liste d'un peu moins de 300 esprits colligés, seul 1 *kalanoro* apparaît, celui de Lala. Près de la moitié des esprits sont des défunts originaires du Nord-Ouest, des nobles sakalava se rattachant d'une manière ou d'une autre à la généalogie royale Bemihisatra. Les deux autres catégories les plus visibles sont les marins (*lamarine*), et les oiseaux (*vorombe*). Les premiers, dont le nom commence par *Boto* suivi d'un adjectif (*-maintso*, *-mena*, *-tsiangizy*, etc.) viennent du Cap Sainte Marie (cap de l'extrême Sud de Madagascar), et les deuxièmes possèdent essentiellement les *Vezo*, qui leur réservent un culte spécifique (Koechlin 1975 ; Chaudat 1993). La possession par un *kalanoro* semble donc aussi rare à Tuléar qu'à Ambanja. En dehors des extra-humains que représentent les *Vorombe* et les *Ampelamananisa*, peu de médiums ont répondu être possédés par ces autres petits êtres que sont les *kokolampo*. Ce constat a déjà été fait par Fiéloux et Lombard au cours des années 1980-1990 (1995 : 334), qui ont pu observer la caducité des « esprits de la nature » en milieu urbain. Selon ces auteurs les migrants tuléarois perdent leurs *kokolampo* devenus « hors d'usage », et ne les transmettent pas à la seconde génération. Mais l'explication en terme de rejet de pratiques anciennes dans le cadre urbain associé à la modernité n'est sans doute pas nécessaire. Le déclin des esprits *kokolampo*, supplantés par les *doany*, s'observe en effet en premier lieu à la campagne dès la fin des années 1980, où seuls des vieillards sont encore en relation avec eux (Fee & Gueunier 2005 : 243-4). En revanche, Fee a pu observer un retour des *koko* au tout début des années 2000, les gens lui expliquant que ces esprits avaient pris peur des nouveaux, avant de reprendre confiance. Le déclin des *koko* en Androy

s'étale sur 20 ans, soit une génération, le temps pour la nouvelle de se réappropriier les esprits de leurs grands-parents, et que se résorbe cette tension générationnelle exprimée sur le plan rituel.

Kalanoro est le premier d'une longue série, ou plutôt le connecteur d'un vaste ensemble. Dans le récit de vision les esprits sont dès l'abord en nombre. L'univers visionnaire est structuré en paliers ascendants, chacun marqué par la présence d'un arbre d'essence à chaque fois différente, à l'ombrage duquel des êtres imposent à Lala le passage d'épreuves écrites qui sanctionnent le passage au niveau suivant. L'étagement progressif associé à des examens évoque allégoriquement l'activité initiatique. Le malgache est parlé aux quatre premiers paliers, puis ce sont d'autres langues : le français, le comorien, une langue africaine, l'arabe. On note ainsi une augmentation graduelle de l'altérité, du plus familier au plus exotique. La présence du français en deuxième position ne vient pas infirmer mais confirmer cette logique. Le français, ancienne langue de la colonisation, toujours langue des strates élevées de l'administration, et à nouveau depuis 1990 langue officielle des programmes scolaires, est la langue du *Vazaha*, de l'étranger par excellence. De toutes les langues étrangères c'est la seule qui est relativement familière. Rien d'étonnant à ce qu'on le trouve en deuxième position, aussitôt à la suite du malgache²²⁰. Le voyage de Lala se présente ainsi comme un parcours initiatique vers une altérité croissante. Cette ascension est brutalement stoppée au *Numéro Huit*, alors que Lala aspire ardemment à accéder au suivant. Le *Numéro Neuf* se démarque des précédents par sa pureté / propreté (*madio*), sa clarté (*mazava*), et l'abondance de fruits savoureux. La symbolique des nombres huit et neuf est bien connue dans la culture malgache. Outre leur signification générale dans le système de la géomancie *sikily*, où la position huit, *fahavalo*, représente l'adversaire, l'ennemi qui s'acharne à nuire au consultant et la position neuf, *fahasivy*, l'esprit du mort, le fantôme, Beaujard (1991) note à propos des Tañala (sud-est de Madagascar) que le nombre neuf évoque « au-delà des huit directions de l'espace terrestre – la neuvième direction du zénith ». Dans ces conditions symboliques, rien d'étonnant à ce que le *Numéro Neuf* représente, à la lettre, un changement de plan, dans la vision de Lala. Toujours chez les Tañala, *Fahasivy*, « Le Neuvième », est un personnage mythique primordial, intermédiaire entre Dieu et les

²²⁰ Dans la biographie officielle de Nenilava, la fondatrice d'une des principales branches du Réveil malgache, active de 1941 à sa mort en 1998, il est dit que Jésus lui-même lui a enseigné à parler « les langues inconnues » (*ny fiteny tsy fantatra*, le terme consacré pour parler du don de glossolalie, tel qu'il est mentionné dans les Actes et les Epîtres en partic. 1 Corinthiens 14,2). L'enseignement dura trois mois, et Nenilava reçut le don de parler douze langues différentes. Mais la première que Jésus lui enseigna fut la langue française (Tsivoery 2001 : 194-195).

hommes, à la fois personnification des ancêtres et des esprits du sol, ayant vocation à la souveraineté. *Fahasivy* est aussi mentionné par Faublée (1954) comme nom que donnent les Bara (Sud-Ouest de Madagascar) à une « sorte de souverain supérieur aux rois humains, céleste, solaire, créateur ». Il y aurait donc quelque chose de trop puissant pour Lala au *Numéro Neuf*, le niveau associé à la puissance du monde supérieur. Selon la montée graduelle de l'altérité dans les numéros, le *Neuf*, c'est le « tout autre » du sacré. Ainsi *Lahimazava*, l'être qui lui a donné « beaucoup de choses », a refusé d'habiter Lala, parce qu'elle ne pourrait supporter sa puissance, qui la tuerait. Au *Numéro Huit*, ce sont tous les esprits présents qui refusent en bloc l'accès de Lala au *Neuf*, pour la retenir avec eux, et aussi parce qu'elle en deviendrait infirme, comme les habitants de ce niveau là. La présence d'invalides au niveau que ses caractéristiques assimilent au monde supérieur semble paradoxale. Elle l'est. On la retrouve dans le monde du Ciel, tel qu'il apparaît dans la mythologie de l'ancien Madagascar (Ottino 1986). Cependant, dans la cosmologie visionnaire de Lala, les niveaux semblent infinis : « Donc, j'ai vu le *Numéro Neuf*, et puis il y a un *Onze* et un *Douze*, mais je n'y suis pas allée, je les ai aperçus de loin seulement comme ça »²²¹. Si bien que cette vision combine de manière complexe différentes structurations cosmologiques. D'une part elle intègre la logique de stratification perceptible dans la mythologie malgache (Ottino 1986 ; Beaujard 1991) et aussi chrétienne (le *Neuf* évoque nettement le paradis), avec un monde supérieur associé au divin créateur. D'autre part la symbolique des nombres s'y répercute. Enfin la notion d'altérité croissante dans la distance renvoie à la spatialisation réelle du monde. L'association de l'altérité à la puissance est banale, si ce n'est fondamentale. Dans le registre de la sorcellerie, les sorts des autres sont toujours les plus forts. Et d'abord parce qu'on ne connaît pas la parade appropriée. Dans toutes les régions où j'ai pu séjourner, on m'a toujours confié que les sorciers se trouvaient dans la région voisine. Ce discours ne vise pas qu'à se donner bonne figure. Puisque la sorcellerie des autres est réputée plus efficace, on se rend chez eux pour ensorceler. Au cours d'une enquête dans le Vakinankaratra (région située au Sud de Tananarive), au village de Soanindrariny, on me confia que le Moyen-Ouest, où je devais me rendre ensuite, regorgeait de sorciers. Arrivée dans cette région, j'entendis le propos inverse (de même les charmes recueillis par Dofotera chez les Antimaroa étaient-ils censés provenir des Tsimihety...). Dans le registre politique, les mythes de souveraineté établissent toujours que le premier roi est un étranger, comme pour garantir sa légitimité à gouverner. La puissance semble exogène. J'ai

²²¹ *De nahita Numéro Neuf aho de misy Onze, Douze, fe tsy teñy aho fa tsinjoviko manahaky an'io avao.*

demandé un jour à Lala d'où venait Kalanoro. Question banale au sujet d'un esprit, qui est avant tout caractérisé par son origine géographique. Mais voici la réponse :

...Tsy haiko nipetrahany fa tamy ie mbola nadalo tamiko voalohany mbola nanao vola, a, vola comorien, de tsy haiko fa mbola manao hoe « Mandrimandri... » avy any faritra Bordeaux « mandrimandri... » zao mbola fiteminy taloha mbola tsy mizeky aminy zaho amizao fa raha tonga eto ie, raha fa zaho manonofy azy : « alaikoum salam... ». De gaga foana zaho. Tsy haiko niaviany fa tamin'ny tongavany amiko no haiko. Pas malagasy tamy zaho mbola nanofinofy azy. De mijery foana zaho. miborediky. De bak'io koa Kalanoro, avy koa ndraindraiky, manao vola africain : « sissasso... », parler africain. Mijery foana zaho, zaho tsy mahay, manenty avao hoe : « ino raha mitolo ahy raha fa zaho matory ? » Izy koa ela be avy izy tonga ndraiky, manao fisikina arabo, de manao lamba be de manao fitenena arabo : tsy mahay zaho. Elabe izy mandalo, tsy mandalo isanandro, ela be izy vao mandalo. Ndraiky mandeha amizay izy, mi-teni lavabe volo iñe, de manao vola sakalava amizay ie. Fa ela , fa zaho fa be io zany, vao izay ie nanao vola gasy. De raha fa izay ie nanao volagasy. De raha fa nanao vola gasy ie mi-teni ie sady nanao vola gasy, hoe nanao vola sakalava zay ie mako biby, mivola ie malao, elabe, « Aakoory aaanaaa Maaadaaamo Lala ?

Kalanoro réside... Je ne sais pas où il réside. Mais au début, quand il est passé chez moi les premières fois, il parlait encore la langue comorienne, et puis je ne sais pas, parce qu'il disait : « mandrimandri.. » [suit une glossolalie], il vient de la région de Bordeaux, « mandrimandri.. » C'était là son ancien parler. Je n'étais pas encore possédée par lui à cette époque là. Quand il venait ici, que je rêvais de lui : « alaikoum salam.. » J'étais toujours étonnée. Je ne sais pas d'où il vient mais ce que je sais c'est que lorsqu'il est venu s'installer en moi il ne parlait pas malgache, du temps où je [ne] rêvais encore [que] de lui. Je regardais seulement, et lui il baragouinait. Peu après, Kalanoro venait et parlait africain : « sissasso... » parler africain. Je le regardais seulement, je ne comprenais rien. Je regardais et je me disais : « Qu'est-ce que c'est que cet être qui me touche quand je dors ? » Longtemps après il revient habillé en arabe, portant une grande étoffe et parlant arabe. Je ne comprenais rien. Bien plus tard il repasse, il ne passe pas tous les jours, seulement après longtemps. Une fois donc, il portait une tenue longue, il portait de longs cheveux, et il parlait le sakalava. Ce n'est que très longtemps après cela, j'étais déjà grande, qu'il parle malgache, mais il parle très lentement : « Coommeeent vaaaaas-tuuuu Maaadameee Lala ? ».

Avant l'épisode visionnaire, Kalanoro se présentait donc déjà en rêve à Lala de manière chronique. Il apparaît à chaque fois dans un style vestimentaire d'origine différente, et parlant la langue correspondante. Au début elle ne comprend pas la langue étrangère, puis Kalanoro se met à parler en malgache, lentement. Dans la phase élective précédant la vision, Lala décrit ainsi à nouveau une graduation de l'altérité, mais en sens inverse. Kalanoro apparaît comme un lointain étranger, aux origines inconnues, et "devenu" malgache. L'identité de Kalanoro est donc particulièrement ambivalente. Il porte le nom d'une espèce de naines velues dont il conserve certains caractères, mais est défini comme un humain. Il porte les cheveux ultra-longs propres aux *kalanoro*, mais également une étoffe longue. Ce

vêtement (*salova*) est d'ailleurs réservé aux femmes, mais Kalanoro est un homme. Il a « la taille d'un enfant », mais coucherait avec les femmes. La réinterprétation du Kalanoro en fait ainsi un être à l'identité excessivement ambivalente, présentant simultanément des qualités habituellement exclusives, tant au niveau de sa nature, que de son genre, et de son âge, ou de son ethnicité.

En même temps que Kalanoro, au moment du *vakilela*, d'autres esprits se sont présentés à Lala, qui donne l'ordre de leur apparition : 1) *Boribe*, « Grand-Courtaud » ; 2) *Andriamisara*, « Prince-Mage » ; 3) *Andriamena*, « Prince-Rouge » ; 4) *Andriabolamena*, « Prince-de-l'Or » ; 5) *Andriabolafotsy*, « Prince-de-l'Argent » ; 6) *Rakotomena*, « Gaillard-Rouge » ; 7) *Lahimazava*, « Le-Clair », et enfin 8) *Kalanoro*. Alors qu'elle doit donner un nom, elle hésite et finalement prononce celui de Kalanoro. Mais par la suite, les autres esprits n'ont pas cessé de se présenter à elle en rêve. Lala se considère donc la chaise de tous ces esprits, sans pour autant s'être acquittée de leur institution par le rite du *vakilela* (Kalanoro a prévenu dès le début, « abandonnez les coutumes auxquelles vous êtes habitués, ce sont nos coutumes que nous allons suivre »). En entretien, Lala a éprouvé le besoin de se justifier sur cette manière anormale de procéder : « Kalanoro a demandé aux autres esprits de ne jamais dire leur nom. “Lala est notre chaise à tous”, a-t-il dit ». Kalanoro a passé une sorte de contrat avec les autres esprits, leur demandant de ne pas se manifester par Lala dans leur singularité. Ils ne doivent pas donner leur nom, changer la voix et les habits de Lala, mais laisser croire qu'il s'agit toujours de Kalanoro. Les autres esprits agissent, mais par l'intermédiaire de Kalanoro, dédoublant encore la médiation. Soit ils interviennent à la place de Kalanoro en se faisant passer pour lui, soit Kalanoro accomplit leur action spécialisée pour eux. Lala assiste intimement à ces négociations : « cela se passe entre eux les esprits, mais mes oreilles ont entendu, mes yeux tout mauvais qu'ils sont les ont vus. Ils ne me parlaient pas, c'était entre eux »²²². Ces subtilités demeurent intérieures, et ne transparaissent pas au cours des rituels. Lala elle-même ne révèle qu'à ses proches sa relation avec ces autres esprits. Dans les séances de *rombo*, ceux-ci ne sortent pas, à l'exception d'Andriamena. Sauf pour les proches, Lala n'est donc *a priori* la chaise que de Kalanoro. L'originalité du dispositif idéal de Lala tient donc à ce qu'elle soit possédée par un esprit en relation constante avec tout un ensemble d'autres esprits. Un esprit qui se présente moins comme une individualité que comme une multiplicité. Il s'agit moins de l'irruption d'une personnalité

²²² *Andreo samby tsioke fa sifiko malahemo, masoko ratsy io mijery andreo manahake an'io fa tsy miresake amiko fa andreo avao.*

monarchique autoritaire que de l'accès au médiateur de tout un ensemble d'esprits. Et puis d'autres esprits encore sont venus, ne cessent d'arriver :

...nitombo le tantaran'ny raha reto.
Bakeo koa misy olo hafa avy, lahafa
nikalanoro zany teo, misy olo hafa koa avy
zao, misy olo hafa koa avy :

« Iano koa zaho. »

Misy olo hafa koa avy :

« Iano koa zaho.

- Nareo, ty asako, tsy hamono ahy !

- Tsy mamono anao zahay fa miasa avao
tsika. Ataovy ny asan-tananay. De zao ny
asa haiko, hoy ty raike, mahay folake aho,
hoy ty asa ze raike zay.

- Mahay may aho, hoy raike zay,

- Mahay hevo zaho, hoy ty asany raiky zay. »

Nampianarin-drozy ahy iaby asaasan-
dreo iñy. De zaho zao.

« Mpijorobe zaho, hoy ny asan'izay raike
dadilahy be zay, raha fa misy raha lavitse,
hoy ie, de lazana, de zaho mahay aze, de
antsovo zaho, Iano koa ny anarako. »

De zao raha lazain-dreo tamiko. De marobe
any ndreo eto, bak'antimo aña,
bak'antsinana aña, bak'avaratsy aña,
bak'andrefa aña, marobe. Bakary, bakary,
Zao.

...ça s'est développé toujours plus,
mes histoires avec ces êtres-là. A chaque
fois il y en a un nouveau qui vient, ça a été
d'abord le Kalanoro, et puis après il y en a
encore un autre qui est vient, il y en a un
autre qui vient et qui dit :

« Je m'appelle Untel. »

Et il y en a encore un autre :

« Je m'appelle Untel.

- Vous, à force, vous allez me tuer !

- Non, on ne va pas te tuer. On va seulement
travailler avec toi. Il faut que tu te mettes à
nos métiers. Et de fait il y en a un qui dit :
Voilà ma spécialité, je sais remettre les
fractures.

- Et moi je sais guérir les brûlures, dit un
autre.

- Et moi je sais guérir le mal des fontanelles,
dit un autre. »

Et ils m'ont appris toutes leurs
spécialités, chacun la sienne. Et voilà où j'en
suis. Il y en a un, un vieux grand-père, qui
m'a dit :

« Je suis le grand-prêtre²²³, s'il y a quelque
chose qui vient de très loin, il faut me le
dire, et je saurai. Il faut m'appeler. Je
m'appelle Untel. »

Voilà les choses qu'ils me disent. Ils sont très
nombreux à venir en moi, il y en a qui
viennent du sud, de l'est, du nord, de l'ouest.
Ils sont très nombreux. Ils viennent de
partout.

La mère de Lala a appelé sa fille *Lalanañahary*, « Voie-de-Dieu », ne sachant pas si
elle allait vivre ou mourir, mais sachant que ce choix serait celui de Dieu. Devenue adulte, il
semble bien que Lala se soit réappropriée un nom lourd de sens en le réinterprétant. Alors
que nous discussions de l'arrivée de nouveaux esprits en elle, voici quelle fut sa réflexion :
« C'est comme s'il existait un chemin (*lala*) pour entrer, ils entrent et puis ils s'entendent
pour parler à tel moment. Comme si les deux voies se rencontrent comme ceci, et comme si

²²³ *Mpijorobe*, « grand sacrificateur », en malgache du Nord. Le langage de la possession emprunte souvent aux
parlers du Nord, dont les mots acquièrent le statut de vocabulaire technique du culte. Ici le *mpijorobe* est plus
qu'un simple sacrificateur de lignage, il peut poser des diagnostics sur des maladies inconnues (*lavitse*
« lointaines »).

ces personnes se tenaient là, et que j'étais entre eux »²²⁴. *Lalanañahary* est le « chemin des esprits », un canal qui met les vivants en relation non pas avec quatre ou cinq morts, mais avec le monde même des esprits. Au mois d'octobre 2006, je lui ai demandé si elle pouvait me donner les noms de tous les esprits dont elle était la chaise, ce qui donna la liste suivante :

Venant du Sud :

Maroseraña, « Qui a-de-Nombreux-Ports »

Marotea, « Qui-est-Aimé-par-Beaucoup »

Marohavana, « Qui-a-Beaucoup-de-Parents »

Maroanaka, « Qui-a-Beaucoup-d'Enfants »

du Nord :

Andriamisara, « Prince Mage »

Boribe, « Grand-Courtaud »

Andriamena, « Prince-Rouge »

Andriambolamena, « Prince-d'Or »

Andriambolafotsy, « Prince-d'Argent »

Rakotomena, « Rakoto-le-Rouge »

Lahimazava, « Le-Clair »

Kalanoro, litt. « Fille-de-Lumière »

de l'Est :

Tsimañavakarivo, « Qui-ne-Fait-pas-de-Discrimination-entre-les-Milles »

Tompoenarivo, « Qui-est-Servi-par-Mille »

Talakimanaravo, « Qui-Donne-de-la-Joie-Quand-on-le-Voit »

Malangiankolake, « Qui-Brille-Même-Caché »

de l'Ouest :

Masindrano, « Sacré-de-l'Eau »

Tambioandrano, « Du-Tourbillon-del'Eau »

Vavindrano, « Femme-de-l'Eau »

Vorombe, « Grand-Oiseau »

²²⁴ *Hoatry hoe misy lala miditsy, miditsy de amizao tsika miteny zao, hoatry raha mikatoky raha ty manao an'izao. De hoatry raha ao zany olo reo mitsanga de hoatry raha añivo eto zany zaho.*

Les esprits étaient donc explicitement regroupés en quatre catégories d'origine correspondant aux quatre points cardinaux. En regardant d'un peu plus près, on peut déceler une catégorisation implicite se superposant à la première. Le premier groupe commence par Maroseraña, soit le nom d'une des plus célèbres dynasties de l'histoire malgache, qui d'après l'ensemble des traditions orales est à l'origine des populations de l'Ouest et du Nord-Ouest de Madagascar, donc de l'ensemble Sakalava. Bien que son origine soit incertaine²²⁵, la trajectoire de sa migration Sud-Ouest Nord-Ouest est avérée. Les trois autres noms, « Qui-Est-Aimé-par-Beaucoup », « Qui-A-Beaucoup-de-Parents », et « Qui-A-Beaucoup-d'Enfants » confèrent à ce premier groupe le thème de la parenté, ce qui se conçoit aisément puisque Lala est originaire du Sud. La deuxième liste correspond à celle des huit premiers esprits de Lala par ordre d'arrivée. On y compte quatre *Andria*, ou princes. Andriamisara est « l'ancêtre fondateur des rois sakalava dans le Sud-Ouest, et devenu figure centrale quasi mythique du culte des reliques dans le Nord-Ouest » (Ramamonjisoa 1998). Il est cité en premier tout comme dans le discours rituel sur les reliques. Andriambolamena est le nom de la toute première dynastie sakalava fondée au début du 17^e siècle, entre le Fiherena et le Mangoky (Lombard 1988 : 16). Le nom d'Andriambolafotsy n'apparaît pas dans les généalogies royales. En revanche, le fait que Lala le cite toujours de paire et à la suite d'Andriambolamena renvoie à l'opposition entre *Volamena* (« or ») et *Volafotsy* (« argent »), soit deux branches dynastiques sakalava (Mellis 1938). Le nom de Prince d'Argent n'est donc pas celui d'un personnage historique, mais renvoie à un archétype royal, ce qui est également le cas pour Andriamena et Rakotomena, le rouge étant la couleur royale. On s'étonne donc de trouver dans ce groupe Boribe et Kalanoro, dont les noms évoquent des êtres n'appartenant pas à la royauté, voire à l'humanité. Les noms d'esprits orientaux renvoient de manière évidente, tout comme ce point cardinal, à l'origine du soleil. Enfin le segment occidental regroupe sans conteste des êtres aquatiques, y compris pour les *Vorombe*, les « Grands-Oiseaux » se trouvant au centre d'un culte de possession spécifique sur le littoral vezo, qui se trouve réellement à l'ouest. De plus, Lala a donc procédé à un regroupement par affinité de la multitude d'esprits se présentant à elle. Les points cardinaux ont chacun été associés à un thème : nord-royauté ; sud-parenté ; est-soleil ; ouest-eau. Ce découpage cosmologique recouvre en partie la symbolique malgache des points cardinaux,

²²⁵ Dans son *Histoire de Madagascar*, Deschamps (1960 : 97) écrit que « la plus grande incertitude règne à [leur] propos », et en effet, on ne sait au juste si les Maroseraña sont issus des Mahafaly, des Masikoro, ou encore d'une nouvelle migration venue du Sud-Est. Kent (1970) défend la première hypothèse, Bernard (1978) la seconde, Fagereng (1971 ; 1981) et Eggert (1981) la dernière. Ces points de vue sont sans doute complémentaires.

selon laquelle l'axe nord-sud est celui du pouvoir, et l'axe est-ouest celui du sacré (avec une valorisation du nord et de l'est, le nord-est étant ainsi la direction des ancêtres détenant le pouvoir). Mais il s'inspire davantage du réel, en ce sens que la royauté sakalava régnait bien au Nord, que la parenté de Lala se trouve physiquement dans le Sud, et de même pour le lever du soleil, et la mer se trouvant, à Tuléar, à l'ouest.

Après avoir soigneusement fait le relevé de ce beau panthéon, et avoir cru en percer le code implicite symbolique dans la lignée de la tradition intellectualiste, j'allais découvrir qu'il relevait de l'architecture mobile, ou plus exactement de l'architecture réseau. Trois mois plus tard, à la mi-janvier 2007, Lala indiqua que de nouveaux *tromba* venaient de s'installer chez elle :

Reo tromba reo de lazain'i Kalanoro zany de manesy azy. « Ity Lala avy a MAdirovalo (tsy haiko Madirovalo) zao na aiza na aiza, bak'etia lalandreo .Tsy Lala avy amy Cap Santa MAri de bak'eroa Lalan-dreo, baka tandrify ary .Ty laka avy any Cap Masoala moa ia ? Cap St André zao bak'eroa rozy amizay. Fa raiky manao hoe Cap Masoala zay, tariky bak'amy Tamatavy iñe man'aty. Tamatavy añ y anie zay, amin'i Cap Masoala eo. Izao koa ndreo hipetrake eto manomboka amy ty taona ty hohenteako fomban-dreo. tromba an'izao. Zao ny ho eto de tsy haiko ny fandehan'ireo na hanai akory, fa zao ny hapetralin'i Kalanoro eto amy 2007 zao. ka tsy haiko reo na olo hiasa, na olo hamokatry, na olo hanao akory, fa mbola hifanenty eo zany. Ka de manomboke février andreo vao miasa – mbo handamindamy toera avao zany zahay zao, mandamindany nofy, mandamindany ze tookony raha fomba tean-drozy hatao. De vola février.

Kalanoro les a accompagnés : « Celui-ci ma chère Lala vient de Madirovalo (je ne sais pas où se trouve Madirovalo²²⁶), ou de là, ou de là, de là commencent leur chemins (*lala*). Ceux-ci, Lala, viennent de Cap Sainte Marie, leur chemin commence là-bas, dans cette direction. Ceux-ci, Lala, viennent de Cap Masoala ». Où encore ? « De Cap Saint André », voilà ils viennent donc de là-bas. Celui qui doit venir de Cap Masoala, c'est quelqu'un de Tamatave, de par là. Ils vont résider ici à compter de cette année-ci. Je verrais bien leur manière d'être. Ce sont des *tromba*. Ils seront ici, et je ne sais pas comment ils marcheront ni comment ils feront, mais Kalanoro les laissera ici, maintenant, en 2007. Je ne sais pas si ces gens seront des travailleurs, des gens qui vont produire, ou comment ils seront, on se surveillera les uns les autres. Eux ils commenceront leur travail en février. Pour le moment, nous allons seulement préparer les lieux, se préparer pour les rêves, se préparer aux choses qu'ils voudront que l'on accomplisse. Ce sera pour le mois de février.

Ces paroles confirment la place de Kalanoro comme médiateur d'autres esprits, avec lesquels il est en rapport, et dont les spécialités peuvent s'exercer à travers lui, sans exiger pour autant de prendre possession de Lala. Kalanoro les accompagne jusqu'à Lala, en lui précisant bien d'où ils viennent, en indiquant leur chemin. Quelque temps après cet entretien, Kalanoro a annoncé à Lala qu'il allait partir (*lasa*), qu'il ne serait plus là (*tsy eto*), sans

²²⁶ « Les-Huit-Tamariniers ». Un village situé sur la Betsiboky porte ce nom.

préciser combien de temps. Ce qui est exprimé comme un départ au loin traduit le fait que Kalanoro ne rentrerait plus en contact avec Lala, ni en rêve par la volonté du premier, ni en possession à l'initiative de la seconde. Le fait semble rare pour une personne possédée, dont le lien avec un esprit perdure jusqu'à sa mort et ce de manière indéfectible, comme les esprits l'en préviennent avec autorité généralement avant même leur installation. Cela causa une profonde inquiétude à Lala, qui se demandait bien comment elle allait gagner sa vie. Ce n'était pas la première fois que Kalanoro s'absentait soudainement. Lala se souvient d'un moment où elle ne se retrouva qu'avec des *kokolampo* : « De très nombreux Kokolampo, qu'ils me bénissent car ce sont mes ancêtres, mais je ne sais pas qu'elle peut bien être leur oeuvre (*asa*), car s'ils travaillent (*miasa*) pendant un mois, c'est à peine si je trouve trois malades, ou quatre pendant ce mois, est-ce que cela peut me faire vivre moi ? »²²⁷. Cette fois, Kalanoro est parti en prenant soin de présenter à Lala d'autres esprits avec lesquels elle pourrait continuer à travailler. Outre un éclairage particulier sur le vécu intime de la position de possédé, ce témoignage livre des préoccupations liées à l'activité de guérisseur. La possession est une expérience cognitive, qui amène d'autre part la personne à se resituer sur le plan social, mais relève aussi de l'économie, c'est une profession. Un individu dont la possession a été socialement reconnue par le rite d'institution n'exerce pas automatiquement une activité de guérisseur, mais cette fonction s'acquiert avec le temps dans la majorité des cas. Dans le discours de Lala, ce sont les esprits qui « travaillent » et « produisent », mais c'est elle que cela fait vivre. Quand Kalanoro s'en va, il prend soin de présenter à Lala des esprits intérimaires. Dans la structure des relations entre esprits, médium, et clients, on retrouve celle qui lie dans les rapports capitalistes employés, patron, et clients : ce sont les esprits, qui comme les employés travaillent et produisent, le médium est le patron qui engrange les bénéfices, à la différence près que dans le premier cas, le rapport de subordination est inversé, et que le travail (*asa*) devient une oeuvre (*asa*), le paiement un don aux esprits. J'ai demandé un jour à Lala si Kalanoro aimait l'argent. Elle m'a répondu que certains guérisseurs aimaient l'argent jusqu'à en extorquer (*mandravarava*) en prétendant pouvoir résoudre n'importe quel problème, mais que Kalanoro aimait l'argent (*tea drala*) quand on le lui donnait après qu'il ait jugé pouvoir soigner puis guérit une personne.

Lala n'est donc pas possédée par une série d'esprits fixe, comme c'est le cas habituellement. Son panthéon est mouvant, au point que l'esprit principal lui même puisse s'en absenter. Plus qu'à un panthéon, on se trouve avoir affaire à une machine à divinités. Au

²²⁷ *Kokolampo marobe reo de tahiñandrañahary fa razako, tsy haiko zany ty asany fa raha miasa zany ndreo vola raike, mety zaho mahitake asa telo, efatsy mandritran'ny vola raike zany va de hahavelo.*

cours de nos entretiens, j'ai recueilli jusqu'à quatre inventaires différents. Deux sous la forme de longues listes comme celle rapportée plus haut (octobre 2006 et avril 2007), et deux autres sous la forme de regroupements plus synthétiques (janvier 2007 et mai 2007). Les deux dénombrements sont structurés par points cardinaux. Le deuxième compte une quinzaine d'esprits supplémentaires, arrivés du Sud et du Nord. A ce moment, Lala comptait 60 esprits, sans savoir si ce total se stabiliserait ou non à ce nombre. Un mois plus tard, elle indiqua qu'elle était en relation avec 64 esprits, regroupés en 8 ascendances (*taranaka*) : 8 *taranak'i* Andriamisara manankasy ; 8 *taranak'i* Andriamandresy ; 8 *taranak'i* Andriamañeky ; 8 *taranak'i* Talakimaharavo ; 8 *taranak'i* Malangiankolaky ; 8 *taranak'i* Masindrano ; 8 *taranak'i* Matavy raty ; 8 *taranak'i* Rojobe Temiraika i Kalanoro. Cependant au mois de janvier 2007, elle expliquait que Kalanoro représentait l'association des 8 forces (*fikambanan'ny hery valo*) : montagnes (*ambohitse*), mer (*andriake*), arbres (*fotokazo*), terre (*herintany*), ciel (*herin-danitra*), *kokolampo*, *doany*, *tromba*. Généralement, la profondeur généalogique connue ne s'étend pas à Madagascar au-delà de huit générations. Cette verticalité à huit branches est ici transposée et redoublée à l'horizontale. Le nombre huit est particulièrement lourd de sens dans la culture de l'Ouest malgache (huit ancêtres séparent le premier roi Maroseraña de Dieu, huit barreaux constituent l'estrade des cérémonies *bilo*, etc., cf Lombard 1988 : 20). On le retrouve dans le panthéon *tromba*, avec les 8 *ndranahay añabo*, "esprits du dessus", qui permettent de nommer les 8 horizons (*zorontany valo*), de réaliser la supplique *varavaravalo*, "8 ouvertures", ou d'écarter l'ennemi, *fahavalo*, le "huitième". D'après Suzie Ramamonjisoa (1985) « [c]e sont des *zanahary* mythiques situés à la source même de la vie terrestre : le ciel, la terre, la lune, le soleil, les étoiles, etc... Ils sont situés aux "huit coins d'or" de même que chaque roi/individu descend aussi des "huit lignés du côté de son père" et des "huit lignées du côté de sa mère"...Leurs noms sont empruntés aux ancêtres les plus reculés de la dynastie, tels celui d'Andriamandazoala, devenu mythique par ses fonctions agraires. Ce sont des *tromba* rarement actualisés en public et qui font partie des cultes ésotériques ».

Mais malgré cette récurrence d'une octopartition probablement significative, de toutes évidences, les critères de classifications des esprits changeaient constamment avec leurs départs et leurs arrivées. Faudrait-il en conclure avec Hell (1999 : 343) à une « nécessité du désordre » propre aux cultes de possession ? Dans un essai qui par ailleurs nie la pertinence de la distinction entre possession et chamanisme, cet auteur tente de donner une interprétation générale de l'ensemble des phénomènes réunis sous ces deux catégories. Y constatant l'absence de dogme, effectivement propre à certaines religions, il entend lui

substituer la notion de désordre, présentée comme une nécessité systémique. A partir de ce pré-supposé monothéiste s'instaure une réflexion foncièrement spéculaire, fondée sur une suite d'oppositions binaires associant désordre-sauvage-altérité-marginalité-surnature-sacré-nuit-sang-sexe-possédé-*etc.* Possédés et chamanes captent « les forces vectrices du désordre pour les utiliser au service de la communauté » (*ibid.* : 330). Si l'on en acceptait les fondements ethnocentriques, les activités de Lala seraient exemplaires d'une telle théorie, puisque même la catégorisation des esprits – nettement ordonnée chez les Gnawas du Maroc étudiés par l'auteur – est sujette au mouvement et à l'incertitude. Comment donc rendre compte de cette pensée ouverte qui caractérise celle de Lala, autrement qu'en invoquant une « philosophie du désordre » ?

L'ouvrage de Hell nous en apprend davantage sur sa propre pensée, que sur les réalités (décontextualisées) qu'il étudie. S'y décèle aisément, sur le mode de la projection, une métaphysique propre à l'Occident, fondée sur l'opposition entre nature et culture, et aboutissant notamment à l'idée que l'Homme doit maîtriser sa « nature animale » (Sahlins 2009). En outre, l'idée de nature comme « ferment » dans la civilisation occidentale a été relevée et étudiée par Moscovici (1974). Plus récemment, Descola (2005), à l'issue d'un vaste panorama ethnographique et historique, s'est assuré que l'idée de nature est une particularité de l'Occident moderne. Son application à outrance à des sociétés pour qui le partage nature / culture ne fait pas sens relève donc de la projection, laissant ainsi dans l'ombre d'autres façons de concevoir le monde. D'où la nécessité à laquelle s'attelle l'ouvrage de Descola de rendre compte d'autres *cosmologies* que le naturalisme moderne, désormais envisagé comme une possibilité parmi d'autres de penser et pratiquer la présence humaine dans son environnement. Cet objectif nécessite la production d'un outillage conceptuel qui, sans pouvoir s'extirper du cadre épistémologique scientifique, devra rendre compte de sa contingence. La théorie pose ainsi comme universelle une opposition dualiste entre ce que l'auteur nomme physicalité et intériorité. Ces deux catégories de constituants de la personne, englobent respectivement toutes les composantes immatérielles et matérielles (incluant leur expression) que peuvent distinguer les différentes cultures, tout en reconnaissant ce clivage fondamental. L'universalité de cette dichotomie ci – certes difficilement démontrable, mais « qui semble innée » – outre qu'elle est perceptible dans toute langue, se fonderait sur celle du sentiment de soi, et des expériences de dissociations plus ou moins ordinaires telles le rêve, la mémoire, ou une mort temporaire comme celle de Lala. Une fois posés les deux universaux de l'individuation réflexive et de la bipartition de la personne, Descola repère le problème non moins général qui se pose à l'individu humain

d'identifier autrui (humain ou non-humain) en fonction de ces seules données de bases que sont les constituants physiques et moraux qu'il s'impute. Ce problème, ou plutôt cette nécessité cognitive inconsciente, ne laisse à l'Homme que quatre possibilités. Ou bien, comme c'est le cas de la pensée naturaliste moderne, ego et autrui ont la même physicalité mais une intériorité différente, ou bien à l'inverse, même intériorité et physicalité différente, ou bien intériorités et physicalités sont similaires, ou bien elles sont toutes deux différentes. Descola nomme respectivement naturalisme, animisme, totémisme et analogisme ces ontologies, ou systèmes de propriété des existants. Ces schèmes collectifs et non réflexifs sont des structures cognitives profondes dont, Descola en fait le « pari », découlent les réalités sociologiques, et qui sont à l'origine du sentiment de partager une même culture. Or la lecture des pages que cet auteur consacre aux « vertiges de l'analogie » éclairent de manière remarquable l'effort de catégorisation de Lala, qui apparaît alors moins comme un désordre (nécessaire ou non), que comme une succession et multiplication de mises en ordre possibles.

Si restreinte que soit l'unité d'analyse considérée depuis le début de cette partie, à savoir la manière dont une personne possédée entreprend la catégorisation de ses esprits, et en reconnaissant les prémisses venant d'être brièvement présentés, l'ontologie analogique se reconnaît immédiatement comme le mode d'identification dont elle relève. Le monde analogique se présente de manière *a priori* chaotique, dans la mesure où chaque existant y est considéré dans son irréductible singularité, appréhendé qu'il est par une différenciation à la fois au niveau de son intériorité, et de sa physicalité. La limite de ces deux ensembles se montre d'ailleurs assez floue dans ce type d'ontologie, qui multiplie les constituants des êtres. De plus, les nombreuses parties constitutives sont soumises à une variation quantitative n'assurant qu'un équilibre instable au soi, et facilitant la mobilité de chacune d'entre elles. Le phénomène et la pratique de la possession signalent ainsi cette cosmologie. Confronté à une telle fragmentation et singularisation du monde, le sujet analogique s'efforce de déceler des ressemblances, des analogies, afin de rassembler les existants dans des ensembles sémantiques : « *le recours à l'analogie intervient comme une procédure compensatoire d'intégration permettant de créer en tout sens des tresses de solidarité et des liens de continuité* » (*ibid.*). Ce travail de mise en ordre d'une réalité extrêmement complexe offre de multiples possibilités classificatoires. La plasticité du panthéon de Lala, variable dans le temps et dans ses principes d'appariement se trouve ainsi rendue intelligible par l'existence et la mobilisation d'un schème plus élémentaire. Lala se trouve confrontée à un flux de singularité constant sur lequel elle s'efforce d'avoir prise en orientant son action sur le plan

de la pratique, comme nous le verrons plus loin, mais aussi des représentations. Elle se trouve en relation avec un ensemble variable d'esprits, qui l'amène à repenser régulièrement les modalités de leur catégorisation, du fait de cette variabilité, mais aussi parce que la cosmologie analogique autorise une telle diversité de perspective. La constitution de différentes trames d'affinités se basant sur des critères tels que l'orientation dans l'espace, la force (*hery*), l'ascendance, ou le genre (*vazimba, kalanoro, kokolampo, tambahoeko, vorombe, tromba, doany*) lui permettent de structurer et restructurer la véritable société d'esprits qui s'impose à et en elle. À ce titre, il est remarquable que la classification ethnique ne soit pas retenue.

Lala explique qu'au début de sa possession tous les esprits se présentaient à elle en se mettant en rang, chacun avec sa femme et ses enfants, mais que par la suite et jusqu'à maintenant, cette multitude lui apparaît ordonnée en cercle. Le principe d'unité que suggère cette géométrisation se serait ainsi imposé progressivement, non pas par réduction des différences des sous parties, mais comme totalisation. L'idée du cercle se retrouve dans l'expression de *Rojobe Temiraike Kalanoro*, les « Unis de la Grande-Chaîne de Kalanoro ». Qu'est-ce donc que ceci ? Lala explique que

Iñy foana iraisan'ny razan'izao tontolo izao, io tsanganolo io. De io zany raisin'i Kalanoro ho karazany hoe karaza ino i Kalanoro ? Zaho hoy izy karazan'ny Rojobe Temiraika. C'est seulement cela qui unit les ancêtres (raza) du monde entier, ce *tsanganolo* [piastre]. De quelle catégorie identitaire (*karaza*) est-il Kalanoro ? « Moi, dit-il, je suis de la catégorie identitaire de la Grande-Chaîne des Unis

Le mot *tsanganolo*, dont la traduction littérale donne « gens-debouts » désigne les piastres d'argent de la République Française portant sur un côté les images allégoriques de la Liberté, Égalité, Fraternité. Cet objet joue un rôle central dans les cultes de possession populaires, comme on le verra, et il est pris ici comme symbole d'unité. Le terme *karaza*, qu'Ottino (1998) propose de rendre par « catégorie identitaire » désigne plus précisément l'unité de parenté englobant de manière hiérarchique les *famosara* ou groupes de patrification, qui caractérisent l'organisation sociale des Malgaches, à l'exception des Merina, Vakinankaratra, Betsileo, et Tañala. Les catégories d'origine *karaza*, sont définies généalogiquement à partir d'ancêtres lointains qu'aucun de leurs descendants actuels n'ont pu connaître personnellement. Si donc le terme est employé à bon escient par Lala, le *karaza Rojobe Temiraika i Kalanoro* doit sa constitution à la reconnaissance collective d'un ancêtre commun. Le préfixe *te* du terme *Temiraika* le construit d'ailleurs comme un ethnonyme, que l'on peu traduire par « Les-

Unis », ou « Les-Uns ». Cependant l'ancêtre référentiel de cette catégorie identitaire n'est pas Kalanoro, comme pourrait le laisser entendre l'expression *Unis de Kalanoro*. L'idée de « Grande-Chaine » associée à celle de *karaza* redéfinit cette notion en maintenant son caractère englobant mais en annulant sa structure hiérarchique interne. Le mot *rojo* désigne sans équivoque une chaîne circulaire du type de celle utilisée en bijouterie, ce que confirme le rapprochement avec la piastre, renforçant l'idée d'unité. Un autre mot existe en malgache pour signifier la chaîne utilisée pour fermer : *gadra*, que l'on retrouve d'ailleurs dans le nom du quartier familial de Lala : *Andranogadra*, « A-l'Eau-Qui-Enferme » (à la saison des pluies, ce quartier est séparé du reste de l'agglomération par un cours d'eau). L'idée que Lala veut rendre par l'image de la « Grande-Chaine » est bien celle de l'union et de l'unité de toutes les ancestralités :

<p><i>Tout le monde travaille Kalanoro. Tsy mampiala Kalanoro fa manao foana, na ta mitovy aminy, na ta tsy mitovy aminy, hain'i Kalanoro jiaby jiaby io fomban'olo reo. Tsimañavakarivo Rojobe Temiraika i Kalanoro, Rojobe Temiraike i Kalanoro. Iraisan'ny fomban'izao tontolo i Kalanoro.</i></p>	<p>Kalanoro travaille avec tout le monde. Il ne fait jamais partir, il <i>fait</i> seulement. Avec ceux comme lui, et avec ceux qui ne sont pas comme lui. Il connaît les façons de faire (<i>fomba</i>) de tous tous ces gens. Kalanoro « ne-Discrimine-pas-Entre-les-Mille-de-la-Grande-Chaine-des-Unis » ! Kalanoro est de la « Grande-Chaine des-Unis », il unit les manières d'être du monde entier.</p>
---	---

Le principe d'unité et d'égalité revendiqué ne se réalise que par l'intermédiaire de l'esprit principal Kalanoro. Cette unité ne nie pas les différentes manières d'être au monde, mais s'appuie sur leur connaissance, connaissance que possède Kalanoro. Le terme *fomba* recouvre le sens très général de « ce qui est propre à », et « se dit par extension des coutumes, des usages, de ce qui s'est fait, s'est pratiqué ou se pratique » (Malzac [1888] 2000 : 183). Par ce terme se recouvre ainsi manières de faire et manières d'être. Les prescriptions ancestrales *fomban-drazana* définissent avant tout l'identité à Madagascar. En ce sens, celle de Kalanoro est à la fois unique et unitaire. Lala affirme bien que « de tous les nombreux *tromba* existant ici à Madagascar, la manière d'être et de faire de Kalanoro est unique »²²⁸, parce que lui seul peut instituer la possession (*aboakiny*, litt. « faire-sortir ») d'un esprit quelle que soit l'identité de celui-ci. L'usage, ou du moins la norme, veut en effet que l'esprit d'une personne possédée en mesure d'exercer le rite du *vakilela*, n'installe par l'intermédiaire de sa chaise que des esprits de la même catégorie que lui. Mais Lala se représente Kalanoro en relation permanente avec des esprits d'identités et de catégories aussi plurielles que possible (elle cite comme exemples : sakalava, comorien, betsimisaraka, ambanianandro, tanosy, bara,

²²⁸ *Kalanoro raike no hafa ny fombany*

sri-lankais, européens, arabes, africains ; tromba, kokolampo, doany, vorombe, etc.), esprits qui le font travailler (*mampiasa azy tromba reo*). Pour rendre compte d'un rôle fédérateur qui le distingue tout particulièrement, Lala a recours à une longue expression lexicale typique des noms posthumes de souverains. Pourtant Kalanoro n'exerce aucune souveraineté sur les autres esprits : il ne fait que les réunir, ou du moins, rendre possible leur mise en relation.

La labilité identitaire de Kalanoro indiquée plus haut le prédispose sans doute à occuper cette position de médiation maximale au sein de la pluralité. Quand j'ai cherché plus haut à définir l'identité de Kalanoro, j'ai utilisé ce qu'Augé (1994 : 85-6) appelle le langage socio-politique de l'identité, soit un langage « de l'*ambivalence* », qui « substantifie les catégories et pose les questions en termes d'inclusion, de cumul ou d'exclusion ». Je me suis demandé si, dans la manière dont l'imaginait, le concevait et le présentait Lala, il était humain (*olo*) ou animal (*biby*), masculin (*lahy*) ou féminin (*vavy*), etc. De ce point de vue, Kalanoro présente simultanément des qualités habituellement exclusives chez les autres existants, et à ce titre se caractérise par une ambivalence incommensurable. Si l'identité est ambivalente pour certaines catégories, elle est aussi exclusive pour d'autres, telle que le sexe, l'espèce, etc. (au moins du point de vue d'une catégorisation externe normalisante). Si elle porte sur de telles catégories exclusives, l'ambivalence devient une ambiguïté, « au sens où est ambiguë une réalité que n'évoquent avec pertinence ni une qualité ni la qualité contraire mais une troisième qui n'a d'autre définition que cette double négation » (*ibid.*). Or, toujours selon Augé, qui s'attache à conceptualiser la symbolique sociale au sens de « la relation représentée et instituée à autrui », celle-ci comporte un deuxième langage, celui de l'altérité. « [P]lacé sous le signe de l'*ambiguïté* », ce « langage psycho-philosophique (...) suggère que la vérité des êtres est ailleurs que dans les identités de classe ». En utilisant le langage de l'identité pour tenter de définir celle de Kalanoro, on bascule ainsi insensiblement dans celui de l'altérité. Lala imagine cet être comme extraordinairement ambivalent, en ce qu'il cumule des qualités habituellement exclusives chez les autres existants (vivants ou imaginés). Son ambivalence identitaire devient ainsi une ambiguïté, et un appel à se poser « la question du rapport entre les personnes ou plus largement, du même et de l'autre ». Dans la grande chaîne des esprits, Kalanoro représente le maillon chaque fois intermédiaire, dont l'ambiguïté permet de rétablir une continuité dans la discontinuité.

C'est bien ce problème qui se pose au sujet analogique (donc à Lala) nous dit Descola, et non seulement au niveau des catégories identitaires, mais aussi des personnes, dont l'équilibre instable des composantes entraîne la singularisation et donc l'isolement.

Dans la mesure où le sujet analogique s'évertue à établir la continuité dans la discontinuité, la totalisation par une « *instance unique où tous les points de vue sont rassemblés et vers laquelle toutes les divisions convergent* » se rencontre souvent dans de telles cosmologies (2005 : 380). Kalanoro ne semble pas exactement correspondre à ce rôle. Nous avons à faire à une chaîne (circulaire) et non pas à une pyramide. La configuration du réseau d'esprit annonce son ambiguïté dans son titre « Grande-Chaine des Uns de Kalanoro » : l'unité proclamée dans ce qui évoque un nom de clan (*Temiraike*) se réalise par un individu (Kalanoro), mais celui-ci ne peut se présenter comme une tête, puisqu'il s'agit là d'une "chaîne" (*rojo*), donc d'une topologie non hiérarchique. Cette tête, en outre, s'absente à sa guise. Le signifiant *rojo* "chaîne" évoque celle de solidarité, d'union que renforce celui de *Temiraike*, mais ne devrait pas être prise au pied de la lettre comme figuration d'une typologie réticulaire en anneau. Tenter de formaliser ce panthéon-machine se complique encore lorsque l'on s'aperçoit que le Rojobe Temiraike est considéré comme une entité autonome, possédant une intentionnalité en propre, comme l'indique notamment un rêve que Lala a noté. Dans celui-ci Lala et Kalanoro sont contrôlés (*voasava*) par *Rojobe Temiraika* en raison de disputes dans le quartier où elle habite. Dans le texte on peut lire : « Lala Kalanoro, est-ce que vos mains sont propres ? Paroles de moi GRANDE-CHAINE-DES-UNIS ? ? ? ? »²²⁹. D'ailleurs, *Rojobe Temiraika* possède aussi une physicalité : un arbre, qui est un des trois lieux où officie Lala.

²²⁹ *Izao ny fisavana azy Lala Kalanoro moa ve madio ny tananareo. Hoy zaho ROJOBE-TEMIRAIKA ? ? ? ?*

3

L'arbre et le bureau

« Tout ce qui m'arriva depuis me fit souffrir. Mais quand, parfois, je retrouve la clef et que je descends tout au fond de moi-même, là où sur un miroir obscur sommeillent les images de la destinée, je n'ai qu'à me pencher sur le sombre miroir, et je vois mon image qui, maintenant, lui ressemble entièrement, à lui... »

H. Hesse, *Demian*

A. Le sanctuaire et l'« arbre de vie »

Dans la vision fondatrice qu'elle eut pendant sa mort temporaire, Lala est stoppée au huitième niveau de son ascension initiatique par les esprits qui la possèdent jusqu'à aujourd'hui. Chaque niveau comporte un examen à l'ombre d'un arbre d'une espèce toujours changeante, réalisé chaque fois par des êtres d'identité différente. Au *Numéro Huit* l'arbre est un tamarinier (*kily*). Bien avant cette expérience visionnaire, du temps où elle n'était pas encore mariée, Lala venait de construire sa maison sur le terrain de son père, quand un tamarinier vint à pousser juste à côté. Puisqu'en grandissant il risquait d'abîmer la maison, on l'arracha. Mais il repoussait. La dernière personne à avoir tenté de l'arracher vit sa main gonfler (*mivonto*). Cette enflure fut interprétée comme le signe que cet arbre-ci était *faly*, « tabou », et qu'il avait persisté à pousser à cet endroit précis de par sa volonté propre (« *kily faly io fa ie avao mañangatsy amy sitrapony io* »). Peut-être encore était-ce une sorte de défi lancé par les *tromba* (« *tsy hain-tena, natao i tromba reo avao vasa, kisahatsy napetrakin-dreo* »). Quoi qu'il en soit, de grands tamariniers poussaient déjà à l'est du terrain familial, mais celui-ci fut le seul à adresser la parole à Lala (« *ty mivola amiko* ») :

Anao zafiko, zahay hipetraka amy trano misy anao io, de akopaky trano io, de valavalao eo zahay fa de tsika ho mpimana.

Toi mon petit-enfant, nous nous installerons dans la maison où tu es, donc démontes cette maison, et alors nous serons de bons amis.

Lala reçoit ces paroles, mais ne sachant pas alors que des esprits pouvaient ainsi s'adresser à elle, n'y prête pas plus attention qu'à une rêverie. L'arbre pousse, la maison n'est pas démontée. Lala épouse Jean son mari, et tout deux vont construire leur maison dans le quartier voisin d'Anketrake, à 500 mètres plus au sud. Quelque temps après Lala est frappée par les esprits. De retour de son séjour non éternel, elle fera logiquement le lien entre le tamarinier de sa vision, et celui de son ancienne maison. Celle-ci sera alors définitivement démontée, laissant place au tamarinier bientôt enclos. La maison devient sanctuaire²³⁰. La

²³⁰ Belle métaphore vive de la possession.

dalle de ciment sera l'endroit où égorger les animaux offerts en sacrifice à l'occasion de certains rituels. Au fil des ans, bientôt vingt, l'équipement du sanctuaire s'est enrichi. La clôture en bois a fait place à quatre murs en briques peints en blanc, et une porte en fer. Milamana, dont la maison est attenante, garde la clé. Cette enceinte est orientée selon les points cardinaux, chaque mur donnant sur une direction. L'arbre se trouve au centre. Aux quatre coins, un drapeau malgache est fixé. La porte s'ouvre vers l'extérieur du côté sud-ouest. L'enceinte en dur a été construite grâce au don d'un Comorien que Lala a réussi à guérir de sa paralysie, explique-t-elle²³¹. Une cérémonie d'inauguration a suivie, dont Lala a conservé des photographies. Un boeuf a été sacrifié, et un ruban aux couleurs de Madagascar placé à l'entrée avant d'être coupé. Lala avait fait coudre une tenue aux couleurs nationales, qu'elle n'a portée qu'à cette occasion. Le président de la Province (*faritany*) de Tuléar était présent, ainsi que des avocats, précise Lala.

Le tamarinier, que Lala nomme *Hazomahavelo*, litt. "Arbre-qui-rend-Vivant", est avant tout le lieu où Lala peut entrer de son fait en communication avec ses esprits, et Kalanoro au premier chef. Voici comment Lala décrit cet arbre :

Io zany atao hoe aloky, ataontsika hoe kily sofilira reo, ataontsika hoe lamairie. Ohatry hoe tsika hanampa-kevitsy eo de mipetrake eo le fañontonea hoe, i Lala manetrake demande amy Kalanoro (...). Iñy zany adidin'i Rojobe Temiraike. De Rojobe Temiraike no milaza hoe : « Kalanoro io ny zafinao mangatake aminao ». Sahala avoka zany.

De celui-ci on dira que c'est un ombrage, nous dirons que c'est comme le *Kily Soafilira*, que c'est comme la Mairie. Ainsi, nous allons prendre une décision, la question est alors posée. Là est le rôle de Rojobe Temiraike. Ce sera donc Rojobe Temiraike qui dira : "Kalanoro, voici ta petite fille, elle te fait une demande". Il fonctionne comme un avocat.

L'endroit nommé *Kily Soafilira* se trouve près du marché de Tuléar. Aucune journée ne se passe sans que de nombreuses personnes, surtout des hommes, viennent à s'asseoir à l'ombrage de ces deux énormes tamariniers pour discuter. L'administration coloniale y a construit à cet effet des bancs circulaires autour des troncs. L'ombrage des tamariniers est traditionnellement le lieu des *kabary*, ces réunions villageoises lors desquelles s'exerce formellement l'autorité des anciens au sujet des différents problèmes qui se posent à la collectivité. Par association, Lala cite en second la mairie, comme lieu central du pouvoir cette fois étatique. Le tamarinier comme la mairie délimitent un espace physique dont la symbolique structure l'expérience (si son portrait assure une certaine présence au président

²³¹ De semblables témoignages de reconnaissance suite à l'exaucement d'un vœu ont été observés sur les Hautes-Terres (Rakotomalala *et al.* 2001 : 78).

de la République, les ancêtres ne sont pas absents de l'ombrage du tamarinier). Il n'est pas rare à Madagascar que les arbres soient des lieux de communication avec des ancêtres ou des génies, et le fait d'entendre leur voix non plus, comme le montre notamment ce bref échange avec Lala sur la question :

Félix : Est-ce que *Rojobe Temiraike* peut parler ?

Lala : Et alors ? Pourquoi ne pourrait-il pas parler ? Si on se met là à genoux ne va-t-il pas parler ?

Félix : Est-ce le tamarinier lui-même qui parle ?

Lala : Mais oui ! C'est lui, le tamarinier.²³²

Le dispositif maîtrisé de la possession est présenté comme la substitution de l'intériorité du médium par celle d'un mort (ou d'un génie). Dans ces conditions, il est impossible à la personne possédée de pouvoir s'adresser aux esprits. Dans les rêves, si des dialogues s'engagent parfois, ce n'est jamais à l'initiative de Lala, qui par ce biais ne fait essentiellement que recevoir des informations. Le sanctuaire en revanche se présente comme un lieu dédié à la formulation explicite de demandes plus ou moins précises. Lala s'y rend fréquemment à cet effet et à des fins personnelles. Il est notable qu'elle ne s'y trouve jamais en état de possession.

Mais ce lieu est loin d'être à usage individuel. La cérémonie de son inauguration a usé d'une procédure publique tout à fait officielle. Le grand ruban aux couleurs du drapeau malgache qui en fermait l'entrée avant qu'il ne soit coupé signifiait bien l'appartenance nationale du lieu, comme le rappellent constamment les quatre étendards qui demeurent fixés aux quatre coins de l'enceinte. Lala elle-même était ce jour-là vêtue des mêmes couleurs, s'individualisant pour mieux substituer cette individualité à l'identité nationale. Soigneusement fermé pour le protéger de toute souillure, le lieu n'en est pas moins ouvert à tous. A ce titre, il est tout à fait comparable aux innombrables sanctuaires qui à Tananarive, offrent le *hasina* à tous (Rakotomalala *et alii*. 2001 : 429). Lala a noté dans un de ses cahiers « Moi Lala, j'ai ouvert la voie (*lala*) du Rojobe Temiraike Kalanoro »

²³² - *Rojobe Temiraike afake hivola ?*

- *Ha ! Fa mañino tsy hiteny ? fa angaha raha mandady eo teña tsy hiteny ie ?*

- *Ny vatan'ny kily io ro mivola ?*

- *Eoa ! Io ka, le kily.*

Les murs sont blancs, repeints régulièrement à la chaux, en particulier le jour de la fête nationale, quand la ville en fait de même avec certains de ses contours. Ils sont ajourés à hauteur du visage. Sur la porte en fer munie d'un verrou dont la mère de Lala garde la clé, est inscrit en lettres capitales « ROJOBE TEMIRAIKA KALANORO », comme on peut le voir sur la Cet instantané, je le précise, a été réalisé à l'initiative de Lala, que je n'ai jamais surprise en train d'écrire ainsi devant le sanctuaire fermé. Elle aura profité de se trouver là en belle tenue avec à la main un cahier que je venais de lui rapporter pour poser. Ce sens de la mise en scène s'est d'ailleurs admirablement prolongé en sens de la mise en page, quand Lala pu voir le tirage et m'indiqua que cette photo conviendrait pour la quatrième de couverture du livre, tout en me rappelant celle qu'il faudrait pour la première (la représentant entourée d'initiées, photo X). L'intention de Lala, ici, est bien de se montrer en train de manipuler de l'écrit, dont le rôle dans ses activités, on le verra, ne se limite pas au prestige qu'il peut présenter au regard d'un praticien restreint à l'oralité.



Photo.22. Lala posant devant la porte du sanctuaire (juin 2007)

On ne passe cette porte que déchaussé, mais sans plus d'obligations, comme cela est le cas pour d'autres enceintes sacrées qui ne sauraient être pénétrées du pied gauche, comme les sanctuaires abritant les reliques royales. Questionnée sur ce point Lala répond qu'elle a renoncé à imposer des interdits à des gens dépourvus d'une certaine culture religieuse. Une fois passée cette porte, le regard tombe sur l'arbre et plus précisément son tronc, se trouvant au centre du dispositif.

Le branchage du tamarinier est noué d'une multitude de bandes de tissus de couleur rouges et blancs. À Madagascar on attache un morceau de tissu à un arbre à l'occasion d'un vœu, comme le notait déjà Renel (1923 : 144) au début du 20^e siècle. Mais questionnée sur leur signification, Lala les a comparés à du "sérum", et les cérémonies au sanctuaire que j'ai pu observer ne comportaient pas cette action. L'idée du sérum indique sans doute le détournement d'une pratique afin de marquer la sacralité des lieux, puisqu'en effet plus un arbre comporte de noeuds, plus il a fait l'objet de demandes, signe de son efficace. Le tronc comporte jusqu'à mi hauteur de semblables étoffes, que Lala compare eux aux « habits des possédés ». Les morceaux de tissus sont de couleur rouge et blanche, se détachant sur le vert du feuillage, le tout répondant aux quatre drapeaux de la nation malgache juchés aux quatre coins de l'enceinte, et à un autre drapeau national se trouvant attaché à l'arbre lui même. Le branchage contient encore un modèle réduit de bateau, sur lequel Lala n'a pas donné d'explication, et un miroir, conçu comme écran par lequel les esprits envoient des images. Les queues des animaux sacrifiés s'amoncellent sur une branche.

Le tamarinier est flanqué de trois bâtons : deux morceaux de *fihamy* (*Ficus grevei* Baillan) et un morceau appelé *lovanzafy*, "héritage". Les deux premiers présentent des noeuds qui signent la présence des esprits (ainsi qu'il a déjà été mentionné dans la partie précédente à propos des charmes collectés par Dofotera). Non loin de Tuléar (à Miary) se trouve un énorme banyan considéré par la population comme protégeant le territoire, à la façon des *toñy*, ces charmes enterrés par un devin-guérisseur au moment de la formation d'un village ou d'un royaume. Sur l'autre bois on a retiré de l'écorce à intervalles réguliers de manière à laisser apparaître quatre segments en saillance. Un grand mâ, distant d'un bon mètre du tronc redouble le tamarin, à la façon d'un tuteur géant, c'est là que sont attachés les animaux à sacrifier. Autour du tronc, des jarres en terre cuite et des bouteilles de verre ont été enterrées en prenant soin de laisser dépasser les goulots. Ce sont les réceptacles des différentes substances offertes aux différents esprits : miel, parfum, rhum (*toa mena*, "lcool rouge"), encens (*arimbelo*, "charbon-vivant"), kaolin (*tany mazava*, "terre claire"). Derrière le tronc a été aménagé un autel en béton peint en blanc, sur lequel peuvent être posés matériel et morceaux de viande (il repose sur la dalle de ciment qui avait été coulée pour la maison de Lala). La circulation dans le sanctuaire se fait obligatoirement dans le sens horaire, ce qui correspond en fait à se déplacer du sud vers le nord, et de l'ouest vers l'est, en accord avec les conceptions symboliques de l'espace partout à Madagascar. Le mobilier en béton empêche de se positionner à l'est de l'arbre, aussi tout priant ou officiant s'assied-il sur une dalle ménagée à cet effet à l'ouest de celui-ci, tourné vers la direction du sacré, dont l'arbre

se pose en interface (la même spatialisation a été observée pour le Razamasy). Le jeune tamarinier est donc saturé d'artefacts qui le distinguent de tout autre arbre, accumulation de signes distinctifs venant marquer sa sacralité.



Photo.23 &.24 Détail du tronc dans le sanctuaire du Rojobe Temiraike Kalanoro (22 juin 2007)

Le sanctuaire, que Lala appelle couramment la maison ou villa de Kalanoro, est effectivement le lieu où les esprits ont élu domicile, et où on vient s'adresser à eux. Puisque la possession comme mode de relation aux esprits se pense habituellement comme un phénomène de communication unilatéral du point de vue du médium qui ne fait que les recevoir dans son corps, d'autres moyens doivent être trouvés pour que celui-ci puisse leur adresser des demandes. Lala se rend ainsi au sanctuaire à chaque occasion, et s'assied devant l'arbre pour entamer une prière, le plus souvent les paumes ouvertes et le regard dirigé vers le haut du tronc. Ces visites régulières et personnelles de la possédée contrastent avec celles de toute autre personne. L'accès au *kily*, à la différence d'autres arbres réputés sacrés (comme le banyan géant de Miary dont il vient d'être question, qui comporte les traces d'offrandes diverses aux niveaux de son tronc central et d'un nouveau sujet) se fait exclusivement par l'intermédiaire de Lala. Cet aspect privatif contraste avec le décorum nationalisant du site. Mais comparé à d'autres, dont le mythe s'est chargé de légitimer la puissance, sa sacralité ne tient après tout qu'à Lala seule. L'avenir dira si les enceintes tomberont pour les générations suivantes, c'est que entre autres raisons la mémoire sociale

aura fait son travail. Il est cependant probable que l'accès au site se transmette selon un même dispositif de médiation. Sur cette question d'héritage éventuel je n'ai pas interrogé Lala (qui envisage par ailleurs de devenir elle-même un esprit *tromba* nommé "La Douce") mais ai pu constater que les logiques de l'héritage et de la transmission des esprits et des pratiques avaient une certaine importance.

B. Le cabinet

a. Description du cabinet

Une pièce du domicile conjugal, qui en comporte trois, est réservée aux activités de Lala. On y accède en passant par une antichambre qui sert de cuisine et de salle d'attente. Dans la petite pièce, qui fait moins de 10 m², on trouve, en rentrant sur la droite la table de travail, saturée d'objets. Une fois assise sur une unique chaise, Lala est orientée vers le Sud-Est, comme il se doit. Une seconde table a été rajoutée au cours de l'enquête, collée au mur sur la gauche. Après un séjour en France, des cadeaux ont été faits à Lala. En voyant les objets, du parfum, et des accessoires vestimentaires, Lala explique qu'elle doit demander à Kalanoro s'il accepte ces présents. Elle devra commencer par nettoyer tout le cabinet, avant de s'habiller joliment. J'ai profité de ce grand nettoyage pour faire une sorte d'inventaire de son cabinet. Chaque objet a en effet été posé sur le sol afin de dépoussiérer les nappes, et à chaque objet remis en place, j'ai pu questionner Lala. L'inventaire complet serait pour le moins fastidieux, et je m'en tiendrai à rendre compte d'ensembles d'objets.

La table principale est principalement occupée par un tabernacle en bois de palissandre, que le père de Lala, gardien de l'église catholique, a récupéré auprès d'un curé ayant bien voulu céder cet objet de culte qui ne servait plus. Lala l'a peint en vert, le dessus en blanc, et le côté visible aux couleurs du drapeau malgache. Il est surmonté d'un petit tronçon de tamarinier, enduit de miel, entouré de colliers de petites perles de verre blanches et noires (*jijikely*), de colliers de perle de verre translucides de facture moderne. Une chaîne comportant une pièce d'argent *tsanganolo* entoure également le bois. Le bureau de la mère de Lala (dont la photo illustre le titre de cette partie) comporte lui différentes statuettes liées les unes aux autres et à une pièce de bois taillée à la forme de Madagascar par un collier de grosses perles (le tout entouré de petits cadres de Madagascar comme on en vend aux touristes)²³³. Dans les deux cas c'est bien l'allégorie de la chaîne des esprits de tout

²³³ Lala est liée à des vendeuses d'objets confectionnées pour les touristes du marché aux coquillages de Tuléar. Elle leur a commandé des objets apparus en rêve. Dans le cas de sa mère la réappropriation au sein d'un culte de

Madagascar que l'on retrouve. Lala a elle surmonté son montage d'un drapeau malgache sur trépied. « Il n'est pas possible de ramener l'arbre ici, donc... », explique Lala. Elle compare d'ailleurs le bois au poteau de sacrifice détenu par le chef de lignage (*hazomanga*), signifiant ainsi l'unité rituelle des esprits. Le bois est d'ailleurs également enduit du sang de l'animal sacrifié.

Du tabernacle toujours ouvert, considéré comme la maison de Kalanoro, Lala sort une boîte en vannerie expliquant « Je suis Kalanoro » en français). Par rapport à l'arbre de vie, le tabernacle est donc plus particulièrement le lieu qui représente Kalanoro. Ce récipient abrite un bocal très rarement sorti, et dont le contenu est tenu secret. J'en ai eu connaissance en suivant toute une relation rituelle qui sera relatée plus loin (le cas de Dily) à l'issue de laquelle Lala ouvrit le récipient, et y plongea une cuillère afin de prélever un peu du mélange visqueux s'y trouvant pour en faire don à une nouvelle initiée. Le jeudi matin suivant j'engageai un dialogue avec Lala sur ce sujet (voir annexe). Elle ne consentit à donner des explications qu'après s'être excusée auprès de ses esprits et un bref dialogue affirmant des liens affectifs exprimés sur le mode de la parenté. Lala a partiellement révélé le contenu :

Ce qui fait la force (*hery*) de cette chose, c'est qu'il y a là-dedans des feuilles innombrables, c'est-à-dire les feuilles de toutes les plantes qui sont sur cette terre, données par Dieu à quelqu'un. Ce ne sont pas toutes les personnes possédées qui ont ceci. S'il y a une divinité comme Kalanoro, c'est elle qui dira « cherchez un arbre [ou plante] venu de la montagne, plongez et cherchez de la mousse provenant de la mer, cherchez aussi des feuilles qui poussent dans les villages, dans les endroits où descendent les avions, prenez aussi des feuilles de plantes qui poussent où se garent les voitures, comme à Sanfily. Nombreux sont mes petits-enfants qui viennent ici car ils sont malades. Je vais chercher au loin des feuilles d'arbre/plante, en arrivant ici ils sont guéris. » C'est du miel qu'il y a dedans. Ceci est une chose comme il y en a chez les *ombiasa* pour confectionner le *mohara*. (...) Ils disent : « introduisez du cuivre parmi nous (...) il y a là-dedans une pièce en argent. (...) Il y a de l'aimant. [Rire] Tous les objets conservés là-dedans ne seront pas dévoilés !

Le mélange est donc composé d'un grand nombre de morceaux de végétaux et de morceaux de métal façonnés ou non, accumulés successivement à la demande des esprits. Comme Lala l'y invite elle-même, le parallèle s'impose avec la corne magique *mohara*, dont il a déjà été

possession d'une statuette inspirée du marché de l'art africain destinée aux étrangers de passage relève d'un remarquable processus de re-authentification.

question dans la partie précédente. Ces cornes de boeufs évidées et travaillées ont souvent vocation de procurer une immunité maximale, large spectre d'action assuré par une constitution complexe. Lala accepte de le désigner comme un *aoly fiaro*, expression utilisée en particulier par les Masikoro au sujet d'un talisman de protection contre les sorciers (*aro* = protection), mais préfère le terme de *fañanintsy* soit littéralement, « ce qui sert à refroidir ». Ce nom correspond au verbe *mañanintsy*, du radical *nintsy* « froid, froidure ». La forme exacte n'est pas attestée, cependant le dictionnaire de Webber donne des formes différentes mais voisines : *mankanintsy* « rendre froid, refroidir, rafraîchir », et il connaît surtout le nom *fankanintsy* « un remède ». La fraîcheur est associée à la santé, au fait de se sentir bien. Lala indique que le très précieux mélange peut être mangé ou utilisé en bain. Interrogée sur la différence avec un *mohara*, Lala donne l'explication suivante : le *mohara* est d'usage strictement masculin car associé à celui du *sikidy* ou géomancie par les graines. D'après elle tant qu'une femme se considère comme « respectable sur cette terre et issue de l'homme, et que le sacrifice rituel a été fait pour elle »²³⁴, elle ne manipulera pas le *sikidy* sous peine d'être « damnée par Dieu » (*vonoan'añahary*). C'est une question d'éducation (*mianatra*) pour Lala, qui en revanche « travaille / oeuvre avec ce qu'on appelle *kilaozato*, qui est la force des tamariniers, qui est la force des plantes »²³⁵. Elle tient cela de ses rapports privilégiés avec les esprits²³⁶, dont c'est là la manière de guérir. Le terme *kilaozato*, litt. « cent kilos », donne l'idée de haute capacité, d'une chose de poids pourrait-on dire en français.

Sur le haut du tabernacle quatre petits miroirs sont accrochés, deux l'un au dessus de l'autre sur le tronçon de tamarinier, et deux autres de part et d'autre. D'autres miroirs de même facture (il s'agit d'anciens miroirs au plomb) sont accrochés plus bas, sur la porte ouverte du tabernacle et sur le devant d'une cloison. Quatre miroirs en haut, et huit en bas, on retrouve les chiffres qui structurent les listes d'esprits. Il s'agit là de miroirs d'apparition où les différents esprits se montrent. Lala possède d'autres miroirs plus grands, dont certains esprits se servent non pour être vus mais pour voir²³⁷.

Sur le devant de la table se trouve le matériel utilisé pour ouvrir et fermer la séance de possession : une assiette (en terre cuite émaillée avec des motifs géométriques rouges) contient un bracelet et une pièce en argent (*tsanganolo*), ainsi qu'un autre bracelet en cuivre. Ces éléments sont recouverts d'une eau lustrale appelée *ranombahoaka*, litt. « eau-du-

²³⁴ *mbola viavy manan-kaja ambonin'ny tany eto hoe, niboake amin'ny lehilahy sady voasorona*

²³⁵ *hampiasa añaran'io zany atao hoe kilaozato. Herinkily, herin-kakazo.*

²³⁶ Elle parle des esprits *doany* à ce moment de son explication.

²³⁷ Andrianampoinimerina, Radama, Ramavelo, Andriandahifotsy, Andriandahimena, Zafinandriana.

peuple ». Lala insiste sur le fait que cette eau est dispensée « sans distinction » (d'âge, de genre, d'ethnie) à toute personne. À ces accessoires communs à n'importe quel culte de possession s'ajoute l'indispensable encensoir, et différents parfums. Sur la première table on trouve encore :

Tout un ensemble d'objets qui matérialisent la présence des différents esprits, ainsi deux bois venant de Majunga : dit « bois venant de la mer » (*hazo avy andriake*), blanc avec beaucoup de noeuds (*maro nono*), noir, creux et lisse, associé aux esprits Tambahoake, et un autre dit « bois venant de la forêt » (*hazo avy an-bohitse*), associé aux esprits *kokolampo*. Ou encore deux bâtons noirs longs et lisses, enduits d'huile de ricin *kinaña*, avec lesquels jouent Andriamena et Andriamahefa... Lala possède encore deux petits objets sculptés de même dimension l'un semblable à un coupe papier à tête de femme, l'autre taillé en forme de clé, qui lui est apparu en rêve, et qu'elle s'est ensuite procuré auprès de vendeuses d'objets touristiques de Tuléar.

Lala utilise deux procédés de divination différents 1) par les cartes à jouer (elle possède un petit jeu de 54 cartes, et un jeu de tarot) 2) par une pièce (*parata*) posée sur un miroir (*fitaratra*) : si la pièce adhère au miroir même celui-ci retourné la réponse à la question posée est oui (notons que des aimants ronds (*kora*²³⁸) sont placés sur certains miroirs).

En bonne place sur la même table se trouve une pile de cahiers, qu'elle nomme « livres » (*boky*) dans lesquels Lala a noté tous ses rêves (voir plus bas)



Photo.25. Détail de la première table de travail de Lala (juin 2007)

²³⁸ Le terme vient peut-être du français « courant », dans le sens d'électricité.

La deuxième table a été offerte à Lala par une personne qui avait fait don d'une chèvre. Désormais elle ne travaille que sur ce bureau quand elle manipule cet animal, et depuis la première table reste associée exclusivement au boeuf (aucune volaille ne passe par cette table). Lala range ici globalement tout ce qui va rentrer dans la composition de remèdes :

8 petites bouteilles en plastique contenant de la poudre (pour guérir des maux tels que la cécité, paralysie, diarrhées, enflures, démangeaisons, vomissements, plaies ...)

5 grosses fioles médicales concernant les femmes enceintes

1 grand bocal en verre contenant une graisse pour soigner les fontanelles

1 récipient en terre cuite fourre-tout contenant notamment des simples qui ne servent plus, et sur lequel trône une piqûre (destinée aux personnes qui ne peuvent ou ne veulent plus retourner à l'hôpital et qui lui demandent de les piquer).

plusieurs bouteilles d'eau venant de différents fleuves (Fiherena, Betsiboky, etc.) et une bouteille d'eau bénite entourée d'un chapelet. Ces eaux ne servent pas à guérir.

Les deux tables sont inscrites au sol dans un quadrilatère tracé à la chaux. En 1998 Lala est tombée malade : ses règles se prolongeaient de manière anormale. Les médecins consultés ont affirmé qu'ils n'y pouvaient rien parce que les responsables de ce trouble étaient les « choses qui sont avec elles » (*raha*). À ce moment l'esprit Besomotse (Grande-Barbe) s'est adressé à elle : « Chère petite enfant, trace un trait, mets une petite distance à partir de cette table, car ton odeur parvient jusqu'à nous quand tu t'approches de cette table même si tu ne touches rien sur cette table. Nous ne voulons pas sentir ton odeur quand vient le temps de tes menstrues »²³⁹. Lala a donc tracé deux traits blancs au bas de chaque pied de la table²⁴⁰. Après l'intégration de la deuxième table, la solution d'un marquage au sol a été retenue. Il s'agit d'un arrangement avec les esprits, car l'accès même à la pièce devrait être prohibé à chaque indisposition mensuelle. Lala redoute continuellement la souillure (*maniva*) de ses espaces de travail, que cela soit le sanctuaire ou son bureau, et même sa cour, comme le révèle la récurrence de ce thème dans le corpus de ses rêves et en entretien. Ces actes seraient commis par des personnes cherchant à diminuer sa puissance. Sa journée commence par une onction de potion sur le sommet du crâne, suivie d'une aspersion d'une dilution aux quatre coins du cabinet et de la cour.

²³⁹ *Zafiko, sorito misy elanelane keke le latabatra fa mandalo aminay aña ny fofonao laha fa mihariny an'ity latabatra ty iha na ta tsy mandray raha eto. De fofonao tsy tianay ho heno mihitsy, raha fa misy mahaviavy anao zay.*

²⁴⁰ On passe le tronc des arbres à la chaux pour empêcher l'ascension des nuisibles.



Photo.26. Intérieur du cabinet de Lala (juin 2007)

b. Cahiers de rêve

L'une des particularités du travail de Lala réside dans sa pratique personnelle de l'écriture. J'ai recueilli 7 cahiers grand format d'environ 100 pages chacun rédigés entre 2003 et 2007, et un cahier rédigé en partie en 1996. À la lecture des premières pages de ce premier cahier on assiste à la naissance d'une pratique qui deviendra systématique et quotidienne pendant des années. Ce livre de compte ancien à couverture cartonnée commence effectivement par les traces de quelque gérance, mais qui font immédiatement place à des recettes d'une autre nature : cinq listes numérotées d'ingrédients entrant dans la composition d'un remède contre les enflures, comme le laisse entendre l'intitulé en haut de page (*mivonto*). Dans les pages suivantes d'autres énumérations se suivront concernant des esprits ou des composants. Deux pages sont remplies de groupes de figures de *sikidy* avec des titres indiquant leur utilité (faire sortir les *doany* ; guérir « une personne atteinte d'épilepsie » ; pour une personne qui « veut des enfants »)²⁴¹. Ces dessins prouvent que Lala

²⁴¹ *famoahana doany ; olo atao kelatsa ; mila zaza*

ne possède que quelques vagues notions de cette géomancie ou qu'elle a tenté d'innover, puisque les figures tracées s'avèrent pour le moins peu orthodoxes (certaines sont figuratives) – on sait qu'elle a ensuite renoncé à cette technique en principe réservée aux hommes. Un peu plus loin une date ouvre une autre suite de termes : « samedi 09 Décembre, 19[9]5 », à laquelle succède une sorte de fiche d'identité de l'esprit Doany Maly (qui possède sa mère), donnant sa provenance, les noms de ses parents, avant d'énumérer des lieux, puis des attributs (tenue de marin, sagaie à trois fers, que l'on retrouve effectivement sur la table de Milamana). On trouve encore une autre énumération en date de « 1996 », qui fait se succéder essentiellement des noms d'esprits et noms de lieux. L'écriture de toutes ces listes numérotées se présente comme un support de la mémoire. Entre ces notes viennent s'intercaler, d'une graphie plus serrée, des textes qui vont enrichir les constituants de cette raison graphique.

D'abord un court texte énigmatique : « Moi Kalanoro j'aurai été rejeté par toi. Que faire pour cela, toi qui déjà descend trois bougies »²⁴². Cette prière à Kalanoro est suivie, une fois un trait tiré, d'un titre en majuscule « KALANORO-LALA-MILAMANA », et d'un sous-titre en majuscule d'une écriture plus petite : « A PROPOS DE L'EPOUSE DE TABEBE ». Suit ce texte-ci :

[c1 R1]

Une personne est venue de Mahaboboke pour voir KALANORO. Lorsque la nuit est arrivée, Andriamena est arrivé ici, provoquant une transe chez un homme au teint clair chez lequel il est installé. Il a donné à titre de remerciement à mon ancêtre une somme de 35 350 F.

Andriamena est venu la nuit dans le rêve, il m'a dit à moi Lala : « Ce que nous faisons là-bas, c'est seulement griller du foie de boeuf. Nous assisterons à ton travail, nous tes ancêtres – Oui, ai-je répondu, moi Lala. »

Donnez-moi la réponse mon cher ancêtre Merci dis-je moi Lala-Milamana-Kalanoro

L'enchaînement des propositions n'est pas absolument clair sans connaissance du contexte. Il s'agit en tout cas du compte-rendu d'une séance de travail (1^{er} §) mise en rapport avec un rêve survenu juste après (2^e §). Le même esprit ayant pris possession d'un homme revient dans le rêve de Lala pour lui fournir des explications et l'assurer de son aide pour ses activités. Par une phrase finale détachée du corps de texte (3^e §) Lala demande une réponse et remercie. Le contenu onirique indique de manière explicite l'assistance des esprits qui, par le

²⁴² *zaho kalanoro honaria ihe atao akore io rehe famandrotso lanbozia, telo isa*

biais du rêve, fourniront des interprétations et des techniques rituelles. À un énoncé constatif succède maintenant un énoncé performatif adressé aux esprits.

Le texte suivant comporte le même chapeau LALA KALANORO, avec un sous-titre, et trois paragraphes numérotés décrivant trois visions, auxquels succèdent à nouveau des remerciements, adressés d'abord à « 4+4 = 8 Ancêtres de la part de Lala-milamana Votre petit-enfant-Kalanoro », puis à « Mon ancêtre Kalanoro ». Suit un autre récit de vision sans titre, prolongé d'une prière, par lequel on observe que l'acte de langage écrit de Lala ne se résume plus à une fonction descriptive et mnésique, mais qu'il vise bien à accomplir quelque chose :

[c1 R2]

Donnez moi toujours [de l'argent] mes Ancêtres et bénissez moi afin que l'oeuvre que je fais avec vous progresse, faites que de nombreuses personnes viennent, des personnes qui font des voeux pour avoir des enfants, plein d'argent, des maisons, des emplois, et la guérison : dixit Moi Lala Milamana Kalanoro.²⁴³

Entre deux listes de remèdes, deux textes suivants comportent en marge la précision "Rêve" (*nofy*) et relatent ce que Lala « a vu » (*nahita*). Le deuxième est titré "mer" :

[c1 R3]

MER

REVE

Oui, cela est vrai, je suis allé à la mer un jour, amenant trois personnes. J'ai effectué les opérations que vous m'avez montrées dans le rêve durant la nuit, me disant : « Va à la mer toi Lala ».

Merci mes Ancêtres, continuez car votre oeuvre est bonne.

Merci Kalanoro, dixit Lala Milamana ton petit-enfant, Kalanoro

Ici à nouveau s'affirme l'implication onirique des esprits à l'initiative des dispositifs rituels. La plume est prise moins pour ne pas oublier l'indication technique que pour remercier les ancêtres qui en sont les auteurs. L'écriture se présente dès lors comme un moyen de s'adresser aux esprits. Lala destine la majorité de ses écrits, non pas à Kalanoro, mais à tous ses "ancêtres" (*Razako jiaby*), « sans discrimination, [à vous qui êtes au] Sud, à l'Est, au Nord, à l'Ouest, en Haut, en Bas, en vertu des traditions ancestrales »²⁴⁴ (cahier 1,

²⁴³ *Omeo lava Zaho Zazako sady tahio hondrosa ny asako amianreo hotonga ny olona maro izay nanao Voady, zanaka, Volamaro, Trano, asa, na aretina : Hoy Zaho Lala Milamana Kalanoro.*

²⁴⁴ *Misaotra Razako aminareo tsiakanavaka, Atsimo – Antsinanana – Avaratra – Ahandrefana – Ambony – Amany ar a.. lovandrazana*

page 45 gauche), ou aux divinités (*Zanahary*) ou à un dieu (*Zanahary*). Elle leur écrit en tant que Lala-Kalanoro, c'est-à-dire Lala "chaise" de Kalanoro (*isezeany Kalanoro*, c1p25g), et c'est ainsi que Zanahary s'adresse à elle (c1p26g). Le texte [R3] commence par un jugement sur le contenu onirique, qui est considéré comme "vrai" (*marina io*). Par la suite, les rêves seront évalués soient comme "vrais", ce qui donnera lieu à une interprétation, soient, dans la très grande majorité des cas, comme "pas clairs" (*tsy mazava*) ou "non compris" (*tsy hazo*). À partir de la douzième page apparaît la formule scripturaire définitive de Lala, composée de cinq éléments :

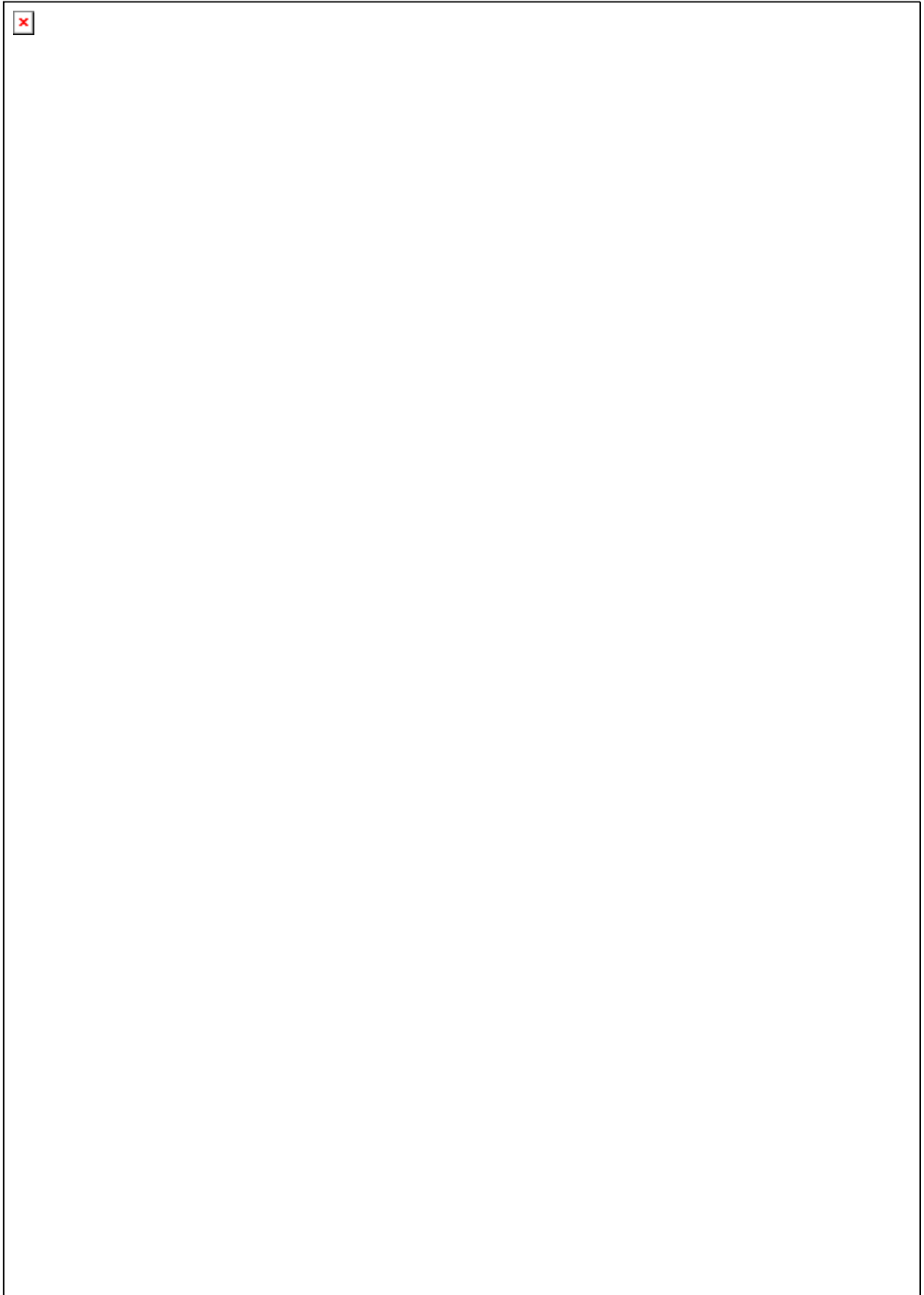
TITRE	
narration	
jugement, interprétation	
prière	
remerciement	
salutations	
	croquis

Une formule de fin revient très fréquemment : « Au revoir, sans se séparer que chacun soit bien » (*Veloma tsimisaraka sambitsara*). L'expression *hoy Lala Milamana* se fera très rare. Un cahier comporte environ deux centaines d'écrits composés ainsi quotidiennement. Dans l'un d'eux figure un texte où Lala demande avec inquiétude aux esprits pourquoi elle ne rêve pas depuis maintenant deux nuits²⁴⁵. Le rêve manifeste donc le lien continu avec les esprits en même temps qu'un mode de communication. Le contenu d'un rêve n'est que très rarement rapporté au vécu de la journée précédente, comme dans la théorie freudienne où le contenu manifeste du rêve résulte d'un travail sur un contenu latent correspondant au vécu du rêveur. Lala envisage au contraire les scènes présentées par les esprits comme précédant des réalités à venir. L'archivage permet ainsi d'associer d'anciennes choses vues avec des événements actuels. C'est ainsi que lors de notre première entrevue Lala a retrouvé l'annonce de notre rencontre. Les gros titres, mais plus encore les croquis permettent une recherche rapide. Cette technologie intellectuelle se présente comme un moyen d'archivage et de nouvelles possibilités d'exploration, mais manifeste aussi une accumulation de connaissances qui fonctionne comme une « accumulation primitive de capital culturel » (Privat *in* Goody 2007). La littératie, à l'instar des ressources matérielles, n'est pas la chose la mieux partagée

²⁴⁵ « Hier et aujourd'hui moi Lala je ne rêve pas, pourquoi ? Cela fait déjà deux jours », « *omaly androany tsimisy nofy zaho Lala nahoana. Efa ndroa andro izany* » (c7p40)

à Madagascar, et reste finalement associée à la détention du Pouvoir depuis les premiers manuscrits arabico-malgaches. Quand elle se défend de pratiquer le *sikidy*, Lala précise que certaines femmes le font, mais pas une femme comme elle qui a étudié (*nianatra*). Au cours d'un trajet sur la plage, elle m'a confié combien elle aurait voulu poursuivre des études, ce qu'elle a fait à sa manière. Lala ne fait aucun secret de ses cahiers, dont l'un d'eux a été traduit en français par un avocat de la ville, d'autres ont été empruntés par deux Malgaches vivant à Bordeaux ayant reconnu dans ses visions une colline girondaise où sont depuis organisés des cultes inspirés du Rojobe. En confiant ses cahiers de rêves, à l'ethnologue ou au pratiquant, Lala n'a pas le sentiment de livrer une expérience intime et personnelle. Elle partage une conception collective du rêve et considère ses manuscrits, qu'elle nomme "livres" (*boky*), un peu comme une œuvre didactique.

Photo.27. Première page du cahier de rêve n°7, rédigée le 10 décembre 2007
(transcription et traduction p.279)



4 Rituels

Être possédée, c'est-à-dire avoir éprouvé le rite d'institution du *vakilela*, n'implique *a minima* que la participation régulière à des séances de possession collective (*rombo*), et surtout un sacrifice annuel en l'honneur de l'esprit. Cependant, l'élection par des esprits socialement reconnue et entretenue ouvre des possibilités qui dépassent la simple expression personnelle. La relation privilégiée avec un ou le plus souvent plusieurs esprits se présente basiquement comme l'accès à une source de *hasy*, donc la possibilité pour soi, mais aussi autrui, de bénéficier de cet efficace pour améliorer son sort. Certes, au cours de ces séances, les esprits bénissent collectivement l'assistance. Mais le/la possédé/e peut également proposer des consultations privées afin de guérir (*mitsabo*) et plus généralement arranger, réparer (*mamboatsse*). Lala insiste sur le fait que la puissance (elle emploie le plus souvent le mot *hery*) des esprits du Rojobe est à la disposition de tous « sans discrimination ». Si bien qu'elle se pense et se vit comme l'interface entre tous les esprits et tous les humains. Cet universalisme peut bien, comme d'autres éléments matériels et idéels de son culte, résulter d'une influence de son éducation catholique. Cependant, cette tendance se fait par extension, non par réduction : c'est l'inclusion continuelle ou plutôt la béance de la chaîne des esprits soumise à de constants remaniements qui permet l'accès à une totalité, davantage que l'existence d'un médiateur unique. À tel esprit archétypal correspond telle spécialité (*asa*), mais la profusion mouvante de ceux avec lesquels Lala-Kalanoro est en relation lui ouvre un large spectre d'action. Le savoir faire de Lala est en évolution constante, à la faveur des conseils reçus en rêve et des cas qui se présentent. Aussi bien, faire l'inventaire de ses gestes de soin déborderait mon propos. De manière générale je ne livrerai pas ici une ethnographie détaillée et circonstanciée des rituels, ce qui déborderait le niveau d'analyse retenu dans ce travail. Nous n'avons pas à faire comme pour les deux autres cas de créativité rituelle étudiés à une séquence bien identifiée, mais à un répertoire de pratiques, qu'il va s'agir de présenter dans les grandes lignes. Parmi celles-ci on distinguera les rituels effectués pour le Rojobe, et ceux effectués par le Rojobe pour des individus qui en font la demande.

A. Consultation

Le cabinet de Lala est ouvert à tous pour peu qu'on en connaisse le chemin. La maison se trouve à 2 kilomètres au nord-ouest du centre de Tuléar, à la limite de la zone dévolue aux salines, qui sépare la ville de la fouguese plage de la Batterie. La clientèle est effectivement très diverse, et dépasse la renommée de quartier, où Lala est surnommée *Labaziliky* (La basilique) depuis qu'elle a guéri un paralytique. En cas d'affluence, on patiente dans la cour à l'ombre d'un auvent, souvent en compagnie taciturne du mari à la retraite. Les personnes de notoriété publique, pour se prémunir des on-dit, viennent à la nuit tombée. Lala peut recevoir à tout moment, sauf le jeudi, jour où l'on ne peut déranger les esprits que pour une circonstance exceptionnelle, après en avoir fait la requête (*fady andro*)²⁴⁶. Pour les consultations ordinaires, Lala officie généralement seule. S'il le faut, mais l'attitude est spontanée, le visiteur est invité à s'asseoir sur le sol, adossé au mur, de manière à se trouver sur la droite de Lala, installée à sa table de travail. La différenciation statutaire est ainsi immédiatement et obligatoirement marquée à la verticale grâce au dispositif de la chaise unique. Cette marque de déférence se retrouve dans la mise en scène ordinaire du pouvoir : les représentants de l'État sont ainsi reçus lors de leur tournée en brousse. L'agencement des tables de travail en fonction des conceptions symboliques de l'espace ne laisse d'autre part pas d'autre choix à l'arrivant que de laisser à Lala la prééminence du nord-est (direction qui associe le pouvoir politique royal, nord, au pouvoir religieux ancestral, est). La disposition du mobilier laisse encore une place à droite de la table principale afin de poser une autre chaise dos au mur, pour les invités de marque. En tant que *vazaha* j'ai du me soumettre à cette position lors de mes premières séances de *rombo*, avant que l'on cède à ma volonté de m'asseoir au sein de l'assistance. À cette place, réservée également aux grandes personnes (*olo be*) telles qu'un chef de lignage, on ne trouvera jamais de possédé toujours tournés vers l'est ; l'invité de marque reste lui tourné vers les vivants de l'assemblée.

Le visiteur, ou une personne qui l'accompagne, expose le motif de sa visite : maladie, ou infortune de toute sorte, ou encore un souhait. À la fin de l'année 2006, alors qu'elle n'avait pas « reçu de rêve » depuis un certain temps, Lala écrit dans son cahier :

²⁴⁶ Les mardi (*talata*) et jeudi (*alakamisy*) sont traditionnellement des jours tabous partout à Madagascar.

PAS DE REVE REÇU – MOI LALA JEUDI 30 [DECEMBRE 2006]

Je vous prie, mes Ancêtres, car il y a ici des disputes, alors protégez moi car sur tous les plans je n'ai fait quoi que ce soit de mal devant vous. Et à propos des malades je fais ce qu'il faut. Et voici toutes les maladies que je soigne :

Fracture, maladie des fontanelles, plaies, blessures, brûlures, ecchymoses, vomissements, diarrhées, démangeaisons, constipations, stérilité, rétention d'urine, cécité, paralysie,

Prophètes qui remettent d'aplomb par invocation, Kokolampo, Tambahoaka, Doany, Tsomba, Ancêtres qui possèdent,
25 travaux

Ce sont sur ces vingt-cinq maladies que je travaille avec mes deux mains et devant le ciel et la terre, à part cela je ne sais rien.

Pour ce qui se passe ici je vous confie ma vie.²⁴⁷

Cette liste de maux, comme celle des esprits, n'est probablement pas définitive. Lala est réputée pour ne pas prétendre pouvoir tout solutionner, attitude courante chez les guérisseurs en tout genre, et cet écrit intime confirme cette déontologie. Elle se défend d'autre part de confectionner des philtres d'amour (*aoly fitia*), et je l'ai vu en effet refuser la confection de ce type de charme à deux jeunes femmes qui en réclamait l'usage au motif que leurs maris étaient décidément trop volages. Les institutions du « culte de possession » (*tromba*) et des « devin-guérisseurs » (*ombiasy, moasy, mpimasy, mpitaiza*), sont la plupart du temps opposées 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. Le type idéal (Weber) du devin-guérisseur correspond à un homme, qui utilise des simples et la géomancie pour constituer des charmes (*aoly, fanafody*) rendus efficaces par l'invocation d'esprits. Le possédé idéaltypique est une femme, instrument passif d'esprits royaux qui par son corps s'expriment et prodiguent aux vivants leur force efficace (*hasy*) en échange de dons. Cependant, Ottino note dès 1965 que l'institution de la possession présente un « aspect

²⁴⁷ TSIMISY - NOFY – AZO ZAHO – LALA – KAMISY – 30

Mangataka Zaho Zaha fa misy ady ny eto, ka arovenareo Zaho fa tsimbola nanao na inona na inona teo anatrepany lafiny haratsina zany. Fa raha marary dia ataoko ny mety. Ka izao jiaby ny asa ataoko :

Folakatapoka, Hevonjaza, Lay, Fery, may, mivonto, mandoay, mivatana, mangidy, tsimangesy, tsimamany, tsimamanjanaka, tsimiasay, jika, kombo.

*paminany arenina joro, bilo, Kombolampo, Tambahoaka, Doany, Tsomba, Razana zeky, Koaoky pijoro
25 asako io*

*Jereo diany amby roapolo io no ataoko ea anatrepany tanako roa, sy anatrepany Lanitra sy ny tany e e e.
Mihoatra anizay tsihaiko.*

Ka ahileo aminareo ny aiko aminio raha miseho ato amko izao.

composite qui déconcerte l'observateur », aspect qu'il attribue à un « substrat pré-sakalava », c'est-à-dire antérieur à cette royauté du Nord-Ouest pour laquelle les cultes de possession dynastiques jouaient et jouent toujours un rôle politique de premier ordre. Avec la diffusion de la possession au sein d'espaces sociaux couvrant l'ensemble de l'île cette pluralité fonctionnelle et sémantique n'a fait que s'amplifier. A Tuléar, on rencontre désormais des médiateurs associant au statut de *tromba* le savoir de l'*ombiasy*. La concurrence particulièrement vive en milieu urbain, engendre ces comportements d'optimisation des compétences. On combine géomancie, possession, usage magique et non magique des simples, ainsi que le recours à la biomédecine²⁴⁸, au risque de se voir discrédité par cette prétention d'exhaustivité. Le recours à une morale chrétienne peut alors être un moyen de valoriser les capacités du guérisseur, en recadrant sur le plan des valeurs une étendue suspecte du savoir-faire. Lala est justement dans une logique de cumul quasiment iréniste. D'éducation chrétienne, elle fait précéder son nom de *Neny* (« mère »), comme les prédicatrices du Réveil, et dans le quartier on la surnomme *Labaziliky* (« La-Basilique »)²⁴⁹. Les *devoly* (les « démons », c'est ainsi que les chrétiens nomment les *tromba*) ? « Je ne sais toujours pas ce que c'est », affirme la possédée. Elle moralise en revanche l'exercice de la magie, puisque, à l'instar de Dofotera dont il a été question dans la seconde partie, elle condamne l'usage de charmes offensifs.

Certains cas exigent selon Lala la participation directe de Kalanoro, mais le visiteur peut aussi demander immédiatement à le consulter, sans entretien préliminaire avec sa « chaise ». La convocation de l'esprit est soumise à un don préalable de 1000 Fmg = 200 Ariary. Cette somme n'a en soit qu'une valeur d'échange minimale mais non négligeable, puisqu'elle permet d'acheter un *kapoka*²⁵⁰ de riz. Après le paiement, Lala, toujours élégamment vêtue mais sans aucune codification, se place face à l'autel, plonge une grande cuillère dans l'eau-du-peuple, qu'elle boit d'un trait, puis repose. Les deux mains sur les hanches, elle baisse alors la tête, ferme et plisse les yeux, respire fort par la bouche, puis se redresse dans un mouvement saccadé des épaules. Après un très bref temps d'arrêt, Kalanoro se tourne alors vers le visiteur pour le saluer par un *Salama zafiko !* enjoué (« Salut mon

²⁴⁸ On note l'importance symbolique de la piqûre à cet égard ; certains guérisseurs font en effet usage des injections, ou prétendent le faire, et Lala elle-même a une seringue sur l'une des tables de son cabinet ; elle déclare qu'elle « sait faire les piqûres, pour les personnes qui ne peuvent ou ne veulent plus aller à l'hôpital ».

²⁴⁹ Dès le premier entretien, elle montre à l'ethnologue un Catéchisme illustré, moins sans doute pour traduire ses activités en langage chrétien, que pour affirmer une correspondance. Montrant un dessin représentant le sacrifice d'Abraham, Lala fait le parallèle avec les sacrifices faits à Kalanoro ; à propos d'une scène de déluge représentant Noé levant la main vers le ciel, elle voit une manière similaire à celle d'invoquer Kalanoro (la crue étant interprété d'une manière positive par Lala comme une purification).

²⁵⁰ Boîte de lait concentré (390 g) utilisé comme mesure par les commerçants.

petit-fils »). Avec tous les égards qui s'imposent, celui-ci expose alors le motif de sa venue. Ceux-ci donc, sont très variés. Kalanoro écoute attentivement, et demande des éclaircissements. L'issue et les suites possibles à ce dialogue suivent des scénarios singuliers et non connus d'avance. On peut toutefois distinguer, comme le fait d'ailleurs Lala quand elle liste les maux qu'elle sait traiter, les cas où des esprits sont à l'origine des troubles des cas où ils ne le sont pas. Pour simplifier, les étiologies retenues dans le second cas sont : la transgression d'un tabou ou d'un vœu, ou l'ensorcellement. Mes enquêtes ont essentiellement concerné le premier cas de figure, quand un ou des esprits s'en prennent directement à une personne.

B. Adorcisme & exorcisme

Les témoignages recueillis à Tuléar sur l'expérience de la possession comportent des descriptions de troubles interprétés après coup comme signes annonciateurs : sensation de lourdeur, de froid intense, ou au contraire de chaleur, trouble du sommeil (cauchemars) de l'audition (voix) et de la vue (rougeolement), évanouissement, le phénomène est bien connu de la littérature ethnologique. Au cours d'une séance de consultation Lala-Kalanoro sait reconnaître ces symptômes qui ne sont sans doute pas les seuls possibles. La "thérapie" est alors engagée sur la base d'une longue négociation avec le ou les esprits qui affligent le plaignant. Ce traitement soumis à des réajustement permanents peut durer quelques séances ou se poursuivre sur plusieurs années. Je distinguerai trois rituels différents : la séance de possession (*rombo*), la séance à la plage, la séance d'institution (*vakilela*). Le premier est plus courant que le second, le troisième clôture une "thérapie" dans le cas où la possession est acceptée. Au cours de longues séries de séances Lala-Kalanoro traite avec les esprits afin soit de négocier par des dons le départ des esprits responsables de la souffrance (exorcisme), soit de procéder rituellement à l'installation d'un esprit (adorcisme²⁵¹). Cette dernière solution n'est pas exclusive de la première, car souvent plusieurs esprits sont initialement présents, et certains doivent être repoussés pour qu'un autre s'installe.

a. Rombo !, « battements des mains »

Le terme *rombo* signifie battements de mains, geste indispensable à la venue des esprits, et désigne aussi le rituel organisé pour cela. Une fois reconnue l'insistance d'un esprit comme étant à l'origine d'une affliction, il s'agit dans un premier temps de tout mettre en

²⁵¹ Dans la terminologie de de Heusch (1971), l'*adorcisme* désigne « le retour de l'âme », ou « l'injection d'une âme nouvelle », dans le cadre respectivement du chamanisme et de la possession.

oeuvre pour qu'à la fois celui-ci puisse prendre possession du corps qu'il a choisi et que le corps en question favorise progressivement cette venue. Lala n'officie pas seule mais s'entoure d'au moins quatre personnes : deux joueuses de tambour (*langoro*) et un accordéoniste, auquel se joint son assistant, monsieur Lasy, et bien souvent la mère de Lala, ainsi que d'autres possédées initiées par Lala. La séance se déroule dans le petit bureau de Lala. L'accordéoniste s'adosse au fond de la pièce, avec les deux tambourinaires devant lui. Monsieur Lasy prend généralement la place d'honneur située près de la table principale. Il assure toute la logistique. La personne souffrante vient avec de proches parents, souvent son père et sa mère si c'est une jeune femme comme dans la grande majorité des cas. Lala l'assied à ses côtés sur une natte devant la table de travail (ou à sa propre chaise pour tenter de favoriser la venue). Elle sera avec elle d'une attention constante, bienveillante et souriante ; elle la "cajole" (*tambetambe*). Lorsqu'elle n'est pas possédée, Lala anime la cérémonie avec beaucoup de gaieté, comme Lasy, elle incite l'assistance à toujours bien battre des mains en cadence par des cris : *Rombo ! Rombo é ! ... Romboetsika lahy io !* Une séance ordinaire dure plusieurs heures, parfois sans que le comportement du souffrant n'ait pu permettre de reconnaître l'action d'un esprit. C'est l'occasion pour tout possédé présent de "faire sortir leurs *tromba*" un par un (comme le disent les Malgaches en français). Il n'est pas rare que des personnes non possédées de l'assistance dansent avec les ancêtres.

Il s'agit pour la maîtresse de cérémonie d'ajuster différents paramètres pour arriver à provoquer une transe de possession (*zaky, fianjahana*). Plusieurs formules musicales pourront être testées en cas d'insuccès, c'est-à-dire si l'esprit ne s'est pas manifesté, on fera alors venir d'autres musiciens jouant d'autres instruments (le *marovañy* ou cithare caisse, le *lokango* ou violon, etc). Le premier signe consiste en un balancement en cadence (*mihetsiketsike*), qui devient une danse (*mirebike, midansy*) assise dont le style peut mettre sur la voie d'une identification, car des catégories et des personnalités archétypales ont leur façon propre de se mouvoir sur la musique. Lasy veille à ce que l'encens (*emboke*) propage continuellement sa fumée. L'encensoir est tourné plusieurs fois autour de l'impétrant par Lala, qui use aussi de ses miroirs agités près du visage, ou posé face réfléchissante sur le sommet du crâne. De l'eau lustrale est donnée à boire et dispensée au même endroit du corps, pour inciter d'une autre manière la venue d'un esprit. Ces actions se répètent encore et encore tandis que l'observation continue se poursuit. Au cours d'un *rombo* Lala entrera elle-même en transe. Dans ce cadre rituel, la venue de Kalanoro ne se résume pas à la consommation d'une cuillerée d'eau lustrale, mais occasionne une danse énergique au cours de laquelle Lala détachera ses longs cheveux pour les faire virevolter autour d'elle. Une fois présent Kalanoro fait stopper la

musique pour s'adresser à l'assistance, puis reprend sa danse, et peut recommencer plusieurs fois le même jeu. En fonction du comportement de la personne pour qui est organisée la séance, il donnera sens à la situation et indiquera la suite à donner à l'affaire. En général, plusieurs séances s'avèrent nécessaires pour qu'un esprit se manifeste clairement, ou non. Les frais en sont couverts par la famille de l'affligée : petites bouteilles de rhum rouge, autres boissons que pourrait préférer l'esprit, animal à sacrifier (chèvre le plus souvent), et numéraire pour Kalanoro. Ces "honoraires", si l'on veut les considérer ainsi, ne sont pas fixes mais dépendent de multiples circonstances. La série de séances consacrée à un individu se construit au fur et à mesure selon les événements. Le sens s'élabore très progressivement, dans la répétition des gestes et à travers les discours prolixes, imagés et autoritaires de Kalanoro.

Au cours de ce long travail collectif sur la relation entre une personne et un ou des esprits, l'enjeu devient de déterminer si l'esprit va être « amené à Kalanoro » (*hateriy amy Kalanoro*), ou faire en sorte qu'il réside chez la personne concernée (*mipetrake*, litt. "habiter"). La volonté de l'affligée peut jouer dans cette prise de décision, ainsi F ayant constaté qu'elle recouvrait la santé, exprime sa volonté que son "ancêtre" reste avec elle²⁵². La condition sine qua non reste cependant que la personne soit « lavée de toute souillure » (*hamafaña mohaly*). Procéder au rite d'institution *vakilela* chez une personne polluée aggraverait définitivement son état de santé. Afin de purifier une personne des mauvais esprits (*angatsy*) qui sont « sur sa tête » (*amy loha*), Lala les mène en un endroit précis de la plage de la Batterie.

b. *Andriake*, « à la plage »

Il faut près de deux kilomètres de marche à partir du cabinet de Lala pour arriver à cet endroit sauvage : une dune de quelques mètres de haut située à proximité de l'embouchure du Fiherena (où j'ai rencontré Lala pour la première fois, à la plage, *andriake, andranopasy*). Ce site-là n'est pas institutionnalisé, comme le sont très régulièrement dans le paysage, des arbres, des sources, *etc.* Le risque de souillure – que l'on trouvera constamment chez Lala – est d'ailleurs comme naturellement écarté par l'action du vent, qui balait constamment la plage y effaçant toute trace humaine. J'ai pu observer à trois reprises la séquence d'actions bien fixée qui se déroule ici fréquemment pendant environ une heure. Voici la description de l'une d'elle. Le rituel est organisé pour une jeune femme au regard passablement inquiet,

²⁵² *Efa hitako ny fahasalaman'ny tenko de mipetraka amiko ny razako fa zaho tsy manenky hateriy amy dady Kalanoro.*

dont Lala, ou plutôt Kalanoro par Lala a diagnostiqué qu'elle était harcelée (*manerisery / maneresere*) par des esprits.

Andaho tsika ! « Allons-y ! » dit Lala à la jeune femme, que je désignerai par la lettre F et pour qui est organisé le rituel. Elle est menée en haut de la dune. Tout en montant Lala s'exclame : « *Tsy misy kabary mare o o o !* » (« Oh ! Il n'y a pas vraiment de problèmes ! »). Elle s'adresse aux esprits du lieu. Les deux femmes s'asseyent au sommet, et la première y prépare la plus jeune. Quand elles redescendent tout le reste du groupe est installé. Dix personnes les attendent, assises au pied de la dune, tournées vers l'est. Un homme joue de la *kabôsy* (luth court), accompagné par un compère au *katsakatsa* (sorte de maracas constituée d'un manche en bois et d'une demi-boîte de conserve pliée contenant des graines). Sur le même rang à leur gauche (sud) trois femmes, deux aux cheveux blancs puis une plus jeune frappent dans les mains en cadence (*mirombo*). Ces trois personnes sont des possédées. Au deuxième rang sont assises deux demoiselles qui sont de jeunes parentes de Lala, ainsi que deux femmes et un jeune homme, qui sont des parents de F. A droite de la dune, monsieur Lasy, assistant de Lala, prépare un feu. F est installée assise au premier plan, face à la dune, avec les musiciens derrière dans son dos. Lala coupe en deux une boule de kaolin (*tany fotsy*, « terre blanche ») et humecte une des faces ainsi obtenues avec de l'eau contenue dans un jerricane. Elle dénoue le chignon de F et enduit le sommet de sa tête avec la terre blanche diluée, puis elle badigeonne de même ses bras droit et gauche. Peu à peu la jeune femme assise en tailleur commence alors à osciller sur son bassin, ses bras pliés se soulèvent et ses doigts papillonnent. Elle a les yeux fermés. Tandis que Lala enduit son dos et son torse de terre blanche, elle continue sa danse assise, disperse ses cheveux, lance ses bras aux mains tournoyantes dans le vent. Elle est prise d'esprit (*mizeky*). Lala monte alors sur la dune, se tourne face au groupe, et commence à danser elle aussi. Au sommet elle défait ses cheveux et ses tresses se détachent de sa silhouette sur l'azur. Après quelques minutes elle laisse sa place à la plus jeune des possédées, qui s'arrête à mi-chemin de la montée, danse un peu et gênée redescend vite reprendre sa place avec les autres.

Lala s'accroupit alors à la droite de F, et danse en décollant ses fesses de ses talons par spasmes et en écartant les bras les mains battantes, suggérant quelque peu un oiseau. Elle se retourne en riant vers Lasy qui vient de s'exclamer *Rombo !* Maintenant Lasy s'approche avec le dindon (*vorontsilozza*, « l'oiseau-sans-malheur ») devant F. Il coince les pattes du volatile sous ses pieds et lui tranche la gorge, récupère les premières gouttes de sang dans un récipient, avant de le présenter pliée en deux au dessus de la tête de F, afin de l'ensanglanter. F qui s'était tenue immobile en baissant la tête pour recevoir le liquide plonge ses mains dans

sa chevelure pour la shampooiner avec langoureusement. Lala, toujours assise à sa droite s'exclame *Tahio ! Tahio ! Nanahy !* : « Bénissez-nous ! Bénissez-nous ! » suivi d'un rire retentissant. F se redresse alors subitement et reprend sa danse de plus belle. Lasy est parti faire cuire la dinde.

Quelques minutes plus tard, la musique s'arrête et les femmes, à l'exception des parentes de F, se dirigent vers le bras du fleuve pour y prendre un bain. F s'accroupit dans l'eau, et on lui verse de l'eau de mer mélangée à du sang du volatile sacrifié. Puis Lala plonge et lance « *Avia Ampelamananisa !* » (« Venez sirènes ! ») à ses jeunes nièces, ce qui déclenchent des rires, des danses et des chants. F toujours mutique se lave encore de la terre blanche et du sang. Lala, en m'apercevant lance une autre plaisanterie : « *Zao, zahay ampela misy tromba devoly !* », « Moi, nous, sommes des femmes possédées par des démons ! » avant de s'esclaffer. Je demande aux tantes de Fara venues de la capitale pourquoi elles ne se baignent pas, et elles me répondent qu'elles ont peur d'attraper un esprit. La possession est réputée contagieuse, car les esprits peuvent « déménager » (*mifindra*). Chacune regagne ensuite la terre ferme.

Après cette longue baignade, la viande est cuite. Lala va prélever le foie (*vavafoko*) du gallinacé, se place debout face à la dune, et en coupe des petits morceaux avec ses doigts. Le premier est lancé à en haut de la dune (à l'est), le deuxième à droite, vers la mer (nord), le troisième à gauche vers la terre (sud), et le dernier derrière (ouest). Lala recommence cela deux fois, offrant huit morceaux de foie de l'oiseau-sans-malheur aux esprits. Elle mange ensuite elle même un morceau, puis en distribue à F et à ses parentes. Lala s'assied pour finir entre F et ses tantes pour leur faire une sorte de compte-rendu. Pendant ce temps, tous les participants se partagent la viande de dinde. Lala explique aux parentes de F que celle-ci est possédée par un esprit qui possédait déjà un de ses aïeux. Elle précise que cet esprit est étranger (*vazaha*), et qu'il ne se trouve pas dans de bonnes dispositions parce qu'il n'a pas pu se manifester depuis longtemps (*ela be tsy nivolañany ity ampahay*). « Voilà pourquoi nous l'avons amené sur cette grande place, et maintenant il est satisfait »²⁵³ commente-t-elle, en ajoutant que de la sorte il a pu « s'adoucir » (*miha-malemy*), et « être conciliant » (*manaraky*). F écoute tout cela toujours sans mots dire, en serrant ses jambes contre son torse

²⁵³ *Izay nanhandresanay azy amin'ny tany malalaky io izao fa tisy mahasesy firy.*

pour se réchauffer, les sourcils froncés, esquissant un très bref sourire quand Lala dit que l'esprit possédait déjà une (ou un) aïeul²⁵⁴.

A trois autres reprises j'ai assisté à un rituel à la plage organisé par Lala. Deux autres présentaient exactement la même structure, que l'on peut *a minima* décomposer ainsi :

- installation au pied de la dune, tourné vers l'est
- la personne à traiter (ego) au premier plan
- au second plan : les musiciens (derrière elle), des proches, des possédées
- à droite de la dune : le feu pour cuire le dindon
- la musique démarre
- ego est recouvert de kaolin
- ego entre en transe de possession (*mizeky*)
- la gorge du dindon est tranchée devant ego, qui est ensanglanté
- (du sang est récupéré dans un bidon)
- ego à genoux est « lavé » par les possédées avec eau de mer + sang du sacrifice
- ego va se baigner
- des morceaux de foie du dindon sont lancés aux 4 points cardinaux
- tous les participants mangent de la chair de l'animal sacrifié

Ce rituel de structure simple est court, il dure environ une heure. Le but principal est d'écarter les esprits néfastes que l'on serait tenté de ranger dans la catégorie esprits de la nature en se rapportant au lieu, mais une semblable dichotomie est étrangère à Lala. La seule personne à entrer en transe ici est la personne dont on ne sait pas encore par quels esprits elle est possédée. Dans le cas narré ci-dessus, Lala a précisément reconnu un esprit non autochtone. Après la transe, le bain a dans ce cas la fonction d'écarter les malheurs, ce que

²⁵⁴ Plus tard son frère m'expliquera qu'à la maison elle ne sort de son mutisme que pour s'adresser de manière cinglante à ses proches. Que souvent elle se met à hurler et à convulser. Ce comportement est apparu chez F depuis qu'elle est revenue d'Afrique. Il y a quelques années, elle s'est mariée à un étranger de passage à Tuléar, un blanc qui vivait en Afrique du Sud, et elle a suivi son mari chez lui. Une grande villa avec domestiques. Le mari était presque tout le temps en déplacement, et F se retrouvait seule dans la grande maison, entourée d'un personnel qui ne la considérait pas du tout avec bienveillance. Les crises ont commencé là-bas, et F a demandé à retourner chez elle. Ses proches l'ont recueillie dans l'état où elle demeure depuis. Ils ont présumé un ensorcellement, car la sorcellerie des étrangers est toujours redoutée et considérée comme très puissante. À commencé alors le parcours de l'affligé, de guérisseurs en tradi-thérapeutes, de médecins en devins, ce cheminement vers la santé fait d'espoirs, de déconvenues et de dépenses.

confirme le choix de l'animal systématiquement sacrifié portant le nom d' "oiseau-sans-malheur". Une page d'un cahier de rêve nous apprend effectivement que la dinde sert à chasser les *angatse*, ou "fantômes" (*vorotsiloza anariano angatsa*, c1p7d). Sur une autre, dont le texte a déjà été rapporté plus haut (R3), Lala remercie son / ses ancêtre/s pour lui avoir indiqué d'amener des malades à la plage.

c. *Vakilela*, « fendre la langue »

Au bout de plusieurs séances de *rombo*, les manifestations de l'esprit ayant résolu de s'installer chez une personne avec son accord ayant été jugées suffisamment convaincantes, une date est fixée pour procéder à l'investiture de l'esprit. Après avoir dansé, l'esprit doit parler, en commençant par dire son nom, ce qu'il ne pourra faire qu'après certains gestes rituels : un sacrifice, et le geste de couper la langue qui donne son nom à ce rite d'institution, *vakilela*. Mise à part cela la procédure ne suit pas un programme absolument codifié. J'ai assisté à trois cérémonies de ce type, dont deux pour une même personne. Dans tous les cas la cérémonie commence en début d'après-midi et se termine à l'aube.

Dily est la fille d'une femme originaire du même village que la mère de Lala en Androy (Karembola Hatakatahe de Lavanono, district de Beloha). 28 ans au moment des faits, elle est depuis longtemps convoitée par un esprit, mais son état s'est aggravé avec le temps. Les médecins consultés n'ont rien pu faire, les parents se sont alors tournés vers des guérisseurs (*ombiasy*) qui ont affirmé que si les médecins ne pouvaient rien, c'est qu'il s'agissait d'un sort. Mais leurs traitements ont échoué. Dily se plaignait d'une maladie qu'elle a comparé à un « froid de neige » (*sahala manao arety laneze avao*), une "lourdeur" (*mavesatsy*) qui vous prend au plexus (*tanjohae ambavafon-teña*) par intermittence. Les parents de Dily l'ont alors amenée à Lala-Kalanoro, qui après l'avoir examinée (*joroe*) a conclu que Dily n'était pas malade mais habitée par un *tromba*, mais que si les rites (*tafita*) étaient correctement effectués, elle serait guérie bien vite. Demandant ce qu'il fallait faire, les parents se virent répondre d'aller chercher un *marovany* (cithare sur caisse) et deux tambours. Dily s'est alors mise à danser, elle dont on n'arrivait pas à accepter l'apathie. Impressionnés par ce regain de vitalité, les parents ont donc décidé d'installer le *tromba* qui commençait à se manifester. Le terme employé par Lala pour cela est *aranga*, littéralement "élever". Une fois l'accord de la famille obtenu, Kalanoro demandera son accord à l'esprit (*ahoniantsika le olo*, « nous demanderons à la personne ») au moment où Dily bougera au son de la musique :

Anao va, anao mitakosike olo ty io, ho Dites donc, vous qui embêtez cette personne,

roahin'olo reo an'iha fa olo reo tsy zatsy tromba zao fa devoly ny tromba, fa zaho Kalanoro ty fa amy ty pilasiko de tsy haneresere olo koa. Zaho tsy afake manerisery olo fa fateavako seziko ty ity de fa izay Kalanoro tonga eto, manerisery zanak'olo io, ho rohay nareo

ces gens vont vous chasser car ils ne sont pas habitués au *tromba*, car [pour eux] le *tromba* c'est le démon, mais moi je suis déjà bien installé dans ma place et je ne voudrais plus harceler personne. Je ne veux harceler personne car j'ai de l'amour pour celle-ci qui est ma chaise et cela suffit. Et vous donc vous êtes venus ici, vous harcelez cette fille, vous serez chassés !

Le *tromba*, qui ne parle pas encore, répondra par des gestes aux questions de Kalanoro. Non, il ne veut pas être chassé. « Qu'est-ce que tu veux ? » (*fa inonan teanao ?*) Il veut être "élevé", tout comme Kalanoro l'a été. Quatre séances de *rombo* ont été nécessaires avant que les esprits de Lala puissent obtenir ces conditions préalables au cinquième dimanche consacré à la cérémonie. Des chèvres ont été sacrifiées²⁵⁵. Dès la deuxième séance Lala pense avoir reconnu l'esprit, il s'agirait de Karembola, un cadet de Kalanoro, c'est ce qu'elle me confie à part. Le rendez-vous pour le rite d'institution est pris pour le dimanche suivant en fin de journée, au même endroit, chez Lala.

Chacun s'installe tranquillement, les musiciens (*marovany*, deux *langoro*, *katsakatsa*), Lala, sa mère, son assistant et ses initiées. Dily et ses parents viennent avec un boeuf pour le sacrifice, qui est attaché dans la cour. Une chèvre aurait d'ailleurs suffi, et le fait d'avoir sacrifié un boeuf, largesse que de moins en moins de monde peut se permettre, a après coup été interprété comme la raison pour laquelle ne s'est pas présenté l'esprit escompté, mais un autre plus important²⁵⁶. Dans la cour on a installé une table tournée vers l'est, avec l'assiette contenant l'eau-du-peuple, l'encensoir, et du parfum. Les musiciens se placent derrière. Personne ne devra dormir de la nuit (à l'exception des enfants) pendant laquelle les participants vont danser avec les esprits des possédées présents. Cette liesse ne cesse pas. En plein milieu de la nuit, Lala-Kalanoro fera stopper la musique pour donner des indications sur la suite des événements, à savoir le sacrifice qui devra être pratiqué impérativement avant le lever du soleil. On note ces paroles sur un papier, il s'agit des parties précises du boeuf qui devront être prélevées puis cuites ensemble et mangées par l'initiée. À 4h30 du matin, le boeuf est couché sur le flan gauche, pattes ligotées, sa tête blanche tournée vers l'est, devant Dily assise sur une chaise, tournée également dans la même direction. Les femmes debout derrière elle forment un demi cercle en chantant et en tapant des mains. Lala

²⁵⁵ Le prix d'une chèvre était de 200 000 Fmg = 40 000 Ariary en 2006.

²⁵⁶ En conséquence, un autre rite d'institution sera organisé 6 mois plus tard, avec entre temps des séances de *rombo* donnant lieu à des explications pour le moins houleuses.

se trouve dans l'axe ouest-est formé par le zébu et Dily, Milamana (la mère de Lala, l'aînée possédée par Soazara) au nord. Les hommes se trouvent de part et d'autre de l'animal, laissant ouverte la direction est. Ils incisent son flanc sur quelques centimètres. Dily va alors se pencher et boire du sang à même la fente. Lasy procède à l'égorgeage de l'animal en plissant la peau du cou, ce qui va permettre au père de Dily de remplir doucement un verre de sang frais, et d'ensanglanter une ramure. Il se dirige alors vers sa fille et lui fait boire d'un trait le contenu du verre, avant de lui poser le branchage ensanglanté sur la tête (photo X). Dily va ensuite s'asseoir à sa table, suivie par les possédées. Elle laisse la place à tous ceux qui un par un seront bénis avec la ramure ensanglantée trempée dans une assiette contenant l'eau-du-peuple, les enfants passant en dernier. L'aube paraît au moment de la découpe du bovidé par les hommes, tandis que les femmes préparent 8 marmites alignées dans l'axe est-ouest, au nord de la scène. Dans une assiette on place les morceaux énoncés par Kalanoro, cette fois : morceaux des deux lèvres, de la langue, des oreilles, de la panse et du foie, de bouts de gras et de viande prélevés dans le creux de chaque patte. Tous ces petits morceaux sont cuits dans de l'eau salée de la marmite située la plus à l'est. Pendant ce temps, c'est encore de la musique et de la danse.



Photo.28. Boire un verre de sang frais

L'aurore s'est déclarée quand Dily passe à l'intérieur de la maison, sur une natte, face à l'autel de Lala, avec les musiciens derrière elle. Lala supervise dehors la cuisson, puis les morceaux de choix étant bien bouillis, rapporte la marmite dans son cabinet. Elle nourrit alors son initiée en lui mettant directement la viande dans la bouche. Elle fait ensuite un

travail d'accoucheuse, entourant Dily d'une attention délicate et toute maternelle, guide et accompagne sa transe, lui passant de l'eau lustrale sur la tête, lui donnant à boire de cette eau à la cuillère. Pleine de joie elle se tient de plus en plus près d'elle, assise à ses côtés alors que celle-ci s'agite convulsivement les tresses détachées, puis fatigue sur son épaule. Vient enfin le moment de « fendre la langue ». La musique va bon train, Dily est toujours assise sur une natte face à l'autel, Lala à sa gauche (au nord). Lala fait ingérer un mélange de plantes sous forme de boulette à Dily. Le goût en semble amer, puisque que celle-ci réprime des régurgitations, la tête posée sur l'épaule de son initiatrice, qui ne cesse de lui parler. Quelques minutes plus tard, elle vient avec un miroir aspergé d'eau lustrale qu'elle fait lécher à l'impétrante. Lala saisit ensuite un couteau, en trempe l'extrémité dans le liquide déposé sur le miroir et, tandis que Dily tire la langue, passe sur sa longueur la pointe de la lame . Lala-Kalanoro colle ensuite son oreille à la bouche de Dily pour écouter le nom de l'esprit .



Photo.29. *Vaky lela*, « Fendre la langue », pour que l'esprit puisse parler



Photo.30. L'esprit va donner son nom à Lala- Kalanoro qui écoute

L'esprit murmure son nom par la bouche de Dily à l'oreille de Lala qui le recueille avec ravissement. Elle va ensuite l'asseoir à sa chaise, ce qui manifeste bien le geste d'élever (*aranga*) l'esprit. La transe de Dily continue, balancement des épaules et de la tête en cadence, les yeux fermés. Debout à côté d'elle, Lala compte l'argent qui a été remis. Elle prend ensuite un miroir sur lequel est plaqué un *tsanganolo*, et prend les deux mains de Dily qu'elle lève tout en l'embrasant à trois reprises dans le cou. Lala-Kalanoro fait ensuite stopper la musique et annonce joyeusement le montant à l'assemblée, qui applaudit (la somme s'élève à un peu plus de 8000 Ariary, montant quasi "symbolique" pour les parents qui ont payé un boeuf d'une valeur d'environ 200 000 Ariary, et en tout cas effectivement symbolique pour Lala pour qui l'on connaît l'importance du chiffre 8). Lala salut ensuite l'esprit en joignant ses deux mains au dessus de sa propre tête, et sa mère fait de même. Le visage de Dily s'illumine d'un sourire. Lala va ensuite présenter gaiement et fièrement l'esprit à tous, et aux parents de Dily en particulier : son nom, celui de son père et de sa mère, ceux de ses ancêtres, et sa catégorie identitaire, et ses tabous (*faly*). Le père note consciencieusement ces informations sur un bout de papier.

À Dily Lala donne pour finir dans un récipient un peu de sa potion magique à laquelle a été ajouté un peu de sang du boeuf sacrifié, et dans lequel elle a fiché quatre morceaux de bois, et un *tsanganolo*. Elle prévient Dily que ceci est le « souffle de sa vie » (*fofoñ'aiña*), qu'elle ne peut le confier à personne, mais peut guérir avec. Les bois sont à râper sur une pierre et les grattures à mélanger avec de l'eau, avant de boire, appliquer sur la peau, ou asperger dans la maison ou la cour (ce que font tous les guérisseurs). Le précieux mélange doit être encensé une fois par jour sauf les lundi et jeudi. Dily commencera par se protéger et se soigner elle-même. L'avenir dira si elle deviendra guérisseuse comme Lala. Pour cette dernière, il s'agit d'oser, de ne pas avoir honte (*tsy menatse*). Dily n'a pas encore la « conviction suffisante » (*tsy ampy ny fisainany*), elle ne « s'occupe pas sérieusement des esprits » (*tsy imaninany le razana*). Et Lala donne un exemple pour se faire comprendre : « Il existe des personnes mariées à des *vazaha* mais qui refusent d'embrasser sur la voie publique, alors que c'est la manière de faire des étrangers. Mais il y a aussi des personnes qui embrassent... »²⁵⁷.

J'ai pu observer le *vakilela* d'une autre personne, madame Herisoa, Vezo du quartier de Besakoa, n'étant pas par conséquent de la famille de Lala. À cette occasion, Lala s'est

²⁵⁷ *Misy olo manambady vazaha tsy mahefa mifanorake amy lalavato eñy, nefa fomban'ny vazaha. Misy koa olo mifanoroke...*

déplacée en grande pompe avec son équipe : sa mère, son assistant et huit femmes déjà initiées par elle au domicile de la possédée qu'elle avait suivie au cours de plusieurs séances d'appel (et l'ethnologue, le *vazaha* qui fait des études sur son travail). Ce rituel n'a présenté que l'adjonction d'une séquence. Avant le sacrifice, Lala a orchestré une longue circumambulation autour du jeune arbre sacré de Herisoa (dont la pousse a été interprétée selon le même schéma que le tamarinier de Lala). Chaque personne, les huit femmes vêtues de la même manière en tête, portait une offrande (bouteille de boisson, et de parfum) qu'elle finit par déposer sur la table placée devant l'arbre.

C. Solennité

Une fois un *tromba* installé dans une personne, celle-ci devra annuellement lui rendre honneur. Lala n'échappe pas à cette règle, mais ce rituel prend chez elle une tournure plus apologique, selon un sens de la mise en scène relativement personnel. L'événement saisonnier a lieu chaque mois d'octobre. Les invitations sont lancées à l'avance, car il s'agit de réunir à cette occasion le plus de gens possible. Tous les *zafin'Kalanoro*, ses "petits-enfants, c'est-à-dire toutes les personnes qui ont été guéries par Lala-Kalanoro devraient être présentes au moins une bonne partie de la cérémonie. La parenté proche de Lala est également attendue (son père sera présent tant que son grand âge le lui permet). Lala donne simplement le sens général du rite : « Kalanoro cherche sa part... ayant bien travaillé, Kalanoro demande à Madame Lala un boeuf, afin qu'il continue le bon travail »²⁵⁸. Lala appelle *bilo* cette cérémonie, qui doit être entendu ici dans un sens moins restreint que celui de « célébration de guérison par laquelle on honore l'esprit qui possède un malade pour qu'il cesse de le tourmenter » (Gueunier à par.). Si l'aspect de guérison est absent ici, la fonction de célébration de l'esprit reste centrale. Dans un de ses écrits, on trouve encore *hanompo be*. L'emploi de ce terme rappelle le « grand service » *fanompoa be*, qui désigne le bain des reliques royales célébré chaque année à Majunga.

Dès le milieu de l'après-midi les possédées initiées par Lala se retrouvent chez elle, ainsi que ses proches parents. Toute la maison bien nettoyée regorge de monde, toutes les portes sont ouvertes et chacun est en belle tenue. La fête commence dans le cabinet, avec les musiciens et des danseuses possédées ou non. Plusieurs heures se passent en danses auxquelles Lala tarde à participer. L'encens brûle, l'eau-du-peuple est à disposition, et le rhum rouge. L'initiateur et guide de Lala, Rezotoane, donne des explications sur le

²⁵⁸ *Mitady ny anjarany i Kalanoro, na de travailler, mitady aomby amiko zany, soa zany hanohizany le asa.*

déroulement de la cérémonie. Les danses reprennent. Lala ménage des apparitions dans différentes tenues et se lance dans des chorégraphies variées. Des esprits paraissent et repartent. Le jour décline.

À la nuit tombée, Lala, Rezotoane et toutes les possédées se rendent au sanctuaire à pied, sans musique. Personne n'est possédé. Dans l'obscurité, Lala est assise face à l'arbre sacré, avec à ses côtés Rezotoane. Après une libation de rhum rouge sur le tronc, Rezotoane procède à une longue invocation. Il s'adresse à tous les esprits du Rojobe (Doany, Tromba, Tambahoake, Kokolampo), et demande la bénédiction et la santé pour toutes les personnes de cette terre. Il expose les oeuvres de Lala qui est possédé par Kalanoro, et demande à ce que celles-ci puissent continuer.

De retour chez Lala, un repas est pris assez brièvement. Une vingtaine de femmes qui toutes se considèrent comme *zafin'Kalanoro* sont réunies dans le bureau. 8 demoiselles (*valo vavy*) sont habillées avec les mêmes *lambahoana* ou "pagne" portés à la taille et en écharpe : ce sont de jeunes femmes en cours de traitement avec Lala, non encore possédées. Au moins quatre anciennes possédées se distinguent vestimentairement de ce premier groupe de femmes par le port d'un même modèle de *lambahoana* porté en châle (vert et blanc). D'autres femmes non habitées par un esprit mais traitées par Lala et souhaitant lui rendre hommage s'ajoutent à ces dernières. Le bureau fait office de coulisses. À toutes Rezotoane remet une bouteille de soda qu'elles portent des deux mains au niveau de la poitrine. Dehors un grand auvent a été dressé ainsi qu'une table. Une cinquantaine de personnes sont présentes. Monsieur Lasy sort le premier de la maison avec un grand encensoir, qu'il va poser sur la table. Puis c'est enfin au tour de Lala de sortir. Dans chaque main elle tient un miroir et l'une des deux figurines décrites plus haut (la clé et la femme). Elle danse quelques instants sur le seuil de la porte en agitant ses miroirs avant de se poster debout devant la table. Les femmes sortent alors toutes du bureau une à une avec leur offrande, et forment une file circulaire autour de la table, donc autour de Lala, dans le sens anti-horaire. Lala a posé ses deux miroirs face à elle sur la table et danse. Il est un peu plus de 20h, et les danses ne cesseront pratiquement pas pendant 9 heures. Dormir serait un total manque de respect, l'intensité se doit d'être maintenue.

À 5 heures, le très puissant esprit Maroseraña arrive par Rezotoane. Assis à genoux devant la table, un miroir à la main, il danse frénétiquement avant d'arrêter la musique pour indiquer une partie du boeuf qui devra être découpée et placée à part. Le même jeu se répète 9 fois, et les paroles sont notées sur un papier.

Une demi-heure plus tard, Lala est assise sur une chaise avec ses deux miroirs selon le même dispositif décrit pour le *vakilela* de Dily. Rezotoane se tient debout derrière elle, et prononce une deuxième invocation très proche de celle du sanctuaire. Selon les indications données par Maroseraña l'oreille gauche est incisée afin que Lala boive du sang en quelque sorte à même la source. Le zébu est égorgé, une ramure ensanglantée, et un verre rempli de sang, que Lala boit (photo 28). Suit la découpe de l'animal, simultanément à la préparation des huit marmites. Les morceaux destinés à Kalanoro seront cuits dans la graisse du boeuf, tandis que de la viande est bouillie dans les sept autres marmites (cette viande doit être consommée jusqu'au bout sans souffler). La bénédiction est dispensée à qui veut, moyennant dans ce cas le don d'un billet de banque²⁵⁹. Vers 6h30 du matin, dernier temps fort, Lala boit la graisse brûlante ayant servi à la cuisson des parties du boeuf révélées par Maroseraña.



Photo. 31. Lala vient de boire le sang du boeuf sacrifié

D. Propitiations

Deux types de rituels se déroulent exclusivement au sanctuaire selon un même schéma : les vœux et la repentance. Les rêves de Lala sont truffés de références à des “jugements” (*fitsarana*, *ankenta*) par les esprits au cours desquels est évaluée la pureté morale (*madio*) d'une personne. Outre le texte de la page reproduite plus haut (p. 260), le suivant narre une semblable audience auprès de *Zanahary* :

²⁵⁹ Pour un total de 250 000 Fmg.

ZANAHARY

LALA – RAMBONTANANA-HAVANANA

Voasava i Lala sy Kalanoro noho ny adiady eto aminy lakoro misy azy ty. Izaon'ny fisavana azy Lala Kalanoro moa ve madio ny tananareo. Hoy zaho ROJOBE-TEMIRAIKA ? ? ? ?

Valiny. – Eny hoy i Lala sy Kalanoro madio ny Tanako na ho aiza ny Lalanà sy fanekena ary ny sangy hatao dia manaraka foana zaho e e e.

DIEU

LALA – DOIGTS DE LA MAIN DROITE

Lala et Kalanoro ont été contrôlés en raison des disputes dans ce quartier où elle habite. Voici le contrôle qu'on lui a fait : Lala Kalanoro, est-ce que vos mains sont propres ? Paroles de moi GRANDE-CHAINE-DES-UNIS ? ? ? ?

Réponse – Oui, dit Lala et Kalanoro, mes Mains sont propres, quels que soient la Loi et le contrat et le serment d'épreuve à prêter, je suivrai toujours...

Un peu plus bas sur la page, on trouve un dessin représentant un personnage aux cheveux longs, les bras ouverts devant deux grandes lampes torches. Les légendes disent, à droite :

Lala i Kalanoro ie voa sava ny tanan'i roa na madio na maloto e e.

Lala Kalanoro quand elle est contrôlée pour voir si ses deux mains sont propres, ou sales.

à gauche :

Feo misava azy io.

Ceci est la voix qui la contrôle.

et en dessous :

Pily misy kora-mazava io. Mitaratra azy io. Veloma.

C'est une torche avec du courant lumineux. Elle l'éclaire. Adieu.

La crainte d'être souillée par autrui n'a d'égale que celle d'être jugée impure par ses actes. Le corpus de rêve présente quantité de demandes de rémissions adressées au divin. On trouve aussi quelques textes faisant allusion à des rituels ayant pour but de laver la culpabilité (*fiafahako hakeo*). Le premier cahier comporte même une description sommaire en 6 étapes, que je ne rapporterai pas étant donné le manque de précisions de ce qui se présente plutôt comme un bref compte-rendu aux esprits.

La lecture des cahiers de rêve m'a également appris l'existence d'une cérémonie dite « d'érection du bois-excellent » (*fanorenana hazomanga*), que Lala a exécutée au moins une fois en 1996, dont la fonction est celle de sacralisation (*fakamasinana*). Le bois dont il s'agit là est très probablement celui qui se trouve actuellement sur le haut du tabernacle. Il est également question de *jiny*, entendu au sens d'objet sacré du lignage, en l'occurrence du Rojobe. Le terme renvoie très probablement à ce que Lala considère comme le plus important et le plus sacré et qu'elle place dans le tabernacle, et qu'elle appelle de différentes façons : *faniñintsy*, *kilaozato*, *jiny*. Tout comme pour la corne *mohara*, qui renferme un mélange compliqué doté d'efficace, l'extrême diversité des contenants se résorbe dans

l'attribution d'une agentivité unique (*Kalanoro*). Qui dans le cas de Lala, est elle même en relation constante avec un maximum d'agents (*Rojobe*), à leur tour réunifiés matériellement (*hazomahavelo*).

Quand elle l'estime nécessaire, Lala organise pour un individu venu la consulter, une cérémonie votive. Cette requête adressée à l'ensemble des esprits du *Rojobe* n'est pas courante. J'ai pu assister deux fois de l'intérieur à un rituel de propitiation, au début et à la fin de mon terrain. À l'occasion d'un bref passage au sanctuaire au cours d'une séance d'appel qui s'était déroulée chez la mère de Lala, j'ai cru prendre quelques photos avec ma caméra, images que l'appareil n'a pas enregistré. Le sujet est venu dans la discussion avec Lala, qui se mit à rire, puis expliqua qu'un *tromba* comorien avait interdit les photos. Un peu plus tard elle me fournit une autre explication : je n'avais pas informé *Kalanoro* de mes recherches. Pour que celles-ci se déroulent sans problèmes, il faudrait donc lui en faire la demande rituelle au sanctuaire. Je n'avais qu'à venir avec une chèvre, et une bouteille de rhum rouge à telle date. Lala me précisa qu'à cette occasion, je pourrai demander ce que je voulais au *kily*. Le rituel ne dure que quelques heures. Les « huit femmes » (*valo vavy*) sont présentes, toutes habillées d'une même manière, chacune apportant une marmite. Celles-ci sont positionnées à l'intérieur de la « maison de *Kalanoro* », le long du mur nord de l'enceinte. Les offrandes sont placées au pied de « l'arbre de vie » : bière, sodas divers, rhum rouge, parfum, miel, encens. La chèvre est attachée au mât, à gauche du tronc. *Rezotoane* commence par ouvrir la petite bouteille de rhum, et en verse sur le tronc, puis fait de même avec le miel, et le parfum. Lala procède à l'identique, puis sa mère, et enfin la personne pour qui est organisé le rituel. La chèvre est égorgée et le sang recueilli dans une grande assiette, sur une branche du tamarinier. Chaque personne précédemment citée va alors frotter le sang sur le tronc. Des poils coupés sur la tête de la chèvre sont enfin brûlés dans l'encensoir, pendant que *Rezotoane* s'adresse aux nombreux esprits du *Rojobe*. Par son invocation il expose la situation. Lala prend à son tour la parole, agenouillée, paumes tendues vers l'arbre. Sa mère écoute dans la même position. C'est finalement au tour de la personne à l'initiative du rituel de formuler un vœux, ou de remercier. Le découpage de la viande se poursuit tandis que le foie déjà bouilli est distribué aux esprits, puis partagé entre tous. On fait une dernière libation avant de partir.



Photo.32. Lala entourée des *valo vavy*, posant au sanctuaire (remarquer le geste de toucher le sein de *Neny Lala*, la « mère »).

IV
Pouvoir
et
identification collective

1

Comparaison formelle des trois rituels

Au terme de la présentation de ces trois phénomènes, une première comparaison va être engagée entre eux au niveau de la forme de leur contenu empirique. Dans cette section seront négligés tous les aspects contextuels et événementiels des phénomènes, c'est-à-dire toutes les actions extérieures pouvant les affecter. Les données biographiques, récits de vie de Lala et de Dofotera, légende du Razamasy, et plus généralement tous les aspects narratifs et symboliques ne seront pas non plus comparés. Par *forme* j'entends simplement la structure externe des phénomènes, par opposition à celle de leur structure interne²⁶⁰. Puisque les rituels sont essentiellement des actions, en relever les contours consiste à cerner leur inscription dans le temps et dans l'espace. Ce premier niveau d'analyse de surface va soulever plusieurs questionnements thématiques que les étapes analytiques suivantes prendront en charge. L'intelligibilité des phénomènes comparés en rapport avec leur substrat socio-culturel suivra ainsi son cours.

Saisir la forme d'un rituel, c'est-à-dire le saisir par l'extérieur, implique tout d'abord de pouvoir le distinguer du cours de l'action ordinaire. La théorie développée autour du concept de cadre (*frame*) depuis sa découverte par Bateson ([1955] 1977) au zoo de San Francisco dans les années 1950, s'impose comme l'outil le plus adéquat à cette tâche. Bateson s'aperçoit que de jeunes singes (et des loutres), pour se livrer à leur jeu, ont su échanger des signaux véhiculant le message « ceci est un jeu », ce qui leur permettra de ne pas confondre cette interaction avec un combat réel, mais bien à se positionner de manière à simuler le combat. Au même titre, les humains en-*cadrent* leurs activités rituelles par des méta-messages tel que « ceci est un rituel ». Cette méta-communication a donc pour but l'ancrage de l'activité dans le réel, sur le plan de la signification, et aussi sur le plan temporel. On peut donc, avec Goffman (1991 : 246) identifier « des *parenthèses*, ou marqueurs conventionnels » chargés de « délimiter l'activité dans le temps en lui donnant un avant et un après ». Le représentant le plus célèbre de la cadre-analyse note que ces marqueurs « ne font pas vraiment partie intégrante du contenu de l'activité et n'appartiennent pas non plus au monde extérieur : il sont à la fois dedans et dehors » (*ibid.*).

²⁶⁰ Que l'on pourrait comparer à l'anatomie du rituel, si l'on voulait poursuivre l'emprunt de ces domaines à la biologie.

On retrouve en effet dans les trois cas envisagés des éléments internes à la séquence qui jouent un tel rôle. Quand Lala reçoit une personne souffrant d'une infortune quelconque dans son cabinet, celle-ci, après avoir payé la somme de 200 Ariary, voit alors Lala boire un peu d'eau consacrée, puis se courber en fermant les yeux et fronçant les sourcils, trembler comme si elle avait très froid, avant de se redresser et de prononcer avec clarté et rayonnement « Bonjour mon/mes petit-enfant/s ! ». Cette parenthèse de la consultation sera refermée après que l'esprit ait salué et aspergé l'assistance, puis que Lala ait reproduit ce comportement d'ouverture en sens inverse. Avant de vivre ce moment en-cadré par la gestuelle codifiée de Lala, le consultant devra se rendre chez elle, patienter dans sa cour s'il y a beaucoup d'attente, ou dans le vestibule, puis entrer à son tour, s'asseoir par terre au sud-ouest de Lala attablée sur sa chaise, cette progression spatiale conduisant à une implication de plus en plus forte dans la situation (Piette 1997). Pour rendre compte d'une semblable progression au niveau temporel dans le cas d'une cérémonie et de tout autre activité « strictement formalisée », Goffman établit une distinction conceptuelle entre « parenthèses extérieures d'ouverture et de clôture et celles qui appartiennent à l'activité proprement dite » (Goffman 1991 : 259). La distance entre ces deux sortes de parenthèses ménage ainsi une zone tampon, qui, dans le cas du spectacle, permet une « certaine flexibilité dans la gestion du temps » (*ibid.*).

Le président de *fokontany* d'Ankilibe a décrit en détail les prémisses à l'arrivée de l'Ancêtre-Sacré. D'abord, la légende du *Razamasy* (L1), assortie de précisions spatio-temporelles sur son arrivée prochaine à Ankilibe sa destination finale, touche le village. Mais l'officiel se garde de prêter foi à ce type de communication. Pourtant, quand des émissaires du village voisin viendront lui annoncer, non pas l'arrivé du cercueil, mais celle de leur propre président en vue d'un discours explicatif sur la séquence rituelle à effectuer, il se ravise et s'ébahit (« Ah ! La rumeur, c'est là quelque chose d'extraordinaire ! »). A la fin du discours explicatif le président annonce pour le lendemain l'arrivée de précurseurs, auxquels devront s'agréger des villageois en vu du cortège. Au final, rumeur, émissaires, officiel, précurseurs, cette série de quatre marqueurs temporels enchâssent progressivement le rituel dans une temporalité spécifique. Dans le cas d'un rituel, les parenthèses extérieures peuvent donc aussi s'observer nettement. Ici, le caractère impromptu du rituel marqué par l'irruption soudaine d'un « ancêtre-sacré » est compensée par un dispositif d'annonce en quatre temps. Au cours de ce rituel évolutif du relais funéraire, dont on a pu mesurer la complexification, les préliminaires se sont allongés avec l'ajout d'un récit oral collectif annonciateur et pourvoyeur de sens.

La cérémonie du Soalala, dont la durée moyenne est de trois jours et demi, se voit précédée de prémisses organisationnelles pouvant durer jusqu'à une semaine, pendant laquelle les villageois une fois matériellement prêts à accueillir Dofotera, chantent et dansent devant son fauteuil « pour le faire venir plus vite » m'a-t-on dit, ou encore « comme quand on fait venir les *tromba* ». Ces deux justifications se rejoignent, puisque dans le cadre de la possession, un esprit surviendra d'autant plus rapidement que les chants seront intenses (*maresaka* !). Pourtant, si cette durée élastique précédant l'activité en elle-même permet assurément de faire face aux aléas, sa raison d'être ne saurait se réduire à une fonction logistique, comme le montre l'exemple de la pendaison en Angleterre donnée par Goffman. L'année 1783 la vieille tradition de la procession entre la prison et la scène des exécutions a été supprimée, « nul ne se sentant désormais autorisé à passer à cette occasion un bon moment ». Ce qui se passe avant et après une cérémonie renseigne donc sur le statut de l'activité dans la société. Il va de soi que si un village choisit de consacrer une semaine de préliminaires à une activité au détriment notamment de toute autre activité de production, c'est qu'il accorde à celle-ci une importance supérieurement déterminante. Dofotera n'a jamais demandé à ce que le Soalala soit ainsi enserré dans des parenthèses supplémentaires qui ouvrent dans le cours du temps un cadre contextuel spécifique plusieurs jours en amont de l'activité proprement dite. Ainsi par arrêté officiel le Soalala s'est-il déroulé sans préalable dans le "canton" de Maroantsetra. Comme dans le cas de la pendaison anglaise, c'est le caractère de réjouissance que l'administration ampute, le jugeant au moins superflu.

On chante « comme pour faire venir les *tromba* » a remarqué un homme ayant participé au Soalala. Lors du *bilo* de Lala en effet, les possédés restent longtemps à l'écart, dans le bureau de Lala, avant de faire leur apparition sur la scène aménagée dehors. Mais moins que des coulisses, qui rempliront au mieux leur rôle en se faisant oublier des spectateurs, cette antichambre dont sourdoient la musique et les battements de main ménage un effet de tension, comme si se concentrait dans ce lieu étroit toute l'énergie avant de se manifester enfin. Pour les possédés qui se préparent à faire irruption, comme pour les villageois qui se préparent à la venue de Dofotera en chantant et dansant, transformant l'attente en acte et finissant par le faire venir, une sorte de sas temporel se construit en amont de la cérémonie, pour mieux soustraire ce qui va suivre au cours banal du temps.

Les activités de Lala usent de différents moyens d'ancrage temporels. Le *Rojobe Temiraike Kalanoro* est à la fois un ensemble d'esprits, un arbre (au centre d'un sanctuaire) constituant le lieu de communication privilégié avec ces esprits, une entité douée d'intentionnalité les représentant, et peut aussi désigner une communauté de personnes

partageant une allégeance (au sens religieux et politique du terme) envers ces esprits à travers des pratiques ritualisées. Les acceptions multiples de cette locution recouvrent donc au total ce que le sociologue Latour appelle un collectif, c'est-à-dire des humains et non-humains (arbre, esprits, objets, etc.) "collectés" par une action en un lieu et un moment donnés. D'après mes observations la variété de ces actions rituelles déjà décrites forme un ensemble fini. Parmi ce répertoire d'actions on peut distinguer celles aux effets internes, de celles qui extériorisent et manifestent l'efficace du Rojobe. Les actions centripètes visent essentiellement l'entretien du *hasy*, force à l'intensité variable, dont on peut craindre la précarité, sans toujours bien identifier les causes de l'affaiblissement (ni même d'ailleurs des gains). Typiquement, la souillure ou la faute, ces deux notions se recouvrant en partie, viennent rendre compte d'une déperdition, qui peut se manifester par l'incapacité subite ou par un large spectre d'infortune. La purification ou le pardon n'offrent pas d'autres voies qu'un don par l'action du sacrifice, réalisé au sanctuaire. La cérémonie annuelle du *bilo* perpétue, réinstaura mais aussi exprime et démontre la puissance du Rojobe. Public, ce rite cherche à réunir le plus de monde possible parmi tous ceux que les activités centrifuges, visant le traitement de l'infortune, ont satisfaits. La consultation au "bureau" fait en effet le quotidien de Lala-Kalanoro, qui soigne par quatre modalités différentes, soit en ayant recours aux simples, soit en confectionnant un charme, soit en entrant en relation avec l'esprit responsable du harcèlement, soit enfin en intercédant auprès du Rojobe. Ces interventions en faveur de la famille, de la communauté ou de toute autre personne utilisent le *hasy* de Kalanoro et donc du Rojobe, en cas de réussite, elle en prouve l'intensité. Le culte du Rojobe, si l'on entend bien par culte l'expression d'une religion, regroupe donc un ensemble d'actions rituelles aux temporalités et localités variables (périodiques, occasionnelles, quotidiennes ; sanctuaire, bureau, cour, plage, chez quelqu'un d'autre) et qui sont logiquement indépendantes, sauf à considérer qu'elles sont toutes l'expression – l'œuvre et la déification – du Rojobe.

Par comparaison le *Soalala* comporte également ces deux aspects, le travail du rituel et la réalisation de ces conditions d'effectuation (les préliminaires), mais au sein d'une même séquence. C'est là une différence formelle importante : l'activité de Lala englobe un répertoire d'actions relativement autonomes, tandis que Dofotera en rassemblait plusieurs en une seule cérémonie. La séquence du *Soalala*, telle que décrite dans la deuxième partie, cadre une suite de dispositifs ritualisés dont les structures internes de relations entre existants seront analysées plus loin. L'important à noter pour l'instant est cette concentration formelle en une séquence d'actions. Pourtant les données présentées dans la deuxième partie ne

pourraient se réduire à cette dernière. L'ampleur du phénomène tient en effet à ce que cette séquence a été reproduite des centaines de fois entre 1975 et 1983. De la *séquence* on doit donc distinguer la *série*, qui est réitération de la séquence. Sur ce point le culte du *Razamasy* s'avère parfaitement homologue au *Soalala*, puisqu'il se présente comme la répétition d'une séquence rituelle. Dans le cas de l'Ancêtre-Sacré la série est continue du 21 octobre 2001 au 21 janvier 2002. Par la suite, prières et offrandes continueront individuellement et de plus en plus sporadiquement pendant plusieurs mois, mais le rituel, privé de sa divinité, ne sera plus. Il comportait de toute façon lui-même sa propre fin, puisqu'il devait trouver son accomplissement au village d'Ankilibe où il était prévu que le corps sacré soit inhumé.

La circonscription des rituels dans le cours du temps ayant été mise en évidence, la remarque précédente conduit à s'interroger sur leur inscription temporelle en terme de fréquence et de sens. Sur ce point, De Heusch (1971) a identifié « trois possibilités seulement s'ouvr[ant] au déploiement des rites ». Il a distingué les rites cycliques, créateurs de la structure du temps et donc « affaire de la communauté toute entière », des rites occasionnels à la périodicité irrégulière, événementielle, chargés de contrer les dérèglements de l'ordre cyclique, et en enfin les rites transitifs, qui garantissent l'irréversibilité sociale. De ce troisième type de temporalité De Heusch fait découler deux sous-ensembles selon que l'irréversibilité est nécessaire et générale ou contingente et exceptionnelle ; socio-biologique comme de nombreux rites de passage dans le premier cas ou spirituels tels les rites d'initiation dans le second. Un autre éminent structuraliste a perfectionné cette typologie en usant des canons analytiques de ce courant. Smith a construit une matrice devant cette fois rendre compte de « quatre séries de circonstances universelles aptes à déterminer l'élaboration de systèmes rituels différents » (Bonte & Izard 2000 : 630-3). Sur l'axe syntagmatique on trouve les rites périodiques, et sur l'axe paradigmatique des rites occasionnels (Smith & Izard 1979). Cette première dualité est croisée selon l'opposition binaire collectif / individuel. La distinction établie par De Heusch entre "cyclique" et "transitif" se retrouve donc confondue sous la catégorie "périodique" chez Smith. Le premier avait déjà introduit l'opposition collectif / individuel, les rites cycliques étant collectifs, les rites occasionnels aussi bien l'un que l'autre, et les rites transitifs éminemment individuels. De Heusch notait toutefois la rare possibilité de rites transitifs collectifs : « l'initiation à un nouveau statut irréversible se conçoit difficilement, sinon comme le point de départ d'un

nouveau cycle »²⁶¹. Le caractère transitif des rites est donc nié par Smith, sur le plan individuel puisqu'ils correspondent à des cycles de vie (mais alors que fait-il des sociétés initiatiques ?), et sur le plan collectif, puisque son système en éjecte la possibilité. Il s'agit donc d'une conception restreinte du rite qu'exprime bien d'ailleurs sa formule « le rite s'inscrit dans la vie sociale par le retour des circonstances appelant la répétition de son effectuation » (Bonte & Izard 2000).

Dans la mesure où une telle conception des activités rituelles a dominé l'anthropologie la plus admise, les phénomènes ici envisagés n'ont pu apparaître que comme des sortes de scories culturelles de la mine bien ordonnée du symbolique. Et en effet Razamasy, Soalala ne sont ni périodiques ni occasionnels puisqu'ils sont, à des degrés divers, inédits. Cycliques ils ne le sont résolument pas, puisque imprévus. La question de leur périodicité occasionnelle semble *a priori* tomber d'elle-même, mais ce point (y a-t-il eu des précédents ?) devra être examinée (IV6). Que dire de leur éventuel caractère d'irréversibilité ? Dans le cas du Soalala, on peut dire qu'elle est souhaitée, et même plus car les participants éprouvent la conviction d'une irrévocable efficacité de la cérémonie sur leurs inter-relations. Pourtant au regard des objectifs annoncés et de cette adhésion populaire, le degré d'efficacité effectif sera faible, au moins dans la durée - à court terme en effet, le geste de Dofotera agit en conséquence. Jugé sur le plan de l'atteinte de ses objectifs, l'échec du Soalala pourrait donc bien s'expliquer par une question de périodicité. Le dispositif de l'autel collectif ne peut apparemment pas se substituer à la présence réelle du virtuose Moasibe. Dans la plaine de Maroantsetra, chaque village le rappelle au moins une fois, pour le remercier (*valisoa*) mais surtout pour la poursuite de ses œuvres (doc. 19). Interrompu brutalement par la mort de son initiateur, le Soalala a trouvé une suite dans l'imaginaire des Antimaroa, qui lui prêtent la faculté de ressusciter. Présenté comme transitif, le Soalala aurait ainsi sans doute gagné à se périodiser, voir à établir ou à s'intégrer dans un cycle. Ce constat relève bien d'un aspect expérimental²⁶². La fonction inventée de *mpianbinjin-pokolona*, terme que j'ai traduit par "gardien du sanctuaire de la communauté" confirme nettement cet aspect créatif. Elle ouvre la possibilité d'une sorte de ministère du Soalala. Liturgie, autel, et cène : symbolique, lieu, et événement, un cadre primaire est disponible pour des

²⁶¹ Il donne tout de même pour exemple la fondation d'un nouveau village (Bantous) ou l'intronisation des rois (Rwanda). Qu'y a-t-il de si difficilement concevable ?

²⁶² Les sciences sociales ont pu déplorer de ne pouvoir expérimenter, mais pourquoi ne pas se pencher sur des expérimentations existantes ?

modalisations²⁶³ à venir, même en l'absence (réelle) de celui que l'on attendait comme un sauveur. Cependant, pas d'eucharistie chez Dofotera, cet homme du dehors, et de passage.

Quelques analogies avec le culte chrétien viennent indirectement d'être évoquées par souci de traduction culturelle, mais la ressemblance est plus large, et l'on pourrait en rendre compte plus tard en terme de syncrétisme. A ce propos, les "tournées" de Dofotera sont à rapprocher des tournées d'évangélisation. La mission catholique de Maroantsetra dispose de quelques archives fragmentaires (auxquelles on semblait bien n'accorder que peu d'importance au moment de mon passage). Deux classeurs de petits format rassemblent des « journaux des tournées en brousse » pendant les années 1960, puis 1980-1990. Les commentaires et les chiffres avant et après le trou des années 1970 varient considérablement. Un pessimisme mal contenu²⁶⁴ cède la place aux tableaux de chiffres en croissance constante. À la fin des années 1960, 20 % de la population serait convertie au christianisme contre 50 % à l'heure actuelle²⁶⁵, avec un élargissement notable en dehors de la ville de Maroantsetra. Dans les années 1970, l'évangélisation de la plaine, à l'exception de la ville, part donc à peu près de zéro. La tournée de Dofotera est ainsi parallèle – et on l'a vu antinomique du point de vue chrétien – à un mouvement d'expansion évangélique. Mais avant d'examiner les caractéristiques spatiales des phénomènes, il faut terminer sur leur temporalité. Dans les cas du Razamasy et du Soalala, les deux aspects sont d'ailleurs inextricables.

Comme tout rite de passage, les funérailles de l'Ancêtre-Sacré seraient avant tout transitives, selon la catégorisation de De Heusch, c'est-à-dire considérées comme enclenchant une irréversibilité, ici du point de vue du défunt. En se plaçant lui du point de vue général, Smith considérerait ce rite appartenant au cycle de vie comme périodique. Cependant, il y a fort à parier qu'aucun acteur du relais funèbre ne conviendrait de cette périodicité. Une fois encore, on a affaire à un événement ni cyclique, ni occasionnel, mais unique. Encore que ceci doive être nuancé. Autour de Fort-Dauphin, deux personnes ont dit avoir connu de telles funérailles d'aye-aye. Il est donc nécessaire d'introduire une troisième distinction temporelle. Les funérailles du Razamasy constituent en effet à la fois une *séquence*, une *série*, et une évolution de cette séquence au cours de la série, dont on peut

²⁶³ Goffman nomme *keying*, la "modalisation" d'un cadre primaire, c'est-à-dire l'attribution d'un sens différent à une activité donnée. Je reviendrai sur cette théorie au dernier chapitre.

²⁶⁴ Extraits du journal d'Amбанizana (péninsule de Masoala) l'année 1964 : « pas de progrès », le 14 mars 1965 « Aucun progrès. Un petit nombre de gens prient encore, mais nombre qui s'amenuise peu à peu. Les jeunes à zéro » ; le 17 mai 1969 : « Je crois qu'il y a de l'espoir ».

²⁶⁵ Données de la *Monographie de la Sous-préfecture de Maroantsetra (1950 - 1970)* et de statistiques non publiés du Ministère de la Population à Maroantsetra, citées par Keller (2005 : 49-50). Les proportions de catholiques et de protestants sont sensiblement égales.

distinguer des *phases*. La première phase correspond à la coutume tanosy des funérailles du aye-aye dans le Sud-Est. Elle s'étend en effet des environs sud d'Amboasary (où elle est repoussée par des Tandroy) jusqu'à la Manantenina, du 22 octobre 2001 jusqu'à la mi novembre (très rapidement, la coutume a été officialisée par un procès-verbal). Le cercueil franchit alors les montagnes anosiennes et circule dans la pénélaine tandroy jusqu'à la fin décembre. Au cours de cette phase de transition, le nom, la nature, et la direction de l'Ancêtre vont changer tout au long d'une trajectoire erratique. Enfin, tout en se fixant sur l'axe routier de la route nationale 10 (puis 7), le rituel retrouve du même coup une stabilité sémantique jusqu'à sa répression à Ankilibe le 21 janvier 2002.

Tableau 2. Les trois phases du relais funèbre du Razamasy

Phases	Espace	Temps	Durée
Phase A funérailles tanosy de aye-aye	chaîne de montagne anosyenne	22 octobre 2001 – circ. 15 novembre 2001	3 semaines
Phase de transition	pénéplaine tandroy	circ. 15 novembre 2001 – circ. 29 décembre 2001	6 semaines
Phase B funérailles d'une sirène	axe routier de la plaine côtière mahafale	circ. 29 décembre 2001 – 21 janvier 2002	3 semaines

Le rituel du Razamasy comporte donc trois phases, dont une phase intermédiaire de transition au cours de laquelle une coutume va subir des transformations, avant d'aboutir à une nouvelle stabilité. On remarquera que la transition est deux fois plus longue que les autres phases, elle dure donc la moitié du phénomène. Pour emprunter accessoirement à la thermodynamique on parlera donc de transition de phase continue, constituée d'une suite de points critiques (appelée aussi phénomène critique). La modélisation du phénomène sur le plan de son engendrement formel pourrait sans doute s'approfondir avec de meilleurs résultats par l'utilisation de la théorie herméneutique des catastrophes de Thom (1983)²⁶⁶. En effet la séquence rituelle peut être considérée comme un système auquel sont imposées les variables temps et espace. Cependant, temps et espace doivent être considérés ici comme des espaces et des temps vécus, c'est-à-dire géographiques et historiques ; les coordonnées du

²⁶⁶ Cette tentative succéderait ainsi notamment à « une interprétation morphogénétique de l'initiation chamanique » proposée par M. Perrin dans l'état des lieux de l'anthropologie en 1986 (*L'Homme* 97-98).

rituel sont chargées de significations. Ainsi, les événements de la conjoncture nationale, ou d'autres éléments de différentes strates temporelles (telles que les a distinguées Braudel dès 1958), de même que des contraintes physiques du paysage, mais aussi de territorialisation, peuvent jouer le rôle d'attracteurs responsables de transformations du rituel. Les différents étagements du temps et de l'espace semblent d'ailleurs indissociables, comme le suggère Wallerstein (1995 : 157-71) qui propose cinq types de Temps-Espace. Cet auteur appelle *kairos* le Temps-Espace du choix humain, dans lequel se produit la transformation d'un système géohistorique. Lors de période d'instabilité, des choix moraux doivent être accomplis, « c'est le temps rare où une volonté libre est possible ». On touche ici à la problématique de la genèse des rituels, donc à l'évaluation des différents facteurs de transformation d'un ensemble de pratiques préexistant, dont celui, ultime, de l'intentionnalité des acteurs (incluant un questionnement sur le degré de conscience et d'individualisation de celle-ci). Cette problématique n'a pas été retenue comme centrale, mais des réponses reviendront en filigrane dans cette quatrième partie.

Comparativement au culte du Razamasy, la geste de Dofotera peut également se décomposer en trois grandes phases. Dans un premier temps en effet (jusqu'à 1973) Dofotera officie en tant que devin-guérisseur itinérant. On retrouve donc, à la base du Soalala, une institution préexistante, cette fois nettement plus partagée, appelée *misara* à Madagascar (évoquant le nom d'un des plus célèbres souverains de la Grande Île, Andriamisara). Puis, pendant les années 1974 et 1975, Dofotera se fixe dans un village, et des "clients" viennent à lui, grossissant l'agglomération d'Ambalabao ; la phase de transition s'amorce. Le *moasy* reprend ensuite les routes et propose de village en village un rituel permettant de se débarrasser des charmes néfastes pointés comme cause des maux des collectivités. Il œuvre dans le *fivondronana* de Sambava pendant encore deux années, avant son arrestation à Antalaha. En prison, puis en liberté provisoire, il continuera ses activités de guérisseur auprès d'individus qu'on laisse le consulter. S'en suit une période de liberté provisoire lors de laquelle Dofotera est introduit d'une part dans l'église luthérienne, d'autre part à l'hôpital. Ces institutions imposent en ville leur légitimité à traiter les maux qui affectent, l'une les esprits, l'autre les corps. C'est donc muni d'une Bible et d'une seringue que Dofotera deviendra Moasibe dans la plaine voisine de Maroantsetra. À la fin de l'année 1981, l'appel de Mahalevona, premier village oriental de cette région, bientôt suivi d'une autorisation officielle d'exercer dans tout le *fivondronana* par les élus de cette circonscription, inaugure ainsi une troisième phase, celle du Soalala proprement dit. Après une longue phase de

transition lors de laquelle les activités de Dofotera passent par une suite de points critiques, cette troisième phase se caractérise par la stabilité qu'assure la consécration et l'officialisation d'une cérémonie dont la séquence est bien réglée. Cependant, à y bien regarder, cette longue phase de transition comporte en elle-même deux ans d'exercice d'une cérémonie qui, ne portant pas encore le nom de Soalala, n'en avait pas non plus encore l'ampleur et la composition totale, mais était construite sur le même noyau d'antisorcellerie. Dans le cas du Soalala, le processus tripartite observé pour le Razamasy se dédouble donc. L'épisode de la concentration à Ambalabao et de l'incarcération à Antalaha se présentent ainsi comme deux phases de transition vers l'invention de Dofotera : sa cérémonie itinérante d'anti-sorcellerie. Celle-ci se construit donc en deux temps, interrompue par une *traduction* en justice. À l'issue d'une deuxième phase de transition, le *moasy* que la bonne société d'Antalaha s'évertue à faire devenir *mpiandry* ("prédicateur") ou *dokotera* ("médecin"), va devenir Moasibe ou "Radoko", un acteur original, qui dans une certaine mesure réalise une synthèse de ces fonctions. Il semble bien ainsi que le passage par le système judiciaire accroisse paradoxalement la légitimité de Dofotera. Sans engager ici une analyse des rapports des rituels avec l'État, bornons nous pour l'instant à constater que le Razamasy comme le Soalala connaissent tous deux la répression et la caution de l'appareil d'État, ces deux mouvements se présentent dans un ordre inverse dans les deux cas.

Tableau 3. Phases des activités de Dofotera

Phases	Espace	Temps	Durée
Phase A devin-guérisseur itinérant (<i>misara</i>)	...nord de Sambava	1972-1974	au moins 2 ans
Phase de transition (1) guérisseur au village (concentration)	Ambalabao	1974-1975	2 ans
Phase B₁ cérémonie d'antisorcellerie	<i>fivondronana</i> de Sambava et d'Antalaha	1975-1976	2 ans
	Antalaha	1976-1977	5 ans
		1977-1980	
	Phase de transition (2) incarcération puis liberté provisoire	<i>fiv.</i> d'Andapa ?	1980- 1981
Phase B₂ cérémonie <i>Soalala</i> (officielle)	<i>fiv.</i> de Maroantsetra	nov. 1981 - mai 1983	1 an et 7 mois

A l'issue de la première phase de transition, les activités de Dofotera manifestent un saut qualitatif avec l'invention du Soalala, une cérémonie qui traite des villages (des *fokontany* plus précisément) et non plus des individus. Sur le plan de la morphologie sociale, on note une évolution en trois étapes. Dans un premier temps, Dofotera le devin-guérisseur itinérant se déplace de village en village pour proposer ses services à des individus. Ainsi fait le *misara*, qui fort de cette expérience et de la richesse acquise revient ensuite en son village d'origine pour y exercer. Mais Dofotera, dont nul ne connaîtra jamais la terre ancestrale, se fixe au village d'Ambalabao, où les "malades" viennent désormais nombreux de toutes les régions. Dans un troisième temps, Dofotera circule à nouveau de village en village, mais pour traiter ces villages dans leur entier, et non plus des individus habitants ces villages. Est-ce là par principe d'économie, pour maximiser ses gains, Dofotera se sédentarise à Ambalabao : il s'aperçoit qu'il n'a plus besoin d'aller aux gens, mais qu'ils viennent à lui, puis il redevient itinérant : il se rend compte que la masse des gens venue à lui peut être traitée par paquets d'individus existants, les *fokontany*. En tout cas, à l'issue de la seconde phase de transition, la cérémonie ne se transforme plus que par addition d'unités rituelles autour du noyau de la neutralisation des charmes et des esprits mauvais. S'ajoute alors le traitement des tabous, des terres, des comportements mauvais, et le dispositif de pérennisation par un sacrifice et l'instauration d'une pierre "sacrée".

En comparant ces deux chronologies on relève donc un processus tripartite, conduisant à la transformation d'une pratique rituelle ancienne en une nouvelle pratique. La construction du Rojobe ne semble pas relever de cette logique. Tout d'abord son caractère inédit est moindre comparé au Soalala et au Razamasy. Pour les clients de Lala, comme les membres de sa communauté, il s'agit bien de *tromba*. Les innovations apportées par Lala à l'institution de la possession populaire ne sont pas assez conséquentes pour que l'on puisse parler de mutation. D'autre part, si ces inflexions sont probablement apparues progressivement, comme le suggèrent les données recueillies sur plus d'une année, le fait que Lala présente son "système" à la manière d'une révélation immédiate suite à sa mort temporaire empêche une reconstitution évolutive. Par ailleurs, le Rojobe s'oppose formellement au Soalala et au culte du Razamasy sur deux points essentiels. Premièrement par sa fixité spatiale : il articule différentes pratiques corrélées sur plusieurs lieux fixes, tandis que les deux autres phénomènes manifestent l'évolution d'une pratique au cours du parcours de lieux successifs. Cette mobilité géographique renouvelle sans cesse l'unité rituelle à travers une série de *fokontany*, ce qui entraîne la participation successive d'un grand

nombre de collectifs différents. Le cas III ne se situe donc pas à la même échelle sociale. Deuxièmement sur le plan temporel, les deux premiers cas de créativité rituelle étant marqués par leur discontinuité : ils apparaissent et disparaissent, tandis que le culte de possession de Lala se présente à l'origine comme une sorte d'héritage, et perdure jusqu'à aujourd'hui.

Ce premier niveau de comparaison entre les trois cas envisagés révèle une homologie formelle entre les deux premiers, par opposition au troisième. Or l'inscription temporelle des deux premiers phénomènes, Razamasy et Soalala, coïncide remarquablement avec des conjonctures nationales particulièrement importante de l'histoire malgache. Pour en juger, il est maintenant nécessaire de présenter ces contextes nationaux.

2

Contextes politiques nationaux (1972-2002)

A. Avènement et déclin d'une « République Démocratique » à orientation socialiste (1972-1984)

La geste de Dofotera, de ses débuts en tant que guérisseur itinérant au nord de Sambava vers 1972, jusqu'à sa mort en 1983 une fois l'ensemble de la plaine de Maroantsetra couverte par le Soalala officialisé, est remarquablement synchronique d'une séquence historique particulière de Madagascar. Cette décennie s'ouvre en effet avec la chute de la première république et l'instauration d'un régime militaire transitoire (mai 1972), tournant politique radical que les historiens, relayant la rue, qualifient de « seconde indépendance ». À l'issue des trois ans et demi de cette période provisoire, la République Démocratique de Madagascar sera proclamée par les artisans de la Révolution *Malagasy* (décembre 1975). Trois ans plus tard, dès 1979, le régime rencontre de profondes difficultés, qui finiront par mettre le pays à genoux, au point que ses dirigeants dit socialistes doivent accepter un réajustement structurel par le FMI début 1984. C'est donc dans la parenthèse « socialiste » que le Soalala est inscrit, ou plus fondamentalement, dans la construction de l'État-nation post-colonial.

Sur cette période de rupture, d'expérimentation, d'espoir et de déconvenues, l'Histoire est restée jusqu'à aujourd'hui largement silencieuse. Il y a une raison technique à cela tenant à une raréfaction des documents traditionnellement usités par la discipline à cette période, tel que les monographies étatiques, recensements, *etc.* Des causes idéologiques plus diverses en sont sans doute aussi responsables. La production scientifique locale n'a jamais été aussi abondante qu'à cette période (Raison-Jourde 1978), où le pays, dans le sens d'une malgachisation et d'une démocratisation, à encouragé financièrement la création de revues²⁶⁷, de groupes de recherche, et la réunion de colloques. Mais aucune publication n'a

²⁶⁷ Au moins six nouvelles revues dans les années 70, toutes au nom malgache, portent à 11 le total des revues en sciences humaines édités à Madagascar (aujourd'hui seule les revues *Taloha* et *Tsingy*, de l'association des professeurs d'histoire-géographie des Collèges français, paraissent régulièrement) : *Omaly sy Anio* du département d'histoire de l'EESL ; *Tsiokantimo* du (tout neuf) Centre Universitaire Régional de Tuléar ; *Hairaha, haiteny, Haisoratra*, bulletin de la section Langue, Littérature et Arts de l'Académie ; *Tantara*, d'une association d'historiens ; *Aingam-pivoarana*, de l'association des enseignants malgaches ; *Ambario*, [revue d'animation culturelle et scientifique de l'association pluridisciplinaire Ambario qui, à partir de 1979, sera publiée avec le concours financier du Fonds International pour la promotion de la culture - UNESCO. Liste à

porté directement sur les impacts de la politique révolutionnaire sur la société malgache. Seule la revue *Annuaire des pays de l'Océan Indien*, qui voit le jour en France à Aix-Marseille publie régulièrement sur Madagascar des chroniques et des articles d'analyses des institutions durant toute la période, rassemblées par Cadoux *et al.* (1989) dans le très rare *La deuxième république malgache*. L'ouvrage de Chaigneau (1985) apporte une précieuse reconstitution de l'émergence du "socialisme" malgache. Ces travaux sont essentiellement ceux de politologues écrivant à partir des journaux officiels et de la presse, et ne traitent pas, comme commence à le préconiser à l'époque la revue *Politique africaine*, de la « politique par le bas ». Ces auteurs conviennent d'ailleurs eux-mêmes volontiers du fossé entre État légal et réalité de terrain. Pour avoir un aperçu des changements concrets survenus dans le quotidien de l'immense majorité rurale des Malgaches, on doit se contenter de remarques éparses contenus dans les travaux d'ethnologues qui réalisaient alors un terrain (Beaujard 1983 : 401-7 & 1995 : 573-6 pour l'Ikongo entre 1972 et 1976 ; Althabe 1983 : 446 & 447 pour l'extrême sud et la côte est de 1972 à 1974 ; Fauroux 1994 : 205-7 pour le Sud-Ouest de 1972 à 1975 ; Schlemer 1995 : 138-42 pour l'Ouest ; et surtout Feeley-Harnik 1990 pour le Nord-Ouest, Pavageau 1981 et Rasamoelina 2007 pour l'Imerina)²⁶⁸. Il est significatif que dans les travaux ethnologiques sur Madagascar qui comportent une partie historique celle-ci s'arrête en général en 1972²⁶⁹. Si les historiens n'ont pas traité de la période pour des raisons techniques, il semble aussi que des motifs épistémologiques aient exclu les effets de la révolution *malagasy* sur les masses rurales à la fois des études politistes et ethnologiques, les premiers restreignant leur analyse au champ politique propre, et les seconds se concentrant sur les structures « traditionnelles », tendant à exclure l'administration et l'incidence des macrostructures sur les unités sociales restreintes de leur champ d'investigation²⁷⁰. Au bout du compte, une thèse serait à écrire sur cette période qui n'a pas encore été travaillée, qui devrait s'interroger sur le silence qu'elle suscite encore plus de trente ans après, alors que les événements qui l'ont inaugurée ne cessent depuis de se reproduire régulièrement sur la place du 13 mai 1972, comme une sorte de retour du refoulé (en 1991, en 2002, en 2009). Cette thèse de doctorat n'a pas vocation à accueillir une telle recherche proprement

laquelle il faut ajouter la série « Travaux et Documents » lancée par le centre d'Anthropologie de l'Université de Madagascar.

²⁶⁸ Liste non exhaustive.

²⁶⁹ Le tout récent opus de l'historienne Fr. Raison-Jourde et du sociologue G. Roy (2010) consacré aux révoltes paysannes du Sud de 1971 s'arrête lui aussi au seuil de notre période.

²⁷⁰ Les études d'Althabe, qui portent bien sur les implications de la domination étatique sur l'univers villageois et les réponses trouvées dans le champ religieux s'arrêtent en 1972. Seul le court article de Roy (1987) aborde directement le problème à partir d'« une région des Hauts-Plateaux ».

historiographique sur les années 1970 malgaches. Je me baserai donc essentiellement sur les sources mentionnées pour rédiger la synthèse qui va suivre. Deux livres venant tout juste de paraître viennent quelque peu nuancer ce propos. L'ouvrage de D. Galibert (2009) ne porte pas directement sur la période, mais verse au dossier de précieuses et copieuses informations, placées sous une critique dénuée d'ambages. Par ailleurs, le dernier chapitre de la « courte histoire de Madagascar » rédigée à deux mains par S. Ellis et S. Randrianja (2009 : 187-209) couvre sur une trentaine de pages la période 1973-2002, dont une dizaine consacrées à la première décennie post-coloniale.

Parler de la plaine de Maroantsetra sous la seconde république confine à la spéculation, puisque cette zone et cette période n'ont fait l'objet que de rares publications scientifiques. Sur le terrain, plusieurs entretiens amorcés à ce sujet avec des personnalités politiques locales ont échoué, comme si cette période ne se différençait en rien des précédentes et des suivantes²⁷¹. Non, la seconde république, avec sa révolution socialiste, ses pénuries, ses émeutes n'était apparemment pas mémorable. Au niveau local, j'ai rencontré la même discrétion que je devais retrouver dans la littérature, et les entretiens avec des témoins (français et malgaches) de l'époque. Et pourtant une tentative de contextualisation s'impose. J'aurai premièrement recours aux analyses des politologues, dans la mesure où les tentatives de profondes restructurations issues de la sphère politique ont eu un impact non négligeable sur les existences populaires. Je questionnerai ensuite ces réalités régionales. Trois séquences se découpent dans la décennie abordée : la période provisoire (1972-1975), l'établissement de la République Démocratique (1976-1980), et la plongée dans le marasme des années suivantes (1981-1983), qui précède un tournant libéral.

a. La période provisoire, vers l'auto administration utopique des communautés populaires (1972-1975)

La période qui a suivi la proclamation de l'indépendance malgache le 26 juin 1960 a été qualifiée de « décolonisation conservatrice » (Althabe 1969), tant la présence française continua à peser sur la politique et l'économie malgache, mais aussi parce que le système de domination resta inchangé, si ce n'est la substitution des nationaux aux français dans les positions de domination. Philibert Tsiranana, alors député à l'Assemblée Nationale française dernier fonde dès 1956 le Parti Social Démocrate (P.S.D.), dont l'emprise sous son mandat justifiera l'expression d'« État-PSD » (Chaigneau 1985 : 30). Des partis d'opposition

²⁷¹ Il est vrai que je n'avais alors aucune connaissance ne serait-ce qu'événementielle de cette époque susceptible d'aiguiller un témoignage.

existaient pourtant, à commencer par l'A.K.F.M.²⁷², héritier des courants marxistes de la période coloniale, et le MO.NI.MA.²⁷³, parti des prolétaires, à l'origine d'une vaste insurrection dans le Sud du pays en 1971, qui sera abordée dans un instant.

L'étape de la décolonisation a été orchestrée par la puissance colonisatrice²⁷⁴, sans que le pouvoir économique et politique ne change véritablement de main. L'ordre est maintenu et seuls les acteurs remplacés. L'illusion du changement est essentiellement portée par une idéologie du développement, et de l'union (Roy 1988 : 53). Le maintien du régime du président Tsiranana s'appuie sur de fréquentes manipulations des consultations électorales, par le parti même se réclamant de la « démocratie »²⁷⁵. C'est ainsi que le 30 janvier 1972, Tsiranana (candidat unique) est réélu une troisième fois par 99,87 % des suffrages exprimés. L'année 1971 avait pourtant connu de vives contestations, à commencer par la vaste insurrection du Sud à l'initiative du MO.NI.MA., accompagnée de grèves solidaires dans la capitale.

Avant de continuer à dérouler le fil de l'histoire nationale synchronique au Soalala, il paraît opportun de s'arrêter sur ce soulèvement antérieur, dont l'importance ne peut être négligée dans le moment post-colonial malgache dont il sonne le coup d'envoi, mais aussi dans la constitution des rapports avec l'État dans le Sud traversé par le Razamasy. Toute la partie de la Grande Île se trouvant au Sud de Fianarantsoa est considérée par les administrateurs coloniaux comme le Madagascar "inutile" et "sauvage", par opposition au reste du territoire. La colonisation française a connu d'importantes révoltes dans cette portion incongrue de son territoire, où délaissement (absence d'infrastructure) et confusion (remaniements territoriaux) allaient de mise, avant de laisser place à exploitation (réservoir de main d'œuvre) et oppression (taxations abusives et violentes). Suites aux révoltes des deux premières décennies de colonisation (Esoavelomandroso F. 1975), le pouvoir étatique ne fera qu'accentuer dans le Sud les traits d'un visage purement répressif. Conscient de la

²⁷² Antokon'ny Kongresin'ny Fahaleovantenan'i Madagasikara, « Parti du congrès de l'indépendance »

²⁷³ Créé en 1958 par Monja Joana, le MOUvement National pour l'Indépendance Malgache devient après l'Indépendance *Madagasikara otronin'ny malagasy*, « Madagascar soutenu par les malgaches ».

²⁷⁴ 1956 : création du PSD ; 14 octobre 1958 : proclamation de la République malgache ; 29 avril 1959 : adoption de la première Constitution ; 26 juin 1960 : proclamation de l'Indépendance, pour ne citer que les principales et officielles étapes.

²⁷⁵ « En effet, à l'occasion de toutes les consultations électorales, tous les moyens sont bons pour emporter les élections : avant la consultation elle-même (interdiction des réunions, sabotage de la propagande, annulation arbitraire des listes, emploi illégal de l'administration, propagande raciste : "Si vous votez AKFM, les Merinas reviendront et vous serez leurs esclaves" ; pendant la consultation (escamotage des bulletins de l'opposition, multiplication des votes par une même personne et bulletins dans une même enveloppe, intimidations et pressions de toutes sortes) ; après la consultation (manipulation des résultats, annulation pure et simple, emprisonnements arbitraires etc..) » (Roy 1988 : 57).

situation de paria de son peuple comparée à celle des Hautes-Terres, ce qui lui vaut d'être accusé de tenir un discours tribaliste, et aussi de la domination coloniale, ce qui lui fait prêcher l'indépendance nationaliste, le Tandroy Monja Jaona fonde le parti MO.NI.MA. à la fin des années 1950. Le paysannat du Sud suit cet homme charismatique qui, ayant su tourner sa marginalité en élection, se présente comme un sauveur, usant de l'idiome chrétien comme des ressorts de la religiosité autochtone (Raison-Jourde & Roy 2010). C'est sur ce ton prophétique exprimant le politique en termes religieux que Monja entamera une carrière proprement politique en tant que conseiller provincial, cependant qu'il œuvre secrètement au renversement du pouvoir en tant que chef de parti. La lutte armée aurait été possible si la jeunesse avait été prête à répondre au mot d'ordre dès le milieu des années 1960. Après l'Indépendance, l'objectif devient l'obtention de la "véritable indépendance" arrachée au PSD néo-colonial par une "révolution populaire" qui consisterait à détruire l'ensemble des forces administratives (préfectures, sous-préfectures, gendarmeries, etc.). Ce projet ou plutôt ce fantasme devait aboutir grâce à des armes venant de l'étranger, vainement attendues.

Après des violences accrues perpétrées par les agents étatiques au moment des levées de l'impôt du début de l'année 1971, est déclenché un plan d'attaque réfléchi depuis au moins trois ans, mais plus obscur dans les faits. Du nord de Tuléar à Fort-Dauphin de nombreux bâtiments administratifs (une rébellion éclate aussi autour de Sakaraha, une autre est déjouée à Morondava) sont assaillis par des hommes armés de sagaies. Auparavant, les réunions préparatoires avaient inclus des prestations de serments de ne pas tuer, et nulle transgression ne fut enregistrée. Considérant cette absence de violence physique, on hésite presque à qualifier les événements d'avril 1971 de soulèvement, d'autant que le mouvement contestataire fut très bref, et sans aucune prise de pouvoir d'aucune sorte. Alors que des factieux se rendent parfois maîtres de la ville, comme à Ambovombe, ces coups d'éclats sont sans suite d'aucune sorte. Pourtant ce qui pourrait apparaître comme une simple bravade, est suivie d'une cruelle répression exercée par la gendarmerie. Qualifiant les faits de rébellion (*fikomiana*), les forces de l'ordre commencent par interdire la circulation dans le Sud, puis l'appareil administratif régional entame une odieuse purge qui se soldera par près d'un millier de morts et 523 prisonniers, et 1500 arrestations et saisies de biens, le tout accompagné de supplices et de rackets. 2000 à 3000 personnes ont fui les répressions en brousse pour une période de deux mois. Des villages furent incendiés et rasés jusqu'à 8 mois après les faits. La télévision malgache a accompagné les exécutants, mais les bandes ont disparu.

Cette insurrection se présente sous une forme dont l'apparente inconséquence pourrait bien plutôt nous informer sur les conceptions du pouvoir et l'imaginaire politique des insurgés, si des enquêtes étaient menées auprès de ces acteurs. Elle ne représente pas une émeute, encore moins une jacquerie, puisqu'elle ne se rend responsable d'aucune agression sérieuse, mais se caractérise au contraire par l'interdit respecté de l'homicide. On ne parlera pas pour autant de manifestation, puisque les agitateurs investissent des lieux de pouvoir étatique, enlèvent parfois des représentants, coupent des lignes télégraphiques, volent des armes ou libèrent des détenus. De plus, les mouvements sont hâtifs, nocturnes, et ne sont nullement accompagnés de discours. Ces raids font ainsi quelque peu écho à ceux que la région a connus notamment pendant la première guerre mondiale (Esoavelomandroso F. 1975). La portée nationaliste, bien que souhaitée par l'initiateur, n'est pas immédiatement décelable, presque au même titre que d'autres révoltes de l'Est (Esoavelomandroso M. 1985) ou du Sud-Est des premières années de la colonisation. Ces mutineries sont d'ailleurs privées de leur porte-parole, alors caché en brousse pour des raisons mal connues. Le soulèvement est essentiellement l'œuvre d'éleveurs paysans ancrés dans des lignages (Tuléar ne bouge pas, ni aucun salariés). La répression des fonctionnaires est d'ailleurs collective, dirigée vers l'ensemble de la parenté. Si le soulèvement de 1971 est indéniablement impulsé par un leader porteur d'un discours mythologique (bible) et historique (1947) de portée universelle et nationale supporté par un parti politique, il se trouve non moins indubitablement limité dans son expression au paysannat du Sud, milieu d'origine de Monja. Et pourtant le Sud se présente *a posteriori* comme l'antichambre de la "deuxième indépendance".

Quatre mois après la répression, sous la pression populaire exercée par la reprise d'une grève estudiantine à Tananarive, Tsiranana est contraint d'abandonner tous les pouvoirs qu'il détient en tant que chef de l'Exécutif au Général de Division Gabriel Ramanantsoa. Commence alors sous l'autorité de ce dernier la première expérience malgache de gouvernement militaire, qui ne tient en rien du coup d'État ou de la dictature, mais qui consiste à s'accorder une pause de cinq ans maximum pour instaurer la deuxième république « dans un esprit démocratique » (art. 4 de la Constitution provisoire). Pourtant écrit Althabe, « [c]e régime contrôlé par les officiers qui se révéleront de tendance nationaliste ne réussira pas à s'imposer, non seulement après avoir brisé les politiciens de l'ancien régime, mais surtout l'amorce de pouvoir populaire qui avait surgit des manifestations de rue » (Althabe 1980). Une force politique populaire devra abdiquer devant un pouvoir étatique issu de l'armée, qui récupérera le nationalisme qu'elle avait fait naître. Dans son discours

programme du 27 juillet 1972, le général Ramanantsoa projette la « malgachisation » et la « démocratisation » dans tous les domaines, à commencer par « la maîtrise de l'économie nationale conformément aux intérêts de la nation », et « une stratégie de développement conforme aux valeurs fondamentales malgaches par la restructuration du monde rural, en se fondant sur les communautés paysannes existantes ». La rupture avec l'ancienne puissance colonisatrice est prononcée. Dès ce discours, l'avènement d'une nouvelle République affranchie de la tutelle coloniale s'inscrit dans le monde socialiste dont l'URSS, la Chine, Cuba, et la Corée du Nord sont alors les plus fameux représentants, et auquel le capitaine de frégate Didier Ratsiraka nommé ministre des affaires étrangères ouvre Madagascar, à la suite d'autres nations africaines révolutionnaires.

La politique étrangère des deux années suivantes est donc marquée par cette inclination, à laquelle correspond une politique intérieure menée sur le thème du développement basé sur les communautés rurales par le colonel Ratsimandrava, ministre de l'intérieur et commandant de la gendarmerie. Le virage socialiste n'est cependant pas (encore) doctrinaire, et Ramanantsoa l'a d'ailleurs bien précisé dans son discours : « nous sommes malgaches et nous voulons préserver notre personnalité et nos valeurs propres de tous les courants idéologiques qui excitent beaucoup de nos frères ». Les options socialistes sont au service de la malgachitude, et non l'inverse. Ce nouvel élan de construction nationale – en fait le premier qui ne se fonde pas sur la conquête et l'asservissement – cherche à en fonder l'unité et la nouvelle structuration, dans un double désir de malgachitude et d'égalité. A cette fin le gouvernement transitoire va se saisir d'une institution antique, déjà maintes fois réactualisée en tant qu'organisation de base du social²⁷⁶ : le *fokonolona*, qui vient balayer les « communes rurales » de la première République, porteuses d'un autoritarisme étatique vis-à-vis du paysannat. L'expression désigne *a minima* dès l'origine (Imerina) une unité sociale fondée sur la corésidence, sans que des liens de parenté la sous-tende nécessairement, et mue par une solidarité morale. Entre 1902 et 1920, l'administration coloniale a peu à peu étendu le *fokonolona* à tous le pays, en l'associant aux corvées, et en l'instrumentalisant de manière à éviter toute dérive autogestionnaire. Cela n'empêchera pas pourtant les insurgés de 1947 désireux de mettre en place « un pouvoir national selon les méthodes de [leurs] ancêtres » de s'en réclamer explicitement (Tronchon 1974 : 170). En 1972-1973, la référence au *fokonolona* est porteuse d'un idéal nationaliste et révolutionnaire, le symbole de la restauration de l'indépendance malgache. L'historienne Raison-Jourde (1994) analyse avec

²⁷⁶ Lire notamment la brève analyse rétrospective de Raison-Jourde 1994 : 682-683.

brio comment « l'étonnante convergence dans l'ambiguïté » d'un courant ethnophilosophique, du questionnement des sociologues, et de la prise de conscience de militaires et de gendarmes aboutit en 1973 à l'unanimité autour d'une « utopie du *fokonolona* comme mode de gouvernement par le peuple » (le chapitre 12 de son dernier opus et intitulé « Des gouvernants en quête de peuple : l'issue magique du *Fokonolona* »). Le *fokonolona* a finalement joué le rôle d'un mythe fondateur qui aura cimenté l'arène politique bien morcelée du début des années 1970, autour du projet national de « restructuration du monde rural en vue d'une maîtrise populaire du développement » (intitulé de l'ordonnance 73 009 du 24 mars 1973).

Le *fokonolona* y est défini comme « [u]ne ou plusieurs communautés de personnes vivant dans une portion du territoire national appelé fokontany » (art 1er.). La superficie du territoire du *fokonolona* est réduite à « un village ou un groupe de villages ou de hameaux » (art 2), le *Fokontany* « constitue l'unité administrative de base à l'intérieur de laquelle le *Fokonolona* exerce ses pouvoirs et prérogatives » (art. 3). La circonscription du *fokonolona* ne recoupe donc pas celle des anciennes communes rurales, souvent démesurée (jusqu'à 5000 km²), et liberté est donnée aux habitants d'en définir les contours, l'autorité centrale se bornant ensuite à en constater l'existence. Les membres du *fokonolona* éliront également les responsables grâce auxquels ils s'auto administreront, puisqu'il s'agit bien d'une tentative de démocratie locale, devant provoquer le dépérissement de l'État incarné par le pouvoir central toujours héritier de la colonisation. Les ordonnances²⁷⁷ de 1973 formalisent à satiété les structures juridiques du Fokonolona et décrivent en détail les mécanismes de leurs délibérations ou des « conventions » passées sous leur égide. Les moyens d'action du Fokonolona sont de deux sortes : les *délibérations* et les *conventions*, ou *dina*. Ces conventions sont élaborées par l'Assemblée Générale du Fokonolona, et soumises à l'autorité judiciaire (elles peuvent comporter des dispositions portant atteinte à la liberté individuelle), elles font l'objet d'une approbation du sous-préfet et d'une publicité adéquate. Les *délibérations* sont prises à la majorité absolue des membres de l'Assemblée Générale et, comme les *dina*, doivent être signées (mais seuls les membres présents à la séance sont tenus de signer, alors que pour les *dina*, les textes requièrent la signature de la majorité des membres du Fokonolona). Moderne (1974), dont j'ai repris ici la synthèse, remarque qu'« il n'est pas toujours facile de faire la distinction entre les délibérations des Assemblées

²⁷⁷ Trois ordonnances : Ord. 73 009 du 24 mars 1973, sur la restructuration du monde rural en vue d'une maîtrise populaire du développement (J.O.R.M. du 3 avril, p. 790) ; Ord. 73 010 du 24 mars 1973 sur l'organisation et le fonctionnement du *Fokontany* (J.O.R.M. du 3 avril, p. 791) ; Ord. du 4 avril 1973, fixant les attributions et les responsabilités du *fokonolonai* (JORM du 7 août, p. 2406).

Générales et les conventions conclues sous leur égide ». Le *fokontany* territoire du *fokonolona* est l'échelon de base d'une structure administrative qui en comprend trois autres en dérivant par emboîtement territorial : le *firaisampokontany*, le *fivondronampokontany*, et le *faritany*. Ce maillage administratif ne sera effectif qu'en 1976.

Cette réforme de 1973 n'est pas sans ambiguïté, et ses textes législatifs induisent une latitude interprétative, que l'on retrouve à l'oeuvre au sein même des ministères. Cependant, l'ardeur que son principal artisan, le colonel Ratsimandrava, met à en faire la promotion contribue fortement à en assurer le succès général, aussi bien dans les milieux intellectuels qu'au niveau des masses rurales, que la suppression des impôts de capitation comme gage de l'établissement de nouveaux rapports avec l'administration avait rendues réceptives. Ratsimandrava mène une campagne au plus près du peuple, en arpentant le pays pour y diffuser l'idéologie nouvelle du *fokonolona*, sans négliger au cours de ces tournées la voix des premiers concernés, les paysans, dont la parole est radiodiffusée dans l'émission quotidienne et très suivie *Ala olana*, titre pouvant être traduit par « Levée des malentendus ». Le ministère de l'Intérieur publie également le journal *Fokonolona*, qui fixe par écrit les échanges. Un an après les premières ordonnances paraît l'*instruction générale* d'application de la réforme²⁷⁸ ainsi que le plan de développement national 1974-1977, qui en précise les objectifs. Ces textes attribuent officiellement aux *fokonolona* l'entière responsabilité de l'économie locale, de la production à la satisfaction des besoins de consommation. Les collectivités sont habilitées à planifier, exécuter et contrôler l'intégralité des actions d'ordre économique, y compris des fonctions de distributions. Les *Vatoeka*, ou Comités économiques sont instaurés au niveau de chaque *fokonolona*. Ils organisent le groupage des produits, la pesée et le premier conditionnement. En théorie les *fokonolona* devront prendre la relève des intermédiaires de brousse : contrôler l'usinage des produits agricoles, leur transport, et leur commercialisation. Le « dépérissement de l'État » est ainsi visé ; à terme c'est au *fokonolona* que devra revenir le rôle moteur dans le développement économique, et sans doute politique du pays. Les services de l'État devront donc désormais « se cantonner dans le rôle essentiellement technique et s'interdire toute immixtion dans les affaires intérieures du Fokonolona ». Cependant, une mesure supplémentaire manque à ce schéma idéal d'autogestion : la propriété des terres, et la possibilité de les réaffecter. De Bois de Gaudusson (1978 : 29) note pourtant qu' « il y a tout lieu de penser que cette impossibilité est une des conséquences du compromis qui prévaut dans les ordonnances de 1973 et que

²⁷⁸ Instruction générale du 13 avril 1974, J.O. 11 mai 1974.

l'intention du colonel Ratsimandrava, devenu premier ministre était d'y mettre fin. ». S. Andriamadiro (1977 : 56), membre de la Commission qui avait préparé l'Ordonnance écrira 4 ans plus tard : « la réforme agraire qui en est l'implication immédiate est prévue : non seulement attribution des terres aux paysans actifs mais aussi réaffectation et réorientation des grosses propriétés, indûment accaparées sous la colonisation et la République post-coloniale ». Mais le Ministre de l'intérieur ne put atteindre cet objectif : il fut assassiné parès une semaine de pouvoir. C'est ce que l'anthropologue et mentor du front populaire ivoirien H. Memel-Fotê a rangé dans les parricides militaires par « contres-coups d'État » (Memel-Fotê 1991).

La période provisoire s'était fixée pour objectif la mise en place de ces nouvelles structures rurales en quelques années. En attendant, il fallait aménager une période de transition, car en 1972-1973, l'économie était aux mains des sociétés privées. La malgachisation de l'économie commence par la création de Sociétés d'Intérêt National, à commencer par la Société d'Intérêt National pour les Produits Agricoles (S.I.N.P.A.), chargée du ramassage et de la distribution du riz sur le plan national, et la Société Nationale pour le Commerce (SO.NA.CO.), qui devait progressivement assurer la direction du commerce d'importation et d'exportation.

Durant toute la période provisoire, des rivalités idéologiques, identitaires et stratégiques n'ont cessé de diviser les gens de pouvoir, sans que le général Ramanantsoa ne réussisse à obtenir une base consensuelle minimale qui aurait pu amorcer sereinement la restructuration de la société malgache indépendante. Les luttes pour le pouvoir (dont on trouve les reconstitutions et analyses dans Archer 1976 et Chaigneau 1985) culminent entre février et juin 1975. Dans le sillage d'une tentative de coup d'État raté le 31 décembre 1974, à Ramanantsoa qui démissionne le 5 février, succède Ratsimandrava qui se fera assassiner onze jours plus tard. Un Directoire militaire de 19 membres est alors fondé, et un procès de trois mois entamés, qui suite à l'audition de plus de 200 inculpés, n'aboutira à aucune inculpation. Après quatre mois d'activité, ce Directoire est lui aussi défait. Le 15 juin 1975 voit alors la victoire de l'homme qui sera à la tête de l'État les trois décennies à venir : Didier Ratsiraka, investi officiellement Président du Conseil Suprême de la Révolution, par les gouverneurs militaires des six provinces. La phase de recherche d'un leader national a abouti.

1975 marque une nouvelle rupture dans l'histoire nationale. Porté par les militaires, le capitaine de frégate Ratsiraka mobilise la majorité autour d'un projet de société résolument

révolutionnaire, bâti dans les trois mois qui ont suivi l'assassinat de Ratsimandrava²⁷⁹. Le discours programme fleuve du nouveau Chef d'État, prononcé à la radio entre le 26 août et le 4 septembre 1975 (une semaine !) devient, une fois publié la « Charte de la Révolution Socialiste Malagasy tout azimuts », connu sous le nom de *boky mena*, « livre rouge », étudié à l'école. Le nouveau régime se caractérise ainsi, à l'instar de bien d'autres socialismes de l'époque, par une idéologie fortement exclusive portée par un livre et une personnalité de manière quasi-religieuse. Suite à la diffusion du livre rouge, Ratsiraka mène pendant trois semaines une vaste campagne référendaire à travers toute l'île, animée par des Comités de Défense de la Révolution. Le 21 décembre, un référendum pose trois questions en une « pour une nouvelle société et pour faire régner la justice et l'égalité sociale, acceptez-vous la Charte de la Révolution Socialiste et la Constitution qui sera son application, et le capitaine de frégate Didier Ratsiraka comme Président de la République ? ». Le oui l'emporte alors à 95 % (3 216 146 oui sur 3394115 suffrages exprimés). La République Démocratique de Madagascar est proclamée le 30 décembre 1975.

b. La République Démocratique de Madagascar, et son socialisme doctrinaire décalé (1976-1980)

Le régime qui voit le jour sous Ratsiraka contraste fortement avec le précédent. Le programme de l'ancien ministre de l'intérieur, homme fort de la période transitoire à qui devait d'ailleurs échoir les pleins pouvoirs, consistait en la mise en oeuvre progressive d'une décentralisation totale de celui-ci. Mais dès que Ratsiraka accède à la tête de l'État, la vapeur est soudainement renversée. Paradoxalement, le socialisme scientifique de l'ancien ministre des affaires étrangères est l'instrument d'une recentralisation radicale du pouvoir. Sur le plan juridique, la constitution adoptée le 31 décembre 1975 articule l'appareil étatique autour de six institutions contre quatre pour la première République, mais qui, malgré de généreux intitulés, évacuent toute collégialité au profit de la toute puissance présidentielle (détails dans Cadoux 1977). Le trait fondamental de la nouvelle constitution est donc la suprématie de la fonction présidentielle, qui échappe notamment à tout contrôle politique de l'Assemblée. La publication du livre rouge, dont la couverture comportant le portrait de Ratsiraka est affichée dans les bâtiments publics, doit assurer le succès d'une personnalisation du pouvoir.

²⁷⁹ Après l'idéologie du développement sous Tsiranana, de la malgachisation sous Ramanantsoa, c'est désormais celle de révolution qui vient légitimer ce qui est présenté comme un nouveau changement. En réalité, on le verra, derrière le vernis idéologique, la structure du pouvoir héritée de la colonisation, qui découle principalement de l'économie de traite, est reproduite par la succession de ceux qui parviennent à se hisser au pouvoir (quoi de neuf en 2009 ?).

L'analphabétisme des trois quarts de la population favorisa, selon Chaigneau (1985 : 110) une réception pour le moins religieuse du livre, dont les fonctionnaires du peuple en citaient des passages comme versets d'Évangile (les fonctionnaires étaient en effet jugés aptes à la sensibilisation une fois appris par cœur les textes). Là où le programme de Ratsimandrava visait le dépérissement de l'État, celui de Ratsiraka met tout en œuvre pour le renforcer. Si l'idéologie prônée par l'ancien ministre des affaires étrangères emprunte largement au marxisme de l'URSS et de la Chine, le socialisme malgache se veut résolument spécifique et national. C'est sans doute là la condition minimale pour réussir à faire accepter au peuple une idéologie d'importation qui le surprend sans doute autant, sinon plus, que les précédents et brusques renversements survenus à la tête de l'État. Cependant la mobilisation populaire reste à construire autour de ce nouveau projet de société surgi « par le haut » (la charte ne précise-t-elle pas (p27) « tout est dans la révolution du haut en bas de l'échelle » ?). L'histoire a déjà montré qu'un succès au référendum ne peut en effet être considéré comme le reflet des aspirations populaires. La spécificité de ce socialisme malgache semble ainsi davantage résider dans le fait que son institution par la classe bourgeoise et dirigeante ait précédé son souhait par le peuple.

Puisqu'une charte seule ne peut assurer une révolution, différents organismes de propagande vont être créés. Le nouveau centralisme démocratique repose désormais sur les cinq piliers de la Révolution : Conseil Suprême de la Révolution, ouvriers, femmes, jeunes intellectuels et armée populaire, à côté du *fokonolona*. Tout ceci relève de l'emprunt aux démocraties populaires, seul le *fokonolona* est conservé comme gage de malgachitude, bien que considérablement réorienté. L'« armée populaire », fusion de l'armée de terre et de la gendarmerie (acquise à l'ancien adversaire Ratsimandrava) remplira le rôle de police qui était dévolu à cette dernière, encadrera la population dans le plan de développement, et assurera la formation idéologique dans les campagnes. Avec l'armée populaire, l'orientation est donc résolument inverse de celle entamée par Ratsimandrava, qui dans sa dernière année d'activité avait instauré la totalité des *fokonolona* théoriquement autogérés. Opposé à une telle conception du socialisme, Ratsiraka va assigner un tout autre rôle à ces collectivités, par une nouvelle ordonnance (27 décembre 1976). Un changement de terminologie – le *fokolona* devient le *fokontany* – est révélateur de sa nouvelle orientation. Désormais, l'accent est mis sur l'élément territorial plus que sur l'élément humain, les collectivités redeviennent une portion de territoire à administrer. Le président Ratsiraka est « convaincu que le Fokonolona demeurera un cadre vide sans une forte conscientisation idéologique » (Chaigneau 1985 : 199). La création de l'Avant-garde de la Révolution Malgache (A.RE.MA) au mois de mai

1976, semble bien vouloir remplir cet objectif. Ce parti qui ne se considère pas comme tel, « groupant les militants les plus conscients des paysans, des ouvriers, des femmes, des intellectuels progressistes et des forces armées » en « détachement d'avant-garde des masses populaires » (préface des statuts), s'inspire des partis communistes. Au niveau des Fokontany, ses cellules réunissent les associations de femmes, de jeunes révolutionnaires, divers comités, *etc.* La structure de ce parti-État recoupe celle des quatre échelons de l'administration (section, union, fédération). Dans ce régime est de type monopolistique, les partis d'opposition ne disparaissent pas complètement, mais ils n'ont pas le droit de présenter des candidats aux élections s'ils n'entrent pas dans le Front révolutionnaire.

Les *fokonolona* perdent alors dès 1976 – au moins sur le papier – leur caractère antiétatique, et s'inscrivent désormais bien au contraire dans le cadre d'un État fortement centralisé, qui se substitue à lui dans le rôle de moteur de la révolution. C'est le passage du « socialisme par le *fokonolona* » au « socialisme dans le *fokonolona* » (du Bois de Gaudusson 1978). Les structures territoriales ne sont pas modifiées, et dès 1976 est achevée la mise en place des quatre paliers: *fokontany*, *firaisampokontany*, *fivondronampokontany*, *faritany*. Ces paliers ne sont plus ascendants, mais descendants, et les *fokonolona* deviennent les structures d'accueil du pouvoir révolutionnaire. Le *fokonolona* est considéré comme le pouvoir révolutionnaire au niveau du village, et l'État « représente le pouvoir révolutionnaire au niveau de la nation » (Charte). Chaque collectivité est censé détenir « la plénitude du pouvoir révolutionnaire », législatif par l'élaboration de *dina* ou convention du *fokonolona*, administratif, juridictionnel, en matière de défense et de sécurité publique, sur le plan politique et social (art. 15). Cependant ces attributions ne peuvent s'exercer que « dans le respect des lois et règlements en vigueur », ce qui restreint considérablement la « plénitude des pouvoirs ». D'où une situation contradictoire perceptible dès la lecture des textes, que la dialectique de l'unité dans le pouvoir révolutionnaire ne saura résoudre. Dans son projet même la République Démocratique de Madagascar doit résoudre ce problème, énoncé comme suit par Cadoux (1977 : 55) : « comment réaliser une authentique décentralisation (démocratie ?) à tous niveaux – avec ce que cela suppose d'autonomie réelle – dans un système étatique qui, par hypothèse, organise et contrôle d'en haut la marche de la révolution ? ». Or les réalités régionales ne solutionnent pas, bien au contraire, ce problème politique.

Au niveau des macrostructures économiques, la nationalisation des banques, des assurances, des ports et des principales sociétés coloniales doit assurer la prise de contrôle par l'État des moyens de production. En attendant leur transformation en « entreprises

socialistes », toutes les nouvelles sociétés d'État sont gérées par des comités de gestions provisoires. Le pouvoir de décision dans l'entreprise est donc largement contrôlé par l'État remarque Calvet en 1976. Trente ans plus tard, sous le titre « Manger, un art global », Galibert (2009 : 63-95) documente des pratiques de “chevauchement” entre le pouvoir politique et économique, qui devaient perdurer encore de nombreuses années, tandis que Randrianja & Ellis (2009 : 198) notent tout simplement : « [u]seless white-elephant development projects were created purely to service grand corruption ». Raison-Jourde (2001 : 391), quant à elle, tire un bilan sans égard de cette période dite révolutionnaire : « [a]vec le recul du temps, il semble que le grand mot de révolution, qui fit passer un frisson dans plus d'un salon tananarivien, se limitait dans les faits à la prise en main par une bourgeoisie nationale, jusque là très frustrée, des affaires de sociétés privées étrangères nationalisées ».

À la fin de 1977, le gouvernement engage, à la veille du second choc pétrolier, une catastrophique politique d'investissement à outrance dont il résulte de graves déficits de toute part. L'investissement « tout azimuts » est financé principalement sur emprunts extérieurs... Les années 1979, 1980 et 1981 contrastent avec la période d'effervescence institutionnelle qui les précèdent par une absence flagrante d'innovations. Plutôt que de l'installation d'une routine, il s'agirait bien plutôt d'un moment de doute. « Le régime né en 1975 est, à coup sûr, à la recherche d'un second souffle » (Cadoux & du Bois de Gaudusson 1980 : 358). Ce calme politique surprend d'autant plus que le pays amorce un moment très difficile de son histoire.

c. Des années austères et inquiètes (1981-1983 □)

La politique d' « investissement tout azimuts » tient de la fuite en avant dans le contexte de la crise mondiale, qui accuse une rechute en 1980. En 1982 la récession est mondiale. Alors que l'impuissance et l'incertitude dominent la scène internationale, Madagascar s'effondre. En tant que pays dépourvu de ressources énergétiques (du moins exploitées) le pays est frappé de plein fouet par la hausse de la facture pétrolière. Dans son discours du premier de l'an 1981 le chef de l'État « lance un appel au peuple sur lequel repose tout le pouvoir, pour que nous acceptions de bon gré l'austérité », la traduction du malgache donnant plus prosaïquement « Je lance un appel solennel à NOUS PEUPLE, pilier du pouvoir, pour que nous acceptions les privations et pour que nous nous serriions la

ceinture »²⁸⁰. Au début du mois suivant, des heurts violents avec la police surviennent au cours de manifestations de collégiens et lycéens à Tananarive (6 morts). Suite à ces événements, la presse reflète le début d'un doute profond sur le socialisme malgache²⁸¹. Les grèves se poursuivront jusqu'au 29 juin. Un couvre-feu est instauré jusqu'au 26 (jour de fête nationale). L'extrait suivant de la conférence épiscopale du 22 novembre 1981 rend bien compte du climat social de cette époque : « Les gens vivent dans l'insécurité. Le travail de plusieurs années peut être brusquement anéanti par une poignée d'hommes. Les actes de violence et les pillages se multiplient. Les paysans s'enfuient, abandonnant leurs récoltes. Les activités économiques se détériorent (...) Nous sommes témoins, par notre expérience pastorale, d'un découragement et d'une désespérance qui semble gagner de plus en plus toutes les couches de la population et toutes les tranches d'âges des jeunes aux plus anciens ».

Le président Ratsiraka fait plusieurs fois allusion à des « Judas » qui se trouveraient dans son entourage. C'est le règne de la méfiance réciproque, et de la hantise des complots pour le président²⁸². Le 15 janvier 1982, un remaniement ministériel se solde par le limogeage du ministre de l'économie et du commerce, et du ministre des finances et du plan, tout deux de tendance libérale, et ayant réussi à obtenir la confiance du FMI. Une dizaine de jours plus tard, le chef de l'État fait la révélation d'un complot qui viendrait d'être déjoué. Voici un extrait de son discours :

« Un ecclésiaste a fait faire des ody gasy d'auto-protection et a acheté un mpimasy (sorcier) afin d'éliminer et moi et les CSR [Conseil Suprême de la Révolution] et ministres ! C'est étonnant, mais il a utilisé les services d'un mpimasy afin de faire tomber la foudre sur les maisons de plusieurs membres du gouvernement ! »²⁸³

Un procès aura lieu le 20 septembre 1982, treize inculpés sont accusés « d'atteinte à la sûreté de l'Etat par l'emploi de forces obscures ». Le point fort du procès restera l'exhibition de 21 linceuls, contenant les noms de 21 hautes personnalités du régime dont Ratsiraka, que l'un des accusés aurait déposés dans un tombeau vide, à des fins d'envoûtement selon le ministère public, mais pour attirer sur elles la bénédiction du ciel selon l'inculpé. Jugement sera rendu pour cinq acquittements et cinq condamnations à cinq ans de prison avec sursis. *Madagascar*

²⁸⁰ *Lakroa* du 11 janvier 1981

²⁸¹ « Le socialisme malgache existe-t-il ? » se demande par exemple *L'événement* du 06/02/81.

²⁸² *Afrique contemporaine* 120, mars-avril 1982

²⁸³ Traduction libre parue dans *Madagascar Matin* du 28 janvier 1982 (p.3).

Matin conclura à sa une que « D'étranges alliances entre religieux et astrologues rendent le 'complot' peu crédible ». Parmi les inculpés se trouvaient en effet un jésuite (docteur en anthropologie), un vicaire catholique, une *mpitaiza* (« guérisseuse ») et un devin (électricien). Il paraît intéressant de souligner que pour l'organe de presse le plus important de l'époque, c'est donc essentiellement l'association entre chrétiens et devins qui jette le discrédit sur la thèse du complot. En revanche, le fait que le droit positif se charge de faire la chasse aux sorciers ne paraît guère surprendre.

Entre l'annonce de ce « complot déjoué » et son procès, invoquant des raisons d'économie, le chef de l'État annonce le report à 1983 des élections législatives qui devaient avoir lieu cette année (1982). Le remaniement ministériel devrait permettre à Ratsiraka de se faire désigner candidat unique à l'élection présidentielle, seul scrutin maintenu²⁸⁴. Au tournant désenchanté des années 1980, moment de crise contestataire qui rétrospectivement apparaît remarquablement chronique (1972, 1982, 1992, 2002... 2009), Ratsiraka parvient donc à se maintenir au pouvoir. Au mois de novembre 1982, il sera réélu avec 80 % des suffrages. Entre temps, les émeutes n'ont pas cessé. Ainsi au mois de mars de la même année, de violentes manifestations ont secoué des villes du Nord, Diégo-Suarez, ainsi que Sambava. Parallèlement, une série de cyclones a sévi, provoquant de graves inondations, et la perte de la moitié des récoltes de riz. Au début de l'année 1982 le pays vacille entre désarroi politique, marasme économique, violence et catastrophe naturelle. La presse reflète ce délabrement : « Madagascar : la "Grande Ile" à la dérive » titre *Le Matin* du 11 janvier 1982, et « Madagascar dans la tourmente » le *Journal des missions évangéliques* 4 (1982), tandis que pour *Libération* (04/02/82) c'est « Le naufrage de la "Grande Ile" ». Cette situation va stagner tout au long de la décennie suivante.

d. Les réalités régionales

Pour tâcher d'évaluer le retentissement de la politique nationale des années 70 sur le peuple malgache, je commencerai par focaliser l'attention sur les effets de la « restructuration du monde rural » à travers le *fokonolona* « moderne », qui apparaît bel et bien sur le papier comme le levier du changement de la société. Le virage idéologique perceptible entre les deux réformes successives du *fokonolona*, la version Ratsimandrava en 1973-1975, et celle de Ratsiraka à partir de 1976, ne s'applique pas nécessairement de manière concrète sur le terrain. Il faut d'abord prendre en considération que ces réformes ne sont pas forcément bien

²⁸⁴ *Afrique contemporaine* 120, mars-avril 1982, p. 22.

assimilées par le paysannat. Les textes toujours plus nombreux dispensent d'ailleurs des réglementations singulièrement procédurières, à renfort d'un vocabulaire et d'un style propres au fonctionnariat. Cet usage de la langue légitime du champ politique a de quoi susciter doute et mésinterprétation chez les administrés, alors que les auteurs mêmes des réformes sont divisés sur leur application. En outre, comme certains acteurs politiques l'ont fait remarquer à l'époque²⁸⁵, le *fokonolona* risquait fort d'être perçu comme un instrument de domination par des administrés qui avaient fait l'expérience de ce moyen d'assujettissement pendant la colonisation. Pourtant, il semble bien que dans un premier temps, la personnalité de Ratsimandrava, le fervent initiateur de cette restructuration du monde rural, ait réussi à propager au sein des collectivités le sentiment qu'elles pouvaient se gouverner elles-mêmes. La « descente » du ministre dans les villages, à l'écoute des paysans dont la parole sera amplifiée sur les ondes a commencé à dissiper le malaise entre les administrés et les dirigeants. En pays tañala, Beaujard (1983 : 404) note ainsi qu'« [u]n certain changement des rapports avec le Fanjakàna [État], parfois considéré désormais comme un possible conseiller, est un fait notable. Lentement, les collectivités prennent conscience de leur force. » Dans le Madagascar Matin du 2 juillet 1974, on annonce la parution d'une nouvelle ordonnance au journal officiel portant sur le fonctionnement des *firaisampokonolona*, alors que « le quadrillage du territoire national a pu être réalisé volontairement par les Fokonolona par la présence de 10 498 Fokontany dont la plupart ont déjà arrêté leurs programmes de développement ». Le journaliste note cependant, premier blocage, que les collectivités « se trouvent actuellement paralysées par l'insuffisance des voies et des moyens dont ils disposent ». Dans les années du *fokonolona* première version, un élan est perceptible, qui met « indubitablement en marche les paysans » (Raison-Jourde 1994 : 703). Ce « véritable dégel » (*ibid.*) est notamment dû au fait que les chefs des différents échelons de la décentralisation (*fokontany*, *firaisampokontany*) sont élus par le peuple, et ne sont donc plus « étrangers » à la société locale. « Ils tombent donc sous l'autorité des chefs traditionnels », remarque Ph. Beaujard, tandis que G. Althabe (1983 : 446) observe lui aussi dans l'extrême sud que « la mise en place des *fokontany* et des *firaisampokontany* s'est effectuée à travers les pouvoirs et hiérarchies déterminés par la médiation ancestrale »²⁸⁶. L'après 1972 entraîne donc le rejet des fonctionnaires issus de la première République à l'extérieur de l'univers

²⁸⁵ Critiques du MFM.

²⁸⁶ Roy (1987 : 307-8) observe dans la région fortement christianisée des Hautes-Terres la prise de pouvoir par les minorités chrétiennes aisées, qui font référence à l'unité chrétienne, tandis que « la majorité de la population fait référence à l'unité ancestrale et voit dans les plus âgés les dépositaires "naturels" du nouveau pouvoir local proposé ».

villageois, au sein duquel les acteurs du *fokonolona* sont désormais choisis ; président du *fokontany*, secrétaire, trésorier et membres du « comité exécutif » sont parmi les originaires.

Tout ceci fait dire au politologue Chaigneau (1985 : 198) qu'« [e]n premier lieu, l'orientation socialiste a visiblement contribué au “repli sur soi” du paysan malgache ». Les analyses de Schlemmer (1995 : 138) de la situation en pays sakalava vont dans le même sens d'une exacerbation des identités particulières quand il décèle une « surenchère dans l'affirmation de son groupe d'appartenance » générée par la « recherche fiévreuse de nouvelles solidarités ». Or cette recomposition identitaire n'apparaît pas comme un choix délibéré, mais comme la conséquence d'une atomisation de la société à cette époque. Politologues, géographes, et ethnologues travaillant sur de vastes espaces sociaux ont tous constaté « l'archipelisation de l'île en mosaïque de petite unités » (Raison 2000 : 13), « l'autonomisation croissante des régions et sous-régions de Madagascar » (Schlemmer 1995 : 138), le « retour à l'isolement et à l'autosubsistance » (Fauroux 1994 : 207), le renforcement de « la logique d'autoconsommation » (Chaigneau 1985 : 198). Tous ces auteurs attribuent la même cause à ce phénomène de dislocation, sinon national, du moins sociétal : le déclin de l'appareil d'État durant toute la décennie de l'après 1972. Le retour d'un pouvoir centralisé inscrit dans la constitution de 1975 reste donc idéologique, ou du moins, comme le précise Fauroux (1994 : 205), fait-il « l'impasse sur le monde rural pour mieux assurer son contrôle sur les grandes villes » (à l'opposé encore une fois du programme de Ratsimandrava, qui utilisait la remarquable expression d' « enclaves urbaines »).

Très vite, les quelques tentatives positives d'auto-développement relevées par différents observateurs vont tourner court. D'abord parce que les mesures étatiques de décentralisation constituent, on l'a vu, des demi-mesures qui ne permettent pas d'aboutir à l'échelon même du *fokonolona*, ensuite parce que ces collectivités de base, qui continuent à perpétrer les mêmes rapports sociaux de production, s'inscrivent dans une économie pyramidale de marché qui reste inchangée. De plus, au sein des Fokonolona, le processus électoral a engendré la prise du pouvoir officiel par les notables ruraux. La prédominance antérieure des propriétaires terriens, usuriers, fonctionnaires en retraite, se voit alors institutionnalisée. Or « certaines actions collectives ont ainsi été détournées vers des profits individuels : évacuation de produits des grandes exploitations par l'ouverture collective de nouvelles pistes, construction de magasins villageois de stockage, achat de matériel » (Andriamadiro 1977 : 60). Beaujard (1983 : 405) note ainsi qu'en pays tañala « les détournements commis par des présidents ou des trésoriers dans les caisses de nombre de *fokontany* ont provoqué un certain désenchantement dans la masse paysanne », et il

enregistre une baisse des réalisations collectives après 1976. La République Démocratique a transformé les compagnies coloniales en entreprises socialistes, or si le nom et les acteurs changent, le système se perpétue. Des agents de l'État se sont substitués aux anciens collecteurs de produits agricoles tout en maintenant une exorbitante marge de bénéfice²⁸⁷. De plus, d'importantes quantités de marchandises seraient désormais soustraites du circuit commercial pour alimenter un marché noir (Calvet 1976 : 369-70). Dans les faits, la structure du *fokonolona* ne serait devenue qu'un instrument plus efficace au service des gros propriétaires terriens, se réduisant « à rassembler par village les récoltes individuelles habituelles pour faciliter le travail d'escroc des collecteurs » (Andriamadiro 1977). Les témoignages de différents contemporains des réformes (engagés ou non dans celles-ci) s'accordent ainsi sur le fait qu'une prime vague d'oeuvre collective et de démocratisation réelle²⁸⁸ se soit brisée sur la dureté des inégalités sociales, maintenues et matérialisée avec la vieille économie de traite. Ces deux moments coïncident plus ou moins avec les deux réformes successives (*fokonolona* 1973, *fokontany* 1976), même si la désillusion semble être survenue avant la seconde, qui devait réduire considérablement le pouvoir des collectivités. Ils correspondent aussi globalement à deux perceptions du *fokonolona* par les collectifs de co-résidents, qui les traduisent pragmatiquement de manière différente.

Le *fokonolona* dans sa première version a pour objectif de réconcilier les administrés avec des agents étatiques associés à la domination coloniale, mais plus largement d'assurer l'unité et (donc) l'union de l'ensemble de la société malgache. Le thème du *fokonolona* est reparu sur le devant de la scène politique au moment de la « seconde indépendance » à la manière d'un mythe à la fois fondateur de la société malgache et fédérateur de la classe dirigeante. Il s'agissait d'un *fokonolona* imaginaire, ancestral, égalitaire et indifférencié. Dans les textes officiels, le *fokonolona*, « communauté par essence (...) constitue une des composantes fondamentales de la vie malgache ». Cette communauté – si tant est qu'elle ait existé – restait pourtant un but à atteindre. Dans les faits, les collectifs de co-résidents connaissent de multiples clivages et conflits de hiérarchie, de classe d'âge, et autres catégories sociales. Dans un premier temps, le *fokonolona* apparaît donc comme l'outil d'une quête de malgachitude et d'une solidarité que l'on pourrait dire « mécanique » pour reprendre

²⁸⁷ « c'est pratiquement les anciens collecteurs avec leur système ancien qui sont tous ces « collecteurs décentralisés » » *Lakroa* du 1 février 1981.

²⁸⁸ « On relève ainsi plusieurs exemples de démocratie directe, spontanée, devant lesquelles les autorités locales élues (comité exécutif, président du comité) devenues simples port-parole ou spectateurs, s'inclinent. » (du Bois de Gaudusson 1978).

la catégorie analytique de Durkheim²⁸⁹. Or cette restauration des liens communautaires est exprimée et est comprise comme une réhabilitation du *fihavanana*, cet « *ethos* malgache du bon vouloir qui permet à des personnes apparentées ou non apparentées d'agir comme agissent des parents » (Ottino 1998 : 11). Si la « seconde indépendance » ne se réduit pas à une lutte élitiste pour le pouvoir, mais relève aussi d'un réel et unanime désir de (re)fonder une société malgache indépendante et unitaire, cet idéal social s'appuie sur l'*ethos* ancestral du *fihavanana*, qui, en attendant d'être généralisé à toute la société, doit s'accomplir dans les *fokonolona*. Dans la mesure où on l'a réellement souhaité, l'unité du *fokonolona* devait donc être sous-tendue par la relation unitaire d'entente réciproque basée sur le modèle de la parenté qu'est le *fihavanana*. Si l'idéal communautariste d'une collectivité égalitaire et homogène pouvait sans doute difficilement être admise par les malgaches, tant elle est éloignée de leur organisation sociale fortement hiérarchisée, à la limite il a pu stimuler le caractère holistique de ce même social, c'est-à-dire motiver un développement du *fihavanana*. Puisque le *fihavanana* est conçu comme extension de la parenté au voisinage basée sur la confiance et le bon vouloir réciproque (Ottino 1998 : 12, 24) il repose essentiellement sur des fondements affectifs. Cet arrière-plan idéal (particulièrement idéalisé et valorisé par l'inculturation chrétienne) a pu jouer dans l'immédiat après 1972. Le *fihavanana*, litt. « parents-qui-s'aiment » apparaît comme la composante et la perception affective du *fokonolona*, prévalant dans la version du régime provisoire, qui insiste sur le *fokonolona* en tant que « communauté par essence », tandis que dans ses discours son promoteur Ratsimandrava évoque le *Fanahy no Maha Olona* (« c'est l'âme qui fait l'homme »). Un tel ciment affectif, aussi dense soit-il ne peut évidemment soustraire les collectifs à des querelles d'intérêts et de façon d'être²⁹⁰.

Cependant cet idéal communautariste émanant du gouvernement provisoire s'est heurté à différentes réalités sociales antinomiques. Tout d'abord, à l'intérieur même des collectifs villageois, au fait que ceux-ci soient hiérarchisés au niveau des différents groupements d'ancestralité qui les traversent. Ensuite, à l'inégalité économique, qui recoupe souvent mais pas nécessairement l'ordre hiérarchique. Puis à la structure de l'économie régionale de marché, fondamentalement pyramidale, héritée (au moins) de la colonisation, qui pèse et perpétue cette inégalité économique. Enfin, comme le note

²⁸⁹ Idée présente dans l'ouvrage de Condominas paru en 1960 sous le titre *Fokon'olona et Collectivités rurales en Imerina*.

²⁹⁰ Cet idéal de solidarité et de réciprocité se voit ainsi dans la pratique normalisé par le *fomban-drazana*, la « coutume ancestrale », par rapport à laquelle tout écart entraîne sanction (Ottino 1998 : 45, 163). Or le respect de la coutume des ancêtres nécessite encore qu'elle soit la même pour tous, soit idéalement, que les ancêtres soient partagés.

Beaujard (1983 : 405), « la plus grosse difficulté rencontrée par la réforme du *fokontany* vient, plus fondamentalement, de l'affaiblissement de l'idéologie communautaire sous la pression de valeurs venues du monde extérieur ». Dès la colonisation, l'introduction du caféier a introduit l'idée de propriété du sol « alors que le paysan ne jouissait auparavant que d'un droit d'usage sur les terres de collines, qui appartenaient à la lignée, aux ancêtres, et aux esprits du sol » (Beaujard 1995 : 575). Ce constat paraît s'appliquer à toute la côte est, et en particulier à la zone où a oeuvré Dofotera, qui, outre le caféier, a connu l'introduction d'autres plantes pérennes : giroflier et surtout vanille. La plaine de Maroantsetra se distingue sur ce point des autres plaines où Dofotera a œuvré, Antalaha, Sambava, et Andapa, qui forment ce que l'on appelle toujours le « triangle vert ». Du bœuf à la vanille, du lignage à la famille, Cabanes (1977) a étudié les impacts de l'introduction de la vanille sur les modes et les rapports sociaux de production jusqu'en 1972. L'or vert, en rendant caduc le travail collectif et en supprimant les bœufs, a provoqué l'obsolescence de la « grande famille » (par distinction avec le système lignager pratiquant l'échange des femmes) au profit de la famille restreinte.

Le *fihavanana* relève essentiellement de la morale, mais la composante contractuelle du *fokonolona*, le *dina* ou convention, devait en permettre la réalisation effective. C'est ainsi qu'à travers les *dina* les communautés redéfinissent leur territoire, et fondent une sorte de mini constitution. Aucun travail scientifique²⁹¹ n'a porté sur le *dina*, qui apparaît pourtant comme un ressort institutionnel majeur à Madagascar, du moins dès que l'on quitte les villes. Depuis au moins la fin du 18^e en Imerina il est déjà connu comme convention du Fokonolona. Les *Tantara ny Andriana* (Callet 1908 : 824-5) mentionnent ainsi un *dina* établissant un tarif d'amendes pour les vols sous le règne d'Andrianapoinimerina, avec la précision que ce contrat ne dispensait pas de soumettre les récalcitrants à la justice royale. Suite à l'accord de la population, les notables ont acheté un bœuf (remboursé sur le montant des amendes), dont la viande est partagée de manière à ce que chacun en mange même un tout petit morceau. La même source rapporte une convention similaire conclue sous Ranavalona I au 19^e siècle, qui s'est progressivement étendue. Ces conventions se présentent donc à l'origine comme des accords juridiques indépendants, décidés localement, mais dont le succès peut provoquer l'extension. L'administrateur et professeur Julien (1908 : 369-71) relève le double avantage qu'elles ont de pouvoir faciliter et compléter la juridiction, en ce

²⁹¹ Si l'on excepte l'article de Rajaona (1980).

sens qu'à la fois elles allègent la charge de travail de la police rurale et prévoient des cas de figures adaptés. La législation coloniale maintient d'ailleurs la possibilité pour les *fokonolona* d'établir des conventions prises « pour assurer la sécurité, l'édilité, la salubrité et la bonne administration du *fokontany*, sauvegarder l'intérêt public, notamment en ce qui concerne le respect des bonnes mœurs et des coutumes, le parage en commun des troupeaux, les réunions du *fokonolona* et leur bon ordre, empêcher les jeux ou combats d'animaux, les fumeries de chanvre ou d'opium et enfin réglementer l'assistance mutuelle (travaux divers, funérailles, etc.) dans les circonstances où la coutume le prévoit »²⁹². On mesure par cet extrait la latitude d'action permise aux *dina* non plus cantonnés à l'exercice de la justice. Les infractions sont passibles d'amende (plafonnée à 2 francs 50), mais les « auteurs de délits constants et habituels (...) peuvent, conformément à la coutume [être] rejet[és] du *fokonolona* » (art. 10). Dans un manuel d'*Instruction civique* destinés aux *Lycées et Collèges de Madagascar* (Lejas *et al.* 1969 : 20) on peut lire : « Des “dinam-pokolona” règlent la conduite des habitants. (...) Ceux qui refusent de s'y soumettre sont rejetés de la communauté ». Pour illustration de ce passage la première page du texte de la *Convention collective des fokonolona de la région de Sakaraha* de 1960 est fac-similée. Dans le cadre d'un doctorat sur le vol de bétail Razafitsiamidy (1997) commente ce texte et le rapproche d'autres conventions produites jusqu'au milieu des années 1970 dans la même région du Sud-Ouest pour tenter d'enrayer ce type de brigandage relevant de la pratique d'identification²⁹³. Cette série met en évidence une aggravation constante des peines, et une affirmation du dispositif indépendamment du tribunal (la sanction devient irrévocable même en cas d'acquiescement au tribunal, puis le recours au tribunal est interdit pour la question du vol de bœuf). La convention de Toliara (Tuléar), signée en 1975, comprend un article sur le “serment” (*titiky*) : « Là où on le pratique [ou “pour ceux qui le pratiquent”], le serment collectif devrait avoir toute sa valeur devant le *fokonolona* »²⁹⁴. Le texte reste donc vague sur cette pratique et sur les individus qu'elle concerne, ce qui n'est pas sans nous rappeler l'évasive rhétorique des élus de Maroantsetra à propos du Soalala (*cf.* II3).

En marge de ces *dina* de notoriété publique, des conventions non officielles sont conclues dans les campagnes. C'est ce que nous révèle rétrospectivement un ensemble

²⁹² Art. 22 du Décret du 9 mars 1902 portant organisation de l'administration indigène de l'Imerina. Du *fokonolona*. De ses attributions. De ses droits. Des conventions de *fokonolona*. De la responsabilité collective des *fokonolona*. La validité de ce texte a été étendue à la côte est et au nord par un arrêté du 31 décembre 1904. Je remercie Gueunier d'avoir porté à mon attention l'ensemble des documents concernant les *dina* présentés ici.

²⁹³ Convention de Sakaraha (1960) ; Nouvelle convention de Sakaraka (1971) ; Convention de Tuléar (1975).

²⁹⁴ « aoka hanakery eo ananthrehan'ny Fokonolona ny sangy na titiky eo amin'izay mampiasa azy » (art. 23).

d'articles parus dans le journal catholique *Lakroan'i Madagasikara* l'année 1983. Ce dossier de presse résulte d'une enquête menée à la demande d'un lecteur étonné par le silence éloquent du journal au sujet d'un phénomène qui s'est répandu (*nielezany*) depuis un an dans les régions de l'ouest de Fianarantsoa et d'Ambositra, et qui maintenant descend jusqu'à Miandrivazo, soit dans une vaste région (plus de 300 km de route séparent Miandrivazo de Fianarantsoa) située au nord de celles des *dina* officiels portant sur le vol de boeufs. En fait, le journal a préféré ne pas traiter d'un sujet doublement épineux, tant sur le plan politique, ces conventions sont illégales, que sur le plan religieux, elles sont systématiquement fondées sur la pratique du serment. Pourtant l'ampleur du phénomène aussi bien que l'intérêt des lecteurs décide un journaliste à enquêter auprès d'eux. Le *dina rebotehaka* ou *Rebotiaka* ou encore *Avotro* ou *Bodro* a pour objectif premier de lutter contre le vol de bœuf, mais aussi d'éradiquer l'adultère, les deux phénomènes semblant en partie liés.

B. Avènement du néo-libéralisme (1984-2002)

a. Déclin du □socialisme□ et transition démocratique

Les années charnières entre les décennies 1970 et 1980, grevées par les pénuries, marquées par le banditisme, contraint l'État à accepter les remèdes de l'économie libérale, et ce d'autant plus que les dernières mesures "socialistes" d'investissement massif n'ont fait que précipiter la misère. Ainsi dès 1981 des accords de rééchelonnement de la dette sont régulièrement conclus, et début 1984 est signé le premier accord d'ajustement structurel entre le FMI et la République démocratique de Madagascar. Le gouvernement s'écarte ainsi du monde socialiste périssant et se place, comme tant d'autres États africains à la même époque, sous la tutelle de la Banque mondiale. Pour signes de ce changement de cap, on notera la présence du président Ratsiraka à Paris pour la célébration du 14 Juillet 1986, ou le fait que ses gardes du corps ne sont désormais plus entraînés par des kung-sul nord-coréens, mais par le GIGN. L'amiral, qui se vantera d'avoir fait sa propre *perestroïka* avant Gorbatchev, maintient toutefois un Front de la Révolution, bannière à peu près vide de sens mais sous laquelle s'entendent « tous ceux qui appuyaient le pouvoir en place et en tiraient profit » (Raison-Jourde 1993). Cependant cette souscription obligée aux exigences du capitalisme international n'implique que peu de changement en matière de politique intérieure. La déliquescence du soi-disant régime socialiste s'achève sur fond d'une misère populaire croissante encadrée par un État désormais extérieurement subordonné aux desideratas de la communauté internationale mais intérieurement toujours aussi népotique.

De plus l'autoritarisme du gouvernement se maintient au cours des années 1980, comme l'atteste de manière tragiquement exemplaire la violente répression d'un mouvement populaire dans la capitale le 31 juillet 1985 par des para-commandos qui assassinent 70 civils à l'aide de blindés et de lance-flammes. La foule à l'origine du soulèvement entendait jouer le rôle des forces de l'ordre face à une bande organisée qui perpétrait enlèvements et meurtres avec le soutien de la police en plein centre de la capitale²⁹⁵.

Les effets bénéfiques des recettes libérales du FMI tardent à se faire sentir, comme l'attestent l'accroissement des inégalités, et la descente du pays dans les classements internationaux de la pauvreté et de santé. Cependant, entre 1988 et 1990, l'économie malgache enregistre de meilleurs scores. Il ne semble pas que la population associe la politique du président Ratsiraka à cette amélioration économique puisque le candidat à sa propre succession au scrutin de 1989 n'obtient que 62 % des suffrages malgré la fraude habituelle (Raison-Jourde 1993). Lors des quatre années à venir va alors se produire ce que l'on a généralement appelé une transition démocratique. Ce processus de démocratisation a pu s'observer, dans le sillage de la fin de la guerre froide, au sein de bien d'autres pays anciennement colonisés. Le scénario malgache commence, au lendemain des résultats contestés, par une forte mobilisation de la société civile rassemblant plus de soixante dix groupes politiques ou syndicaux, et réclamant un changement constitutionnel. Le conseil œcuménique FFKM, opposé depuis sa création (1982) au régime de Ratsiraka, entend jouer un rôle de médiateur et appelle à une Conférence nationale, à l'image de plusieurs autres pays africains, mais à laquelle le pouvoir ne participera pas. L'ensemble des participants est désormais uni sous la bannière des *Hery Velona* (Forces Vives), présidé par Albert Zafy. Les manifestations commencent sur la place du 13 mai 1972, symbole de la chute de la première République, bientôt suivies d'une grève générale. Face au mur du régime, le mouvement d'opposition crée son propre gouvernement de transition, et tente d'investir les ministères. Parallèlement les supporters de Ratsiraka, animés d'un esprit fédéraliste à l'encontre des Hautes-Terres, nomment dans les Provinces leurs propres gouverneurs. La tension monte malgré des manifestations pacifiques. Au cours d'une immense marche sur le palais présidentiel, Ratsiraka fait tirer sa garde présidentielle sur les manifestants. Cette fracture ouvre sur une période de transition de 18 mois, au pouvoir bicéphale, Ratsiraka demeurant président de la République et Zafy devenant celui de la Haute Autorité de l'État. En 1992, une nouvelle constitution est adoptée par référendum. L'idée centrale est celle, à la mode,

²⁹⁵ Voir F. R.-J. [anonyme] 2002 pour plus d'informations sur cette affaire.

d'un État de droit que devra assurer un régime de nature parlementaire limitant grandement le pouvoir réel du Président (et instituant un quinquennat renouvelable une fois seulement). On notera aussi la trace des Églises dans le préambule de la constitution par la phrase « Le peuple malgache croit en Dieu »²⁹⁶, dans un pays où la moitié seulement de la population est chrétienne. La religion autochtone semble incompatible avec la politique nationale.

Début 1993, Zafy deviendra ainsi le premier président de la Troisième République naissante. Étant donné le rôle joué par la fédération des quatre Églises historiques, on peut dire avec Randrianja (2009 : 202) qu'elle reçoit un baptême chrétien. L'entrée des Églises dans le champ politique en tant qu'acteur devenu indispensable restera un acquis de cette période. Pourtant, malgré les revirements idéologiques, une classe dirigeante se maintient au pouvoir toujours plus soucieuse de ses intérêts propres que de ceux du peuple. Du même coup, en entrant dans l'arène politique, les Églises perdent la position critique qu'elles avaient adoptée dès la fin des années 1970. Très vite, elles deviennent en effet silencieuses face au retour fracassant de l'affairisme et de la corruption, qui incite la Banque Mondiale à suspendre son programme à Madagascar dès 1994 (Urfer 1993 : 36). Ainsi, comme dans la majeure partie de l'Afrique, avec la fin de la guerre froide, sous l'étiquette politiquement correcte de « transition démocratique », libéralisme économique et multipartisme conduisent moins à une régulation par le débat public (sous le patronage des Églises) qu'à « une mise à nu et une exacerbation des tensions accumulées tout au long des décennies de construction territoriales et nationales » (Dozon 2008 : 54). Durant les trois années de présidence par Zafy, qui dès septembre 1995 arrange un nouveau référendum constitutionnel pour rétablir la force de l'exécutif, le gouvernement a changé une dizaine de fois. Le vieux palais royal merina du Rova a mystérieusement été incendié...

En 1996 Ratsiraka, revenu de son exil en France pour faire campagne présidentielle, revient aussi à la présidence de la République contre Albert Zafy. La conversion libérale de l'ancien amiral rouge de retour pour sauver la nation de son chaos politique fait mollement recette, y compris auprès des bailleurs. Une fois éliminés les articles de la constitution concernant l'*impeachment*, corruption et clientélisme reprennent de plus belle sur fond d'un libéralisme désormais sensible à tous les niveaux de la société. En 1998, après un nouveau référendum sur la création des Provinces Autonomes, sonne la victoire gouvernementale du « Grand Rassemblement pour l'Autonomie des Provinces », aboutissement des tentatives fédéralistes de 1991 (Rakotondrabe 1993), dont le mot d'ordre pourrait bien être

²⁹⁶ « *Mino amin'Andriamanitra ny vahoaka malagasy* ». Les termes *mino* « croire » et *Andriamanitra* « Seigneur-Parfumé » relèvent largement du champ lexical chrétien.

« décentraliser pour mieux régner »²⁹⁷. La même année, le FMI refuse le déblocage d'une nouvelle tranche de crédit de Facilité d'Ajustement Structurel Renforcé. Après bientôt trente ans de vie politique indépendante l'électorat se voit contraint d'accepter une classe dirigeante dont il a appris à ne plus confier ses espoirs, pris en charge par un christianisme de plus en plus présent, diffus, et varié. Une fois la façade du socialisme effondrée, le christianisme s'impose entre peuple et gouvernement. Aux présidentielles de 2001 le vieil amiral avait donc toutes les chances de se voir reconduit. En attendant, il s'attelle à la mise en place effective des provinces autonomes, qui débute dès la fin de 2000. Le 3 décembre 2000 a lieu l'élection des conseillers des provinces autonomes, et le 10 juin 2001 celle des gouverneurs des provinces autonomes par les conseillers provinciaux. Ainsi se met en place une nouvelle hiérarchie contrôlée par l'autocratie de Ratsiraka. Le « centralisme démocratique » de la deuxième république (1975-1992) et ses niveaux de collectivités hiérarchisés et pyramidaux devient sous la 3^{ème} République - 2^{ème} constitution (1998-2002) « l'autonomisation des provinces » (prévoyant comme collectivités territoriales décentralisées les régions, les communes).

b. Crise démocratique (2002)

Un adversaire de dernière minute vient concurrencer l'amiral en la personne de M. Ravalomanana. Cet homme d'affaire devenu maire de la capitale en 1999 présente alors aux yeux de l'électorat le triple avantage d'une fulgurante réussite économique, assortie d'une garantie morale apportée par son statut de vice-président de la principale mouvance protestante (FJKM), et enfin d'une candeur politique vu son tout récent mandat. C'est donc logiquement du terreau du libéralisme évangélique à l'étasunienne dont va sortir le nouveau chef de l'État, mais bien trempée d'une identité *vita malagasy* (« made in Madagascar »), qui fait la publicité économique et la communication politique de Ravalomanana (pas de parti, mais un slogan : *Tiako Madagasikara !*, « J'aime Madagascar ! »). En effet, suite à une campagne menée grandiosément à renfort de t-shirts, de casquettes et de tournées en hélicoptère (sept, et un avion), à la fois supportée par son système de distribution Tiko et le réseau synodal implantant partout des comités de soutien, le patron de la plus grande société agro-industrielle malgache (Tiko) allait bientôt se retrouver à la tête non seulement de l'économie et du religieux, mais aussi du politique. Contre celui qui joua la carte de la

²⁹⁷ La Constitution adoptée par référendum le 8 avril 1998 considère les provinces non plus comme des collectivités décentralisées, mais comme des « *collectivités publiques, fondements de l'Etat malagasy* ». L'assemblée provinciale élabore sa propre loi statutaire ; elle élit un gouverneur, qui devient chef de l'administration.

division sous couvert de fédéralisme, et associé à un imaginaire parfois sorcellaire du pouvoir, le *selfmade man* protestant promet l'unité du « peuple de Dieu ».

A la fin de l'année 2001, au cours de la campagne électorale, la popularité du candidat Ravalomanana se révèle soudainement. Surpris, Ratsiraka, qui avait pourtant pris soin de refuser la participation de tout observateur étranger, cherche à le contrecarrer de deux façons rendues publiques par voie de presse : d'abord en remaniant un mois avant les élections la constitution de la Haute Cour Constitutionnelle (HCC) désormais majoritairement acquise à son challenger, puis en tentant de provoquer la banqueroute de sa société par redressement fiscal et tentative de fermeture. Viser Tiko consistait à fermer la manne nécessaire aux coûteuses campagnes, mais aussi à s'attaquer à la réussite personnelle et emblématique du nouveau candidat. Entreprise économique et projet politique se confondent jusque dans leur communication : même code couleur vert et bleu (que l'on retrouvera bientôt sur la monnaie nationale), ressemblance entre nom de parti (*Tiako I Madagasiakara*) et de société (*Tiko, Vita Malagasy*). La fraude électorale est avérée en 2001, comme toujours. Elle repose sur la manipulation des listes électorales, puis sur la falsification des résultats (Gallibert 2009 : 171-4 ; Bemaso 2002). Si l'expression de « crise post-électorale de 2002 » sert désormais à désigner la conjoncture qui va être décrite, il y aurait tout lieu de parler plus profondément de crise démocratique, ou même, en se plaçant dans la durée moyenne, de dynamique démocratique. A l'issue d'une analyse quantitative, Roubaud montre que « si la démocratie est malade, ce n'est pas de ses électeurs, qui font preuve d'une étonnante maturité, mais de son État et de ses élites politiques, les fraudes et surtout l'exclusion des listes de 20 % du corps électoral mettant en lumière les dysfonctionnements massifs d'une démocratie tronquée » (Razafindrakoto & Roubaud 2001 ; 2005). Le conflit se poursuit en effet dans la phase de collecte des résultats. Pendant les quarante jours qui séparent le premier scrutin du 16 décembre 2001 des premiers résultats officiels le 25 janvier 2002, les décomptes se succèdent et se contredisent. L'état de l'infrastructure routière présente d'abord une contrainte certaine à l'acheminement des urnes, que les deux camps tenteront de surmonter à leur avantage. Si dans un premier temps le Consortium chargé du décompte donne une nette avance à Ravalomanana avec 60 % des voix, le ministère de l'intérieur nuance en arguant de l'absence de résultats pour les régions les plus reculées (dont le Sud du pays). Le ministère entreprend alors la collecte des procès-verbaux par téléphone ou fax et publie les seuls résultats de Ratsiraka. Son propre équipement permet alors au

candidat Ravalomanana une tactique redoutable : il envoie ses hélicoptères²⁹⁸ chercher directement les urnes pour les ramener au Consortium, une association d'ONG nationales d'inspiration chrétienne se fixant pour but l'établissement effectif d'un État de droit²⁹⁹. Chacun des candidats va alors publier ses propres chiffres : Ravalomanana se déclare vainqueur dès le premier tour avec 53, 62 % des suffrages, et Ratsiraka s'attend à un deuxième tour estimant à 46, 47 % ce résultat contre 40, 46 % pour lui. A Tananarive, Ravalomanana fête déjà « le Noël de la victoire », et des manifestations de soutien au maire de Tananarive apparaissent dans plusieurs villes de province. Dans le microcosme tuléarois, des opposants à ce dernier qui contestent ces chiffres tentent de tenir un meeting, mais la manifestation tourne court en l'absence d'autorisation officielle. Le 25 janvier 2002, les résultats officiels proclamés par la HCC corroborent ceux annoncés par le candidat Ratsiraka. Son adversaire refuse alors ce verdict et lance une grève générale. L'électorat de Ravalomanana répond massivement à cet appel par des défilés et des *sitting* sur la place du 13 mai, qui vont durer cinq semaines. La capitale, qui à Madagascar concentre tout particulièrement le pouvoir, est aux mains de l'*outsider*. Les fonctionnaires des principaux organes de l'État sont en grève, et plusieurs bâtiments publics de la capitale sont sous contrôle des militants (Banque centrale, Trésor public, ministères et télécommunications). Commence alors une véritable « guerre électorale » (Bazenguissa). Ratsiraka, qui s'était vu précédemment piégé dans son palais résidentiel, abandonne la capitale à ses détracteurs et tente de l'asphyxier progressivement par des barrages routiers (stratégie déjà amorcée lors de la crise de 1992, pendant laquelle des « fédéralistes » avaient coupé les voies ferrées de Tamatave pour stopper le ravitaillement en carburant de la capitale). L'Union africaine entreprend alors une médiation en dépêchant un représentant, mais sans aucune réussite de compromis. La tension monte encore d'un cran quand Ravalomanana s'autoproclame Président de la République le 22 février 2002. Ratsiraka promulgue alors immédiatement « l'état de nécessité nationale » et interdit les manifestations dans les Provinces. Dès lors l'aspect bicéphale de la direction de l'État est avéré. Ravalomanana dispose d'un centre enclavé, et Ratsiraka tente de fédérer les côtes en réveillant autant que possible le vieil antagonisme ethnique gens des Hautes-Terres / côtiers. Au début du mois de mars Ravalomanana installe son gouvernement dans des ministères exorcisés par les bergers du

²⁹⁸ Sept hélicoptères auraient été reçus de l'étranger spécialement à cet effet : « Officieusement, ils venaient d'Afrique du Sud. Mais ce n'est pas le seul pays à l'avoir soutenu dans sa campagne électorale », dit Vicko Andriamiharisoa, vice-président de la chambre de commerce Suisse-Madagascar (*Courrier international* 559).

²⁹⁹ KMF/CNOE, Justice et Paix (ong catholique), *Andriamaso FFKM* («vigilance» FFKM).

mouvement du Réveil. L'amiral désigne alors Tamatave, sa ville d'origine comme nouvelle capitale, et enjoint les six gouverneurs de déclarer leur indépendance. Si dans la capitale la population manifeste dans la rue son adhésion massive au renouveau porté par son maire, la situation ne s'exprime pas de manière bien claire dans les villes de provinces. A Tuléar où je me trouvais pendant toute la durée de la crise, le comité de soutien va progressivement baisser les bras devant l'intimidation adverse. Dans la rue les nombreux porteurs de t-shirt bleu et vert affirment les porter par utilité pratique et non conviction politique. Effets des barrages, la presse n'arrive plus, ni la télévision d'ailleurs. La radio locale a installé des hauts-parleurs sur le marché central, qui diffusent en boucle la propagande de l'AREMA. Dès le mois de mars un couvre-feu (21h) est assuré dans chaque quartier par des barrages tenus par des jeunes gens à la solde de l'AREMA. Ceux-ci exigent d'être payés par les habitants sous peine de ne plus les protéger. Les t-shirts de Ravalomanana ne sont plus guère portés. Les barrages économiques dirigés contre la capitale coupe du même coup l'approvisionnement de la ville en sucre, huile alimentaire, carburants, médicaments. Les prix de l'essence vont doubler. À Fort-Dauphin, vers le mois d'avril la radio dirigée par un supporter de Ravalomanana a été incendiée, et pillé le domicile de celui-ci. Dans d'autres villes de provinces éclatent de semblables violences à l'encontre de personnes influentes, sans mobilisation réelle de la société civile. En définitif, la main-mise de Ratsiraka sur les provinces à travers des potentats locaux s'avère effective, mais ne reflète aucunement un soutien populaire réel, comme le montrera d'ailleurs l'issue de la crise.

L'OUA organise un sommet à Dakar censé ouvrir sur des négociations sous la médiation d'Abdoulaye Wade, qui propose en avril un « Gouvernement de réconciliation nationale » en attendant une nouvelle consultation populaire. Mais de retour au pays Ravalomanana parvient à rétablir l'ancienne HCC, qui le reconnaît vainqueur dès le premier tour. Au mois de mai le discours ethnique opposant côtiers et Merina s'exacerbe. L'OUA propose alors une nouvelle rencontre, refusée par le président autoproclamé. Depuis la capitale victime d'un véritable blocus économique, Ravalomanana va alors lancer des opérations militaires dites de "pacification" pour "reconquérir" les provinces. A Tuléar, le 17 juin 2002, une jeep équipée de mitrailleuses provoque la fuite des "barragistes", qui regagnent la caserne. Les troupes de Ravalomanana les y rejoignent sans aucun affrontement, la radio est reprise, le gouverneur s'enfuit par la deuxième route de la ville. Aucun coup de feu n'est tiré. C'est la "libération". Les procès post-électorales de l'été 2002 condamneront, sous le principal chef d'accusation d'association de malfaiteurs, un commissaire général du gouvernement de Toliara, ancien directeur régional de l'enseignement devenu commissaire

général du gouvernorat, première autorité provinciale à être frappée par les foudres de la justice³⁰⁰.

3

Analogies entre séquences rituelles et politique étatique

La période historique englobant les trois cas d'étude vient d'être décrite à un niveau national global. Chaque unité analytique, qui possède ses coordonnées spatio-temporelles propres, peut ainsi être mise en perspective avec son contexte national synchronique. Dès lors, ce qui frappe immédiatement, c'est la simultanéité entre les deux premiers phénomènes et des saillances de l'histoire nationale de Madagascar.

La geste de Dofotera peut être précisément datée entre 1972 et 1983, années de son arrivée au village d'Ambalabao et celle de sa mort. Or cette tranche de l'histoire nationale possède une forte cohérence politique, puisque 1972 est l'année de ce que l'on a appelé la « deuxième indépendance » de Madagascar, ouvrant sur la construction d'un État d'inspiration socialiste, et que le début de 1984 marque la fin de ce régime. Plus précisément, considérée dans ses phases successives, l'activité de Dofotera coïncide assez remarquablement avec le découpage historique de l'histoire malgache sur cette période. Ainsi à la « période provisoire » (1972-1975), prélude à la République Démocratique de Madagascar correspond une semblable phase préliminaire à la cérémonie inventée par Dofotera. Le Soalala émerge l'année de la mise en place de la Révolution socialiste malgache (1975). Et la troisième phase de la cérémonie (1981-1983), qui voit son officialisation dans le *fivondronana* de Maroantsetra, survient pendant les « années de plomb » du début de la décennie 1980. On constate donc au premier abord une simple superposition chronologique qui mérite un examen plus approfondi. Est-elle fortuite, ou sinon quelle relation rapproche ces deux niveaux du social ?

La durée du relais funèbre de 2002 est bien moindre : trois mois exactement, contre plusieurs années de Soalala, cependant la co-occurrence de ce phénomène avec l'événementialité nationale se retrouve de manière évidente. Le cadavre du lémurien circule de Fort-Dauphin à Tuléar du 21 octobre 2001 au 21 janvier 2002, tandis que la campagne électorale, amorcée dès début novembre, se transforme progressivement en crise

³⁰⁰ *L'Express de Madagascar* du 8 août 2002.

démocratique dès le lendemain du premier scrutin (16 décembre 2001), avec la course aux procès-verbaux, puis les grandes manifestations du mois de janvier dans la capitale.

Le Rojobe a été initié en 1988 et Lala continue toujours ses activités au moment où ces lignes sont écrites. Cette période (1988-2009) ne coïncide pas avec un découpage historique particulier, mais englobe plusieurs conjonctures nationales : transition démocratique (1991-1993), troisième république de Zafy (1993-1996), retour de Ratsiraka (1997-2001), crise démocratique de 2002, deux quinquennats de Ravalomanana, coup d'État de 2009... *A priori*, on ne retrouverait donc pas dans ce cas de co-occurrence entre une dynamique rituelle populaire et celle de la conjoncture nationale. Si la possible relation entre le moment de la création du culte et la conjoncture nationale ne peut être rejetée pour autant, par opposition aux deux premiers cas, le troisième ne s'insère pourtant pas dans une séquence historique particulièrement intense. Or il se pourrait bien que les traits formels communs mis en évidence entre Soalala et Razamasy ne soient pas sans rapport avec la co-occurrence de ces rituels populaires avec leur conjoncture nationale.

L'émergence du Soalala est contemporaine de celle d'un régime dit socialiste révolutionnaire. Le culte du Razamasy évolue en même temps qu'une élection présidentielle. De manière intuitive, une certaine analogie apparaît deux à deux entre ces ordres de faits. La coïncidence chronologique apparaît moins fortuite à mesure que se profilent des ressemblances tenant aux aspects pragmatiques des rituels et aux conjonctures politiques nationales. Ainsi l'œuvre de réconciliation des corésidents du *fokontany*, au moment où l'État place ces derniers au centre de sa restructuration nationale. Ainsi le cercueil du aye-aye se remplit-il de procès-verbaux contenant des noms différents, quand les deux candidats présidentiels courent après les procès-verbaux des élections... Mener une recherche sur la base de l'intuition d'une certaine ressemblance entre rite et politique nécessite une méthode d'analyse.

Il s'agit donc maintenant non plus de comparer les phénomènes entre eux, mais de les confronter un à un avec leur conjoncture étatique. Une telle mise en perspective prend habituellement le nom de contextualisation, entreprise qui consiste à mettre en évidence l'ensemble de circonstances liées, la situation où un phénomène apparaît. Ces circonstances sont alors bien souvent conçues comme déterminant le phénomène. Je voudrais ici me déprendre d'un *a priori* qui consisterait à postuler le conditionnement du rituel par son environnement social organisationnel, ou du "haut" par le "bas" de la société. L'objectif visé est donc moins une contextualisation par un changement de focale, qu'une comparaison entre

deux phénomènes sociaux certes circonscrits à deux niveaux différents de la société – puisque la politique étatique englobe l’ensemble des nationaux quand les rituels n’engagent qu’une partie régionale de la population – mais dont le seul point commun *a priori* est la simultanéité. Que le niveau national englobe le niveau régional des phénomènes étudiés n’entraîne pas *de facto* le conditionnement de ces derniers par le premier. La question de la macrodétermination de ces phénomènes doit être examinée plutôt que postulée.

Dans un premier temps, les relations empiriques entre les deux ordres de phénomènes seront délaissées au profit d’une comparaison de leurs structures internes. Le meilleur moyen pour ne pas faire le jeu d’une surdétermination des phénomènes par leur environnement politique est de les analyser indépendamment. C’est la méthode que propose D. Handelman à plusieurs collègues dans l’ouvrage collectif *Ritual in Its Own Right* : « *If one is interested in ritual as phenomenon – in itself, for itself – then be parsimonious, first exhausting what can be learned of ritual from ritual and only then turning to the connectivities between ritual and wider socio-cultural orders*” (Handelman & Lindquist 2004 : 2). Cet anthropologue, qui cherche à déterminer, comme y invitait déjà Lévi-Strauss (1971 : 598), les caractéristiques spécifiques du rituel, propose pour ce faire une analyse en deux temps. La première étape consiste à séparer arbitrairement le phénomène de son “environnement” afin de l’analyser en et de lui-même. Cette première analyse n’est pas une fin en soi précise l’auteur, mais doit être menée aussi loin que possible de manière heuristique. Dans un second temps, le rituel est réinséré dans son contexte (*reembedded*), avec le bénéfice du savoir obtenu à la première étape. Un tel protocole doit permettre de savoir si le rituel existe plus comme une représentation de l’ordre socioculturel, ou davantage à travers sa propre autonomie par rapport à un tel ordre. Cette précaution permet donc de traiter la question de la relation du rituel à son environnement sans nécessairement verser dans le fonctionnalisme. Je vais commencer par appliquer cette démarche au Soalala.

A. Le Soalala “*in its own right*”

L’analyse va porter sur la phase finale des activités de Dofotera, c’est-à-dire sur la séquence finale du Soalala, telle que Moasibe l’a exécutée dans la plaine de Maroantsetra. C’est sur cette phase que les données recueillies sont les plus complètes et de plus, tenant compte de l’ensemble, on peut la considérer comme l’aboutissement de la geste de Dofotera. En outre, c’est dans cette phase que le rapport analogique entre l’activité de Dofotera et la politique nationale se trouve le plus évident. L’analyse formelle a montré en quoi la cérémonie du Soalala était un cadre contextuel spécifique, ancré dans le cours du temps par

des marqueurs temporels, et y insérant une séquence d'actions spécifiques, décrite de manière factuelle dans la seconde partie. La spécificité de la cérémonie du Soalala en tant que cadre de l'expérience résulte de l'introduction d'un nouvel acteur dans l'univers villageois, qui va réaliser des actions inédites sur des relations préexistantes. Il s'agira donc ici de mettre en évidence les relations établies entre les différents existants (humains et non-humains) du collectif villageois au cours de la cérémonie, à chaque unité rituelle successive. L'analyse va donc se centrer, comme l'y invite Houseman (2006) sur la logique interactive qui préside à la mise en place de relations spécifiques. J'adopterai ici ce point de vue systémique, en tentant de cerner les relations particulières mises en acte dans le processus de recontextualisation du Soalala. Cette opération analytique sera d'abord menée indépendamment sur chacune des unités rituelles, avant de chercher si la cérémonie dans sa totalité possède à ce niveau une cohérence d'ensemble.

Il faut noter au préalable qu'au cours du Soalala, chaque villageois n'est autre que lui-même, conserve son identité habituelle, en terme relationnel (position dans un réseau), et catégoriel (appartenance à des catégories). La cérémonie n'opère pas de changement de position sociale, qui existe par ailleurs dans la culture malgache, à travers les rituels de possession. Elle est une action directe sur la structure sociale de la communauté villageoise. Par ailleurs, l'activité exercée par Dofotera est action sur des relations préexistant à travers plusieurs pratiques culturelles : sorcellerie, possession, appropriation foncière, *etc.* La compréhension du Soalala doit donc passer par la restitution de ces pratiques de base dont Dofotera, en interaction avec les participants, manipule les conséquences relationnelles, dans le but explicite d'établir la concorde, en adéquation avec l'ethos du *fihavanana*.

a. Demande et accueil

En amont de la cérémonie, des démarches administratives ont été nécessaires à son exécution. Dofotera a été autorisé par le président du comité exécutif du *fivondronanampokontany* à exercer officiellement dans cette circonscription administrative. Cette relation de contrôle étatique sur une activité que la pensée "occidentale" qualifie de magico-religieuse est tout à fait courante à Madagascar depuis l'administration coloniale. L'activité de guérisseur est reconnue dès cette époque comme l'exercice d'une profession taxée par l'État. En outre, le moindre déplacement d'un individu d'un *fokontany* à un autre nécessite au moins en théorie des formalités administratives [précisions]. Ce formalisme administratif se présente comme une pratique du pouvoir étatique dont les effets de domination sur les masses paysannes ne sont pas absents. Cette sorte de "paperassocratie"

nécessite une maîtrise de l'écriture et des tournures qui restent jusqu'à aujourd'hui le privilège d'une élite. Dofotera est pris dans ce jeu administratif et se prend à le jouer : il a sur lui un cahier comportant les visas de tous les villages dans lesquels il a officié. L'usage veut que la communauté villageoise lui demande par courrier officiel sa venue (en exemple le doc. 5a), en même temps qu'elle en prévient le président de son *firaisampokontany*. Fomba est souvent comparé au secrétaire de Dofotera, aussi vrai qu'il est chargé par lui de la gestion des courriers, de l'établissement d'un calendrier, et globalement de l'interface avec les villageois. Il faut noter que le Soalala est une cérémonie ne tenant pas compte du calendrier annuel, qui réserve les mois de juillet, août et septembre aux festivités (après la principale récolte de riz, celle de deuxième saison). La programmation d'une cérémonie se fait également sans considération astrologique. L'inscription temporelle du Soalala l'écarte ainsi quelque peu des fêtes traditionnelles (*tsaboraha*) et cet aspect le rapproche des tournées des agents étatiques.

Outre cet aspect *officiel* qu'il fallait noter, la connivence avec le *fanjakana*, "l'État", est perceptible d'une part dans les témoignages, et d'autre part dans les comportements cérémoniels. A propos de l'arrivée de Dofotera dans les villages, un ancien maire³⁰¹ de Maroantsetra m'a assuré que « même à un président de la République on ne réservait pas un tel accueil ». La comparaison est loin d'être hasardeuse. L'accueil d'un fonctionnaire effectuant une *tournee* est un événement jamais dénué d'un aspect cérémonial par lequel le pouvoir se met en scène³⁰². Plus le fonctionnaire est gradé et plus les marques de révérence sont importantes. Une circulaire est envoyée quelques jours avant, de manière à ce que la communauté villageoise puisse s'être préparée (*cf.* doc. 7). L'officiel n'arrive jamais seul mais est accompagné de plusieurs personnes. S'il est de grade élevé, ce personnage prestigieux est présenté par le président du *firaisampokontany*. C'est ainsi que la tournée de Dofotera dans le *firaisampokontany* de Maroantsetra est précédée de celle du président (doc. 7), et que Masilava prend toujours la parole avant Moasibe.

Le pouvoir qu'incarne Moasibe ne saurait pourtant se confondre avec le pouvoir que détiennent les élus. C'est ainsi que la femme du député en fonction au moment du Soalala confie que l'on considérait Dofotera « comme un roi », (*kara mpanjaka*), et qu'une des chansons spéciales de la cérémonie peut se traduire par « Le voici le Prince » (*Aoy nô ny Andriana*). De semblables chansons interviennent dans les cultes de possession, et une habitante de Sahameloka m'a ainsi affirmé qu'elles devaient être entonnées plusieurs jours

³⁰¹ Mbohangy Abel, maire de Maroantsetra de 1982 à 1989.

³⁰² Voir Althabe 1969 : 30-33.

avant le Soalala, sinon Moasibe ne viendrait pas, de la même manière que les *tromba* ne viennent pas s'ils ne sont loués de leurs chants spéciaux. Or les esprits *tromba* sont souvent ceux d'anciens rois, ou des personnages que leurs noms et attributs font considérer comme tels. Par ailleurs, un autre de mes interlocuteurs note que Dofotera est considéré comme un *zanahary kely*, un "petit dieu"³⁰³. Pour rendre compte de la déférence avec laquelle ils estimaient Dofotera, mes interlocuteurs font ainsi référence à des statuts variés (président de la république, *andriana*, *tompo*, *mpanjaka*, *zanahary kely*) qui renvoient à différentes sphères du pouvoir. Cette ambiguïté dans les termes rend bien compte de l'originalité du personnage, que l'on qualifie aussi volontiers de "prophète", *mpaminany*. Il n'existe donc pas de terme consensuel pour qualifier Dofotera, si ce n'est le très courant Moasibe, le « Grand-Guérisseur », qui ne rend pas compte de sa spécificité. Pour ce faire, il faut continuer à souligner les relations et médiations que cet acteur singulier a su établir dans des centaines de villages, en explicitant les relations préexistantes au sein des différentes institutions traitées par Dofotera. Pour des commodités logiques qui apparaîtront au fur et à mesure, je les présenterai dans l'ordre suivant : exorcisation de la terre, exorcismes, collecte des charmes ; serments, sacrifice et festin.

b. Exorcisation de la terre : Dofotera maître des *tsiñy*

Beaucoup de cultivateurs se plaignent de ce qu'ils ne peuvent cultiver une terre, parce que des *tsiñy* résidant sur celle-ci les en empêchent. Qu'est-ce que ces *tsiñy*, quelles relations ont-ils avec les humains dans le cadre agraire ?

Quand ce mot se rencontre sous la plume des malgachisants, c'est pour désigner le plus souvent le "blâme" dû à la transgression d'un interdit³⁰⁴. Cependant Faublée en parlant des "esprits de la vie", qui donne son titre à un ouvrage publié en 1957, note que le terme *tsiñy*, qu'il écrit *tiñi* (le *t*, spirant interdental comme dans l'anglais *thing*, étant d'après son analyse la variante dialectale bara du phonème *ts*) désigne les esprits de la nature à l'Est de Madagascar. Beaujard (1995 : 577) note *ziny* le mot qui désigne "des esprits chtoniens plutôt maléfiques" pour la région tañala. Cole (2001 : 332), dont le terrain se trouve plus au nord vers Mahano définit les *tsiny* par « *illness inducing* ». Rahatoka (1984 : 50-51), encore un

³⁰³ Cet interlocuteur revendiquait son christianisme et son indifférence à l'égard de Dofotera, aussi lorsqu'il explique que "les gens le considéraient comme un petit dieu" peut-on flairer une certaine ironie, révélatrice cependant.

³⁰⁴ L'ouvrage de référence sur le sujet, toujours réédité à Madagascar avec sa préface du ministre de la culture et de l'art révolutionnaire de 1982, est ANDRIAMANJATO Richard : 1957. *Le tsiny et le tody dans la pensée malgache*. Paris : Presse Africaine, 100 p.

peu plus au Nord, rapporte les croyances aux *jini-vorona* ("génie-oiseau") et *jinin-tany* ("génie de la terre"), dans le district de Nosy-Varaka, qu'il confond avec les *tsiñy*, mais que Lahady, ayant mené des recherches aux alentours de Mahanoro, Ivoloïna et Fénériverie distingue (Lahady 1979 : 28)³⁰⁵. Engel (2008 : 99), qui a séjourné à plusieurs reprises ces dernières années dans la région d'Andapa note en bas de page que « pour différencier le "tsigny" envoyé par les ancêtres (réprobation signifié par une punition) des êtres agrestes tels ceux qui sont liés aux boas, on orthographie les seconds “*tsiñy*” car les deux sont homophones et les deux orthographes s'échangent souvent ». Je maintiendrais cette graphie différentielle. Ces quelques citations suffisent à distinguer le “blâme” des “esprits”, et à avancer quelques caractéristiques propres aux seconds : ils sont ambivalents dans leur action, mais plutôt néfastes ; ils résident dans des éléments végétaux ou minéraux du paysage ou en des animaux, mais toujours en dehors du village. La position et les fonctions remplies par les *tsiñy* se préciseront davantage dans les pages suivantes.

Dans le cadre agraire spécifiquement, les *tsiñy* semblent jouer un rôle important, en ce qui concerne l'ouverture et la fermeture du territoire. En se basant sur les rares études sur le sujet (Poirier 1964 ; Ndema 1973 ; A. Ottino 1995), P. Ottino (1998 : 236) met en évidence que l'appropriation d'une terre ne se fait que par l'exécution d'une demande rituelle aux génies tutélaires des lieux : les *tsiñin-tany*. Ottino mentionne aussi les *hiagnan-tany*, et précise que tous deux sont dangereux pour l'homme, les premiers par leur « malévolence naturelle », les seconds par leur « force brute incontrôlée », puis il confond ces deux catégories (A. Ottino ne les distingue pas, mais affirme qu'il s'agit de variantes dialectales). Le rite d'appropriation de terres vierges comporterait deux étapes successives (mais parfois confondues) : i) le *fanalan-tsignin-tany*, ayant pour but d'enlever les *tsiñy* de la terre, et ii) le *mangata-tany*, soit la “demande-de-terre”. Le paradoxe de cette présentation d'un rite très rare tient à ce que l'on chasserait les *tsiñy* avant de faire alliance avec eux. Une petite parcelle de terre est laissée non cultivée au milieu du champ (Fanony 1975 ; Rahatoka 1984 : 51 ; Poirier 1964), afin d'assurer sa fertilité selon Poirier. Doit-on distinguer les génies (*iañantany* ?) y résidant de ceux qui ont été chassés ? Engel se concentre sur la demande initiale de terre dans un espace vierge par des premiers venus (dans la région d'Andapa), qui se distingue de l'acte individuel consistant à ouvrir un champ cultivable à titre personnel (*joro atiala*). Dans la première

³⁰⁵ « Les islamisés ont apporté les génies *sahely* ou *salehimanaña* et les *djinn* (en malgache : *jiñy*), qui partagent la terre avec leur presque sosies *Tsiñy* et *Manongehy*, le génie possesseur rieur. *Jiny* désigne le possédé-guérisseur dans l'Androy, et les reliques royales chez les Masikoro. On le retrouve localement dans l'expression *mpiambinjiny*, « gardien-du-tombeau », où la composante *jiny* désigne les ossements ancestraux (la pratique des reliques semble ne jamais avoir existé dans la plaine) .

situation, le *mangata-tany* aux *ianantany* précéderait théoriquement (ceci n'a pas été observé) le *fanalan-tsiñin-tany*. Les *tsiñy*, localisés, englobés et parfois personnalisés, seraient de moindre importance que les *ianantany*, diffus, englobant et apersonnels (Engel 2008 : 75-6). Une certaine imprécision règne donc sur ces rites agraires qui se sont largement infléchis tout au long des années 1970. En croisant les lectures, il paraîtrait logique de proposer que le *fanalan-tsiñin-tany* concerne les génies *tsiñy*, tandis que le *mangata tany* s'adresse aux *iañantany*, aux divinités *zanahary*, et aux ancêtres *razana*, cette demande occasionnant le sacrifice d'un zébu ; et de souligner que le *fanalan-tsiñin-tany* consiste à la fois à demander le départ et la « bénédiction » aux *tsiñy*³⁰⁶. Les cérémonies observées par Beaujard (1995-b) chez les Tañala confirment d'ailleurs cela. Je m'en tiendrais à un niveau de généralité suffisant à l'intelligibilité des actions de Dofotera, en relevant quelques constantes valables pour tout l'est et le nord-est de Madagascar (et plus généralement toute la partie de l'île où l'agriculture est prépondérante). Ces données se résument donc comme suit :

- Dans la situation de primo-installation sur une terre vierge, le groupe qui en deviendra maître (*tompo*) doit contracter une alliance avec les génies de la terre (*tsiñin-tany* / *hiañantany*) qui s'y trouvent. Moyennant le respect d'interdits (*fadin-tany*) portant sur des jours prohibés pour le travail de la terre (*fady andro*) ou sur certaines parcelles incultivables, ces génies laisseront ce groupe cultiver cette terre. Peu à peu, les ancêtres de ces premiers venus se confondent avec ces génies.

- Quand par la suite d'autres groupes humains viennent s'installer sur ce qui est devenu un territoire, ils devront se placer sous la dépendance politico-religieuse des originaires (*tompontany*), marquée par le respect de ces interdits, qui s'ajouteront à leur interdits propres. Les originaires conservent la propriété de la plus grande superficie et des terres les plus fertiles, et les non-originares sont placés sous leur domination économique.

- Dans la situation du défrichement individuel de terres vierges ou abandonnées en vue d'une culture sur brûlis (*tavy, jinja* dans le Nord-Est), des offrandes (miel ; rhum) doivent être faites aux génies afin de pouvoir couper les lianes nouées (*vahy mifehy*) où ils résident, et souvent un bouquet de forêt rocheux, préservé du défrichage, leur est réservé. Les génies maintiennent un certain contrôle sur cette parcelle, on leur sera donc redevable d'une bonne récolte, mais ils seront aussi tenus responsables de tout incident pouvant s'y produire (à

³⁰⁶ « Avant de défricher, les cultivateurs (...) offrent du miel et prient tous les mauvais esprits qui n'aiment pas les lieux déboisés, les suppliant de ne pas venir les troubler en disant :

"Voici du miel, afin que vous nous donniez votre bénédiction.

Partez de ces lieux, si vous ne voulez pas être brûlés" » (Fanony 1975 : 40).

commencer par les mauvaises récoltes)³⁰⁷. Pour que cette terre devienne une terre d'héritage (*tany lova*), l'intéressé doit d'une part en chasser définitivement les *tsiñy*, et d'autre part en faire la demande à ses ancêtres (*mangata tany*, avec sacrifice de zébu).

Dofotera est intervenu aux trois niveaux de ce système d'appropriation des terres. Au cours des entretiens, il m'a été presque systématiquement signalé qu'il avait supprimé les *tsiñin-tany* et les *fadin-andro (tsy iasan-tany)*, "jours-prohibés" (pour le travail de la terre). Mais les archives mentionnent d'autres actions curatives au niveau de l'agriculture. Le compte-rendu du passage de Dofotera à Maroantstra (doc 13a et 13b) contient une liste de ses actions qui commencent ainsi :

<i>Foana tanteraka ny :</i> a) - <i>fady andro tsy iasana, fadin-tany, jinjaomby</i> ≡ doc. 13b ≡

« Est annulé complètement : a) les jours interdits de travail, les interdits de terre, le sacrifice de zébu pour le brûlis »

Les archives fournissent donc des informations complémentaires par rapport aux entretiens³⁰⁸. Chacun des cas mentionnés doit être maintenant envisagé : l'exorcisme des mauvais génies qui hantent les terres et les rendent *fady* ; la levée des interdits portant sur les jours chômés (*fady andro*) ; les interdits du terroir (*fadin-tany*) ; et l'annulation du sacrifice de zébu pour le brûlis (*jinjaomby*).

Plusieurs personnes interrogées ayant assisté au Soalala m'ont décrit le moment de la cérémonie où des gens venaient déposer sur des feuilles de bananier des mottes de terre, afin que Dofotera en chasse les *tsiñy* susceptibles d'y résider. Mais de quelle sorte de terre s'agissait-il : de terres appropriées héritées des ancêtres ? de terres acquises à titre personnel ? de terres inappropriées mais cultivées ? de terres vierges ? Ces quatre types de terres en effet, ne sont pas à l'origine des mêmes relations entre génies et humains, et/ou entre les humains. Le premier cas doit être rejeté, car les terres ancestrales ne sont plus en principe menacées par les *tsiñy*, et il en va de même, quoiqu'à un moindre degré, du deuxième. C'est donc de terres inappropriées qu'il devait s'agir. En ce sens, l'action de Dofotera a valeur de *fanalan-tsiñin-tany*, et d'ailleurs, à proprement parler, Moasibe « enlève les génies de la terre ». Néanmoins Dofotera ne négocie pas le départ des génies par des offrandes et en « les

³⁰⁷ De sorte que les notions de *iañantany* et de *tsiñy* peuvent respectivement rendre compte de la bonne et de la mauvaise croissance des espèces cultivées.

³⁰⁸ Dans la version définitive, seul les jours taboués ont été retenus.

suppliant de ne pas venir les troubler » (Fanony 1975 : 41). Son action consiste plutôt à détecter la présence éventuelle de génie, puis à les chasser en crachant ou en foulant du pied les mottes de terres. Aucune tentative de communication donc, mais une coercition brusque et expéditive. L'opération s'apparente cependant davantage à un soin. Pour assurer son diagnostic, Radoko examine les mottes de terre à travers un miroir. Cet « outil pour voir au loin » (*fitsinjo*) est commun chez les guérisseurs qui l'utilisent pour voir l'invisible, mais aussi pour le capter. C'est ainsi qu'utilisé à mauvais escient (cette fois par un sorcier), il servira à capter l'*ambiroa*, une des composantes de la personne que l'on veut faire mourir, et qu'un guérisseur fera revenir de la même manière (Blanchy *et alii* 2006 : 174, 246, 286-8). Le miroir est aussi agité dans les cérémonies de possession *tromba* au moment des séances d'installation des esprits, également pour les voir ou les faire venir, comme j'ai pu l'observer systématiquement à Tuléar. Ici l'usage du miroir est appliqué au *tsiñy*. Par le double intermédiaire de la motte de terre et de son miroir Dofotera voit si le terrain dans lequel celle-ci a été prélevée est la demeure de génies, et le cas échéant crache sur le morceau de terre. Dans la mesure où celui-ci doit ensuite être replacée dans son lieu de prélèvement, on peut conclure que le génie n'a pas été capté dans la motte à l'aide du miroir, mais que la salive du grand guérisseur va agir sur place, en provoquant la fuite des génies. Le cultivateur pourra alors exploiter la parcelle libérée sans crainte. Mais la présence de *tsiñy* dans un terrain ne signale pas nécessairement sa non-appropriation. Une terre déjà appropriée peut (re)devenir subitement *mahery*, adjectif que l'on pourrait traduire dans ce cas par "maléfique", tant cette *tany mahery* engendre d'infortune, au point que son propriétaire n'ait d'autre choix que d'essayer de la vendre à des acheteurs qui seraient moins exposés aux *tsiñy*, chrétiens ou étrangers (Keller 2005 : 205). Ce cas de figure semble néanmoins surtout concerner les terres acquises individuellement, puisque les accords conclus entre les primo-arrivants et les *génies* tutélaires seraient indéfectibles. D'après les témoignages les demandes d'exorcismes étaient d'ailleurs formulées par une succession d'individus. Ces personnes avaient soit tout avantage à protéger leur terre cultivée inappropriée de l'action néfaste des *tsiñy* (en attendant de pouvoir payer le zébu nécessaire à l'appropriation), soit éprouvaient le besoin d'exorciser un terrain déjà appropriée mais durement frappée par ces mêmes entités néfastes, soit encore désiraient cultiver une terre vierge réputée hantée.

La succession des termes *fady andro* et *fadin-tany* dans le rapport administratif pose question. Les *fadin-tany* sont les interdits propres à un territoire, que tous ses habitants et aussi les gens de passage doivent respecter. Ces interdits, somme des *fadin-drazana* des maîtres du sol et de ceux imposés par les génies à leurs ancêtres au moment de leur

installation, peuvent porter sur la consommation de chairs particulières, sur des jours devant être chômés, ou encore sur certaines parcelles incultivables. La catégorie *fadin-tany* englobe donc celle de *fady andro*. Si la partie est annoncée avant le tout, c'est probablement que les jours tabous dont on veut parler ne sont pas ceux liés au terroir, mais ceux qu'imposent les *ombiasa* pour certains de leurs traitements. Les témoignages s'accordent d'ailleurs en majorité sur le fait que Dofotera ne supprimait pas les interdits ancestraux. Alors pourquoi mentionner les *fadin-tany*, qui sont justement les interdits ancestraux des maîtres du sol ? Probablement, à l'inverse pour désigner l'exorcisation des parcelles rendues incultivables par la présence de génies tutélaires. Les *fadin-tany* ne figurent plus dans la version finale du rapport à la suite des choses "annulées" par Dofotera. Les témoignages recueillis sur ce point s'accordent en majorité sur le fait que les interdits ancestraux n'étaient pas levés, bien que deux personnes aient témoigné du contraire. A ce stade de l'enquête la question demanderait un approfondissement sur le terrain, car les données disponibles penchent pour la thèse d'une conservation des interdits du terroir et des interdits ancestraux en général, mais suggèrent aussi que leur suppression ait pu avoir lieu. Il est bien possible que sur ce point Dofotera travaillait à la demande. La question n'est pas superflue car la terre mise en cause n'est pas seulement placée sous la tutelle de génies, mais aussi de celle des ancêtres des originaires, et donc de leurs descendants vivants. En conséquence, la levée des tabous liés à cette terre ne concerne pas seulement Dofotera, le demandeur et les génies, mais aussi, et au premier chef, les *tompon-tany*. Dans la mesure où le respect d'interdits est « un moyen de constituer et marquer des relations significatives » (Lambek 1992 : 20)³⁰⁹, les « interdits du terroir » participent au maintien du statut d'originaires sur les « invités » (*vahiny*) et les nouveaux venus. Plus largement, comme le précise A. Walsh (2002 : 464), le respect des interdits est un acte de responsabilité, et notamment des originaires vis-à-vis de leurs ancêtres. En outre, l'absence de transgression des interdits du terroir conditionne sa fertilité, qui dépend de la bénédiction (*hasy*) des ancêtres, et de la puissance vitale (*aina*) des génies.

Cependant, la suppression des interdits peut se négocier auprès des ancêtres, à force de leur demander (Cole 2001 : 193), ou encore par un unique rituel particulièrement dispendieux (Ottino 1998 : 138). Comme le suggère J. Cole « *[P]eople claimed taboos were good because they protected the power of the land, but they also found them constraining and wanted to avoid them, particularly when the taboos had harmful consequences for descendants or prevented people from engaging in activities that might benefit them* » (Cole

³⁰⁹ « a means for constituting and marking significant relationships », écrit M. Lambek à propos des Mahorais parlant en langue malgache.

2001 : 193). La question serait dans le cas du Soalala, de savoir si les *tompon-tany* étaient prêts à ce que les *fadin-tany* soient supprimés, autrement dit s'ils les considéraient suffisamment contraignants au regard d'activités qui pourraient leur profiter. Approfondir ce point à l'échelle de la plaine aurait nécessité l'opportunité d'un terrain plus long. Dans la mesure où les *tompon-tany* font largement travailler leurs terres par métayage, la suppression des *fady andro* leur paraît avantageuse dans un but d'accroissement de la productivité. Cependant la question se pose du maintien des rapports sociaux de production, et du statut de maître du sol indépendamment de l'incorporation des *fadin-tany* par les dépendants.

Je ne dispose que de peu d'informations sur le *jinjaomby*, dont la suppression est également mentionnée dans le rapport ainsi qu'en entretien, et qui semble bien avoir aujourd'hui complètement disparu. S'il s'agit bien du sacrifice de bœuf (*aomby*) exigé par la tradition pour l'abandon et la reprise d'un essart (*jinja*) situé près de tombeaux, on doit noter que ce rite a fréquemment été abandonné dans la seconde moitié des années 1970 (Fanony 1975 : 44 ; Ottino 1998). L'abolition de cette pratique se solde par le sacrifice d'un bœuf unique une fois pour toute. Selon F. Fanony (*op. cit.*), l'administration de la République Démocratique incitait les cultivateurs à abandonner ces traditions. Le projet de développement – voir la cause des “petits” (*madinika*) ne pouvant honorer ces dons aux ancêtres ? – aurait ainsi pris le pas sur celui d'un retour à la malgachitude. Quels qu'en soient les acteurs sociaux à l'origine, notons que cette dépense était devenue matériellement impossible pour le plus grand nombre à la fin des années 1970.

c. Exorcismes : Dofotera maître des *tromba*

Les *tsiñy* résident dans les rochers, les lianes nouées, certains animaux (*do*, “boa”, *lambo* “sanglier”, *vorondolo* “hibou”, *amboalava*, “caméléon”) et de la même manière, ils peuvent venir dans un corps, soit pour le rendre malade, soit pour établir une possession³¹⁰, on parle alors de *tromba tsiñy*. Le mot *tromba* possède en effet partout à Madagascar une acception générique qui désigne l'ensemble des esprits qui possède de manière instituée, ainsi que ce phénomène de possession. S'il existe au total une grande variété d'esprits³¹¹, dans la plaine de Maroantsetra, on entend parler surtout de *tromba* et de *tromba tsiñy*. Lahady, qui a effectué des recherches de Mahanoro à Fénérive à l'époque de Dofotera, demande à un homme possédé par un *tsiñy* la différence entre les *tsiñy* et les *tromba*. Le *tsiñy* qui parle à travers le possédé précise alors que les *tsiñy* sont les seuls esprits à tolérer la consommation

³¹⁰ L'institution de la possession étant d'ailleurs précédée d'une phase d'affliction significative.

³¹¹ Voir notamment dans Koechlin 1975 ; Estrade 1977 ; Sharp 1993 ; Ramamonjisoa J. B. 1994 ; Emoff 2002.

de viande de porc, par opposition aux esprits *tromba* qui ont beaucoup de tabous. Il ajoute que les *tsiñy* vivent dans les arbres, les rochers, l'eau, les lianes³¹² (Lahady : 1979 : 259-60). Cette possession, minoritaire par rapport à la possession par des esprits humains, n'est pas considérée comme néfaste mais peut au contraire permettre au possédé de traiter l'infortune. Les *tsiñy* ne sont donc pas voués à diminuer l'état vital, mais également à l'augmenter. Cette partition principale entre *tromba* et *tsiñy*, se fonde sur le critère ontologique de la nature des esprits : humaine / non-humaine, c'est-à-dire soit des morts soit des génies, mais s'appuie aussi sans doute sur une stratification historique. Les *tromba* en effet sont originaires du Nord-Ouest. Ils sont à la base les esprits des rois défunts sakalava qui reviennent s'exprimer dans le corps de leurs descendants, ce qui donne à l'institution de la possession un rôle politique de premier ordre dans ce système social. La possession par les ancêtres royaux sakalava *tromba* s'est diffusée par le Nord sur toute la côte est à partir du 17^e siècle. Mais le phénomène de la possession semble antérieur dans la zone, comme l'avance Lahady (1979 : 28 ; 115), qui voit dans le culte *Manongehy* un « véritable *tromba betsimisaraka* », sans rapport toutefois avec les esprits des morts.

Il ne s'agit pas ici d'étudier ce phénomène dans la plaine de Maroantsetra dans ces dimensions sociologiques, car l'action de Dofotera n'éradique pas la possession, mais la possession néfaste, *tromba ratsy*, et maintien, voire conforte la possession par de bons (*tsara*) esprits. Dans la locution *tromba ratsy*, l'adjectif *ratsy*, "mauvais" s'applique soit au *tromba* en tant que phénomène de possession, soit plus particulièrement à l'esprit possesseur et à son action³¹³. Dans le premier cas, cette "mauvaise possession" (*tromba ratsy*) correspond à une possession persécutrice. Les souffrances occasionnées par les premiers appels des esprits ont eu lieu, et la relation en restera à ce stade. Il ne sera pas possible d'instituer la possession, de pratiquer un adoricisme, car l'intention de l'esprit est mauvaise. Ce cas de figure est constaté surtout chez les jeunes femmes en milieu urbain, notamment par L. Sharp (1993 ; terrain en 1987) dans la ville d'Ambanja au Nord-Ouest, et par moi-même à Tuléar au Sud-Ouest (terrain en 2007). La personne victime d'un esprit (qu'il faut identifier pour s'en débarrasser, mais qui ne sera pas un ancêtre royal) est soignée par un *ombiasy*, qui fera fuir l'esprit au moyen de charmes, ou par un *tromba* qui négociera son départ définitif. Ce traitement est

³¹² En 2003, Germaine d'Andapa est possédée par un *tsiñy ampajaka*, un « homme sauvage de la forêt », *olon-dia an-atiata*, qui s'enduit le corps de miel lors des séances de possession, et va chercher des feuilles dans la forêt pendant la nuit (Engel 2008 : 133). Il s'agit d'une catégorie mixte...

³¹³ Le terme désigne à la fois l'esprit, la personne qu'il possède, cet état de possession, et l'ensemble de la manifestation (cette précision d'Ottino, 1965, est toujours valable).

bien souvent long, sinueux et coûteux. Dans le deuxième cas, la possession est déjà bien instituée, mais avec un "esprit mauvais " (*tromba ratsy*), c'est-à-dire un esprit qui permettra au possédé de faire offre d'ensorcellement moyennant rétribution. Cet esprit peut être celui d'un ancien sorcier, mais pas seulement. Dans ce cas, la possession n'est plus persécutive, mais persécutante.

Lorsqu'au cours du Soalala, Dofotera réunit tous les possédés sur la place du village, il va indifféremment éliminer ces deux formes de *tromba ratsy*. Cette action est pour les villageois fortement impressionnante, et à plusieurs égards. Tout d'abord l'immédiateté avec laquelle les esprits prennent possession des corps est absolument inédite. Une séance habituelle nécessite en effet tout un dispositif incluant au minimum musique spécifique à l'esprit sollicité, fumigation à l'encens, ainsi qu'usage de différents accessoires idoines. Mais Dofotera officie dans la clameur de sa propre liturgie, avec pour seul déclencheur des trances une petite bouteille de limonade. Le contenu de cette bouteille est resté inconnu. Pour certains il ne s'agit que de limonade, mais en en buvant un peu, puis en crachant dans sa main pour en asperger les possédés, Dofotera la charge de sa puissante (*mahery*) salive. Or dès le premier contact avec les gouttes la totalité des possédés se mettent à s'agiter et à jaser. La fonction de cette affusion se résume donc à déclencher la « transe », elle est adoratrice, et non exorciste. Outre la différence de protocole, la relation aux esprits est inverse, car leur venue ne résulte pas d'un rituel révérencieux, mais d'un geste coercitif. L'aspersion de Dofotera force les esprits à se présenter, et Dofotera d'ailleurs ne leur témoigne nulle déférence mais leur réserve l'autorité particulièrement acariâtre qui l'anime tout au long de la cérémonie. Après avoir été examinés – mais le verbe employé était « juger », *mitsara* – les esprits mauvais seront sommés de quitter à tout jamais les possédés concernés, avec la même imminence avec laquelle ils avaient été convoqués. L'action de Dofotera impressionne donc également par sa suprématie sur toutes les catégories de *tromba*, dont il a le pouvoir d'ordonner l'irruption, et sur les *tromba ratsy*, qu'il sait congédier à tout jamais par son seul commandement. A ce niveau, l'effet attendu (l'exorcisme) est tout entier dans la parole, l'acte de langage est performatif. Tous les *tromba ratsy*, esprit de défunts sorciers, génies *tsiñy*, fantôme des eaux (*lolondrano*), malmorts, donc esprits le plus souvent non inhumés, non ancestralisés, Dofotera en est maître. Mais pas seulement. Tous sans exceptions répondent à son appel, et si les bons ne sont pas « enlevés » (*fanala*), tous les interdits qu'ils ont imposés aux humains, ces *fadin-tromba* concernant la prohibition de viandes (porc, hérisson, et toutes viandes peuvent être tabouées), sont levés sur ordre de Dofotera, et sans négociation. C'est la

preuve irréfutable pour tous les participants et observateurs, que la puissance (*hery, hasy*) de Dofotera surpasse, après celle des génies, celle des ancêtres royaux sakalava. Durant cette opération, la totalité de la communauté des habitants est présente en cercle autour des possédés et de Dofotera.

d. La collecte des charmes délétères

Tsiñy et *tromba* interviennent tous deux dans la sorcellerie. La collecte des charmes consiste en quatre opérations : aspersion des maisons par Fomba, tri et neutralisation des charmes néfastes par Dofotera, collecte de ces derniers par Masilava. Cette division des tâches, associée aux noms des exécutants, ne semble pas arbitraire. Comme le fait justement remarquer Bloch à propos des Zafimaniry de la côte est « *Names are words, and as words they are constituent elements in speech acts (...) [and] are therefore used to “do” an almost unlimited number of things. Names, therefore, are tools used in social interaction, which can be put to ever new uses* » (Bloch 2006 : 97)³¹⁴. Dans le cas de la cérémonie du Soalala, les noms des exécutants apparaissent comme éléments constitutifs de l'efficacité d'actes de paroles et d'interactions sociales dans le cadre d'un rituel. *Fomba* est un terme très usité à Madagascar, et d'un large usage. Rappelons que Malzac le définit comme « ce qui est propre au genre, à l'espèce, à l'état ; se dit par extension des coutumes, des usages, de ce qui s'est fait, s'est pratiqué ou se pratique », *Fomban-drazana* se traduit ainsi par « coutume ancestrale ». La coïncidence est ainsi frappante entre celui dont le rôle est d'expliquer le *fomba* du Soalala et son nom ; « C'est Fomba qui organise le travail et c'est lui le premier homme écouté. Moasibé ne prend de décision qu'après consultation de Fomba », écrit Amédée dans sa rédaction (pp. 25-6). Celui de *Masilava*, moins aisé à traduire, est composé de deux adjectifs *masy*, et *lava*. *Masy* (*masina*) est l'adjectif dérivé du radical *hasy* (*hasina*), dont j'ai déjà parlé, *lava* a le sens de « long, continu, sans interruption, sans fin » (Malzac : 391). *Masilava* peut ainsi se traduire en français par “Efficace-pour-Toujours”, signification qui s'insère parfaitement dans l'action du dénommé, en particulier lorsqu'il récupère des mains de Dofotera les charmes qui viennent d'être neutralisés. Cette annihilation, Efficace-pour-Toujours en assure la pérennité. Rien ne prouve en effet, qu'au moment où Dofotera saisit les charmes néfastes et les lèche sans crainte et symptômes, ce qui est manifesté là ne soit que l'immunité du *moasy* face à la sorcellerie. Mais à partir du moment où Masilava, « simple citoyen » (comme dit Amédée) les récupèrent, la preuve est faite, non seulement

³¹⁴ M. Lambek défend dans le même ouvrage une position théorique similaire qui découle d'une étude des cultes de possession à Mayotte et dans le Nord-Ouest malgache.

qu'ils sont devenus inoffensifs, mais encore, « *as a result of the conventions learnt by speakers* » (Bloch 2006 : 97) qu'ils le seront « sans fin ». Mais dans cette même logique, si l'on convient d'une utilisation des noms des exécutants par Dofotera³¹⁵ afin de renforcer le sens et l'efficacité symbolique de ses actions, qu'en est-il pour ce dernier ? Son nom n'a pas de signification en langue malgache, fait d'ailleurs extrêmement rare. La réponse a été donnée par les Antimaroa eux-mêmes, qui ont forgé un pseudonyme afin de rendre adéquate la relation entre les actions de Dofotera et son nom. Dofotera était ainsi surnommé *Radoko*, « Honorable-Doc ». Ce surnom est construit sur le paronyme de Dofotera, *dokotera* (« médecin », du français « docteur »), qui par apocope et ajout du préfixe *ra* donne *Radoko*. Cette construction est très fréquente à des fins hypocoristiques, mais a plutôt ici pour but l'adéquation du nom et de la fonction. Le registre « thérapeutique » en effet très présent dans la cérémonie, comme le révèle explicitement le doc. 5a, dans lequel le Soalala est mentionné comme « la cérémonie qui guérit les gens, le corps, l'esprit et aussi l'économie. »³¹⁶ A l'échelle de la cérémonie en entier, si l'on respecte l'ordre avec lequel les trois hommes se présentent aux villageois on a donc : Fomba, Masilava, Radoko. Or cette suite de noms forme l'équivalent d'une phrase, que l'on pourrait rendre en français par « la coutume efficace pour toujours [de] l'honorable docteur »³¹⁷. Dans un rituel, tout fait sens, tout doit faire sens³¹⁸.

Cette logique du discours à travers des noms, mais cette fois de plante et plus de personne, se retrouve dans la constitution de ce que les trois hommes sont venus débusquer : des charmes. Mauss (1950 : 71-2) l'a suggéré, et Lavondès (1963), puis Beaujard (1995-a, 2009) confirmé dans le cas malgache³¹⁹. Si le premier emploi l'expression d'« incantation muette », le deuxième montre à travers quelques exemples malgaches que « ces objets assemblés doivent se « lire » un peu comme un rébus » (*ibid.* 111). Même si le recours à la

³¹⁵ Rien ne dit d'ailleurs que ces noms n'ont pas été attribués par Dofotera lui-même. Fomba et Masilava étaient déjà morts au moment de l'enquête.

³¹⁶ *Izahay fokon'olona Ampantsona, dia mangataka ny mba hatongavanao amin'ny tanana Ampantsona mba hanao ny fanariam-pako, sy hanao izay fomba rehetra mba hasai (?) izahay ara-pahafasalamana, vatana sy fanahy ary koa ara-toe-karena.*

³¹⁷ Un ami originaire de Tananarive a prénommé ses deux filles et son fils : *Ony*, *Riana*, et *Lampy*, afin que l'ensemble des trois donne l'idée d'une cascade tombant sur une pierre puis formant une rivière.

³¹⁸ Comment alors interpréter le nom du quatrième officiant, une officiante, qui répond au surnom de *Ninitabory* ? *Nini*, qui veut dire "maman", est très fréquent devant un prénom. Mais qu'on y accole le mot *tabory*, formé sur le radical *bory*, "rond", et qui signifie littéralement "les-choses-rondes" pour désigner habituellement les testicules, cela peut surprendre. Sauf à considérer que justement, cette femme, par l'importance de son oeuvre, a acquis le statut d'un homme, c'est "La-Mère-qui-En-A", dans une société pour le moins phallocratique.

³¹⁹ Ainsi que L. De Heusch à propos des charmes luba (*Pourquoi l'épouser ? et autres essais* : 181-2, Paris : Gallimard)

mécanique du rébus n'est pas vraiment approprié, l'auteur indique qu'un charme fonctionne comme un code linéaire. Cette clé rend effectivement intelligible « l'emploi dans les rites magiques d'une collection hétéroclite d'objets et d'ingrédients qui semble un défi au bon sens » (*ibid.* 109). Mais l'enthousiasme herméneutique de l'auteur, qui s'inscrit bien dans le courant sémiologique de son époque, l'amène à se « borner à deux constatations : un remède magique est conçu comme efficace [en soi], sa composition peut s'interpréter comme un message figuré à l'aide d'objets ». Ces deux allégations, présentées comme constatatives, aplatissent toutes deux la réalité des pratiques sur le plan sémantique. Lorsqu'il aborde la question de l'efficacité des charmes, Lavondes prétend que « sauf dans des magies tardives apparaissant dans des cultures complexes et hautement différenciées, les modalités de l'efficacité magique ne sont pas un objet de réflexion » (*ibid.* 116). L'auteur mentionne alors quelques exemples d'acception « profane » de la notion de *hasina* (à propos d'un magnétophone, et d'une bicyclette, qui sont de nouveau *masy* après réparation³²⁰), preuve à l'appui que le charme agit de lui-même, sans recours à une sacralisation. Le souci de l'ethnologue est « de ne pas prêter aux gens qu'il étudie une mentalité complexe qui est moins le reflet de leurs véritables conceptions que de l'idée que l'ethnologue s'en fait » et d'« économiser au maximum les spéculations gratuites et se borner à l'hypothèse minimum que suggèrent les faits ». Mais, en comparant finalement le *charme* à une *prière* (« message dont le contenu exprime un désir précis et qu'on croit efficace ») il aboutit au triple résultat inverse, car le charme et la prière sont deux pratiques bien distinctes, et de plus plusieurs faits sont négligés.

Les théories sous-jacentes de l'auteur, au niveau desquelles sévit encore un certain évolutionnisme en voie d'extinction ne seront pas discutées. Le but ici poursuivi sera de compléter les acquis techniques de Lavondes afin de présenter la manière dont sont constitués et pensés les charmes à Madagascar et en particulier les charmes considérés comme néfastes par Dofotera. Après avoir envisagé les acteurs de la sorcellerie, il faut maintenant décrire la technique de la sorcellerie, car d'une part ses objets relèvent d'un usage du monde qui révèle des conceptions cosmologiques, et d'autre part médiatisent des relations sur lesquelles Dofotera intervient.

Dans la première lettre de demande du Soalala aux autorités (le doc. 2 déjà reproduit dans sa traduction au chapitre précédent), le terme *voriky* est utilisé pour parler de la

³²⁰ Sans s'interroger sur le fait que ces deux objets soient comme par hasard tout deux des objets étrangers et des machines...

sorcellerie³²¹. Si le dictionnaire malgache–français d’Abinal et Malzac ([1888] 2000 : 860) définit le mot *vorika* par « sortilège mortel », les ethnologues malgachisants auraient parfois tendance à le traduire par « empoisonnement », bien que le mot *poizina*, justement dérivé du mot français soit courant dans la langue malgache. De manière plus exhaustive, on trouve d’ailleurs dans le plus ancien dictionnaire du père Webber (1853 : 785) « Maléfice, sortilège, sorcellerie malfaisante, poison, charme nuisible ». Dans son Phd sur la sorcellerie chez les Sakalava du Sud, Gardenier (1976 : 54-5) propose de traduire *voriky* par *sorcery*, en utilisant la distinction classique de Evans-Pritchard, et retrouve l’action sorcellaire à distance (*witchcraft*) derrière le mot *tolaky*³²². Tout récemment, et plus proche de la zone d’activité de Dofotera, Engel remarque lui aussi que le mot *vorika* n’est jamais employé dans le cas d’une action à distance, mais toujours « dans le cas d’un aliment ingérable ou un composé matériel *aody ratsy* avec lequel une victime sera en contact ». Son analyse recoupe (sans s’y référer) la dichotomie de Pritchard, sur le plan de l’attaque sorcellaire et également sur celui de la réaction contre-sorcellaire, tout en remarquant la « zone intermédiaire des *aody* agissant à distance » (Engel 2008 : 174). On peut en effet distinguer non pas deux, mais trois modalités de transmission des maux sorcellaires :

- l’action à distance d’une entité non-humaine sollicitée (*witchcraft* ; *tolaka*). Gueunier écrit ainsi sous l’entrée *tolake* de son lexique « sorte de sorcellerie maléfique, manipulation des destins astrologiques (Masikoro) ; c’est un sort qui est lancé à distance sur la victime, un maléfice opéré sans véhicule matériel »

- l’action à distance d’un principe agissant *via* un objet construit, le charme (également *tolaka*)

³²¹ Ainsi que les mots *fanafody*, et *ody ratsy*, mais pas le mot "sorcellerie" (*mosavy*) lui-même, comme il en a été discuté.

³²² Gardemier note la distinction à propos du vocabulaire de la divination *sikily*. Il y a en effet deux positions, ou maisons géomantiques, différentes (seulement dans le tableau le plus développé, celui à 45 maisons ; généralement on s’arrête à 16 maisons). Dans ce tableau c’est la 22^e maison qui renvoie à *voriky*, tandis que la 25^e renvoie à *tolaky*. Voici le passage en question :

« *Two houses in the list refer to wizardry of which the Sakalava distinguish two types. The first type, termed voriky, involves substances imbued with evil forces and is represented by house twenty-two. [This] type of wizardry corresponds to what Middleton and Winter define as sorcery — “evil magic against others — which, they note, in Africa usually takes the form of “medicines” (1963: 3). The second, tolaky, represented by house twenty-five, fits Middleton and Winter’s definition of witchcraft — “a mystical and innate power which can be used by its possessor to harm other people (1963: 3) ».*

La référence à Middleton & Winter renvoie à : Middleton, John, & Winter, E. H. “Introduction”, in : *Witchcraft and Sorcery in East Africa. J. Middleton & E. H. Winter, eds., London : Routledge & Kegan Paul, 1963. [pages non indiquées]*

- l'action d'un principe agissant par incorporation d'une substance constituée par la victime (*sorcery* ; *vorika*).

Engel met à jour une logique commune aux deux derniers cas d'actions « viatiques » : la chose concrète *voriky*, qu'elle soit agrégée au corps de la victime, ou placée à une certaine distance, procède toujours en faisant transiter une puissance issue de l'esprit invoqué au moment de la confection du charme. Dans le cas d'une incorporation de ce vecteur, il est plus difficile de « décoller » le mal, et effectivement les sortilèges seront plus souvent « mortels »³²³. Gueunier observe (dans la région de Tuléar) que « Le *voriky* suppose l'usage d'une substance maléfique placée dans la nourriture ou dans la maison de la victime, et il est attribué souvent à un parent, tandis que le *tolaky* agit à distance, et qu'il est attribué souvent à un étranger à la famille »³²⁴.

Aucun informateur n'a spontanément évoqué cette modalité d'agression sorcellaire (pourtant très commune, en tout cas dans le Sud-Ouest de Madagascar, comme j'ai pu le noter au cours de mon étude des activités de Lala), et l'action contre-sorcière correspondante qu'aurait exercée Dofotera. Cependant, c'est l'aspersion effectuée par Fomba avant le tri et le prélèvement des charmes délétères qui semble remplir cette fonction. Cette hypothèse évite de considérer le léchage effectué par Dofotera comme redondant et démonstratif, et lui redonne toute son efficacité. Mis à part les poudres maléfiques, des charmes d'autres formes sont placés, les uns sur le passage de la victime, les autres enterrés sur son domaine... C'est sans doute afin de contrer ce type d'action sorcellaire que le dispositif de Dofotera inclut une aspersion de la maison des villageois. Si les sorts sous forme de poudre (informes) n'ont pas été signalés dans les entretiens, c'est que l'attention générale était focalisée sur les charmes formés, les preuves tangibles de la sorcellerie, devenues secrètes sous la colonisation, en même temps que pièces à conviction des tribunaux, puis pièces de musées³²⁵. Parmi ce type de charmes, je distinguerai ceux avec et ceux sans contenant. Les charmes avec contenant sont plus complexes puisqu'ils renferment davantage d'éléments constitutifs. Dans la liste

³²³ En définitif, le mot *tolaka* peut renvoyer à trois situations différentes selon le degré d'implication matérielle : le choc en retour d'une entité offensée ; l'ensorcellement à distance sans support matériel ; l'ensorcellement à distance avec support matériel.

³²⁴ N. J. Gueunier, Lexiques des dialectes du Sud-Ouest de Madagascar, tapuscrit inédit, sous «

³²⁵ Cf par exemple Blanchy Sophie & Noël J. Gueunier : 2000. « L'impossible Charles Poirier », *Études de l'Océan Indien* 29 : 93-119. La collection personnelle de Ch. Poirier est aujourd'hui au Musée du Quai Branly à Paris, celle de Ch. Renel au Muséum de Lyon, et celle de L. Vig au muséum d'Oslo. Le musée de la gendarmerie de Moramanga, ainsi que le musée de l'Androy à Berenty présente entre autres des collections de charmes.

classificatoire de charmes délétères dressées par l'administration de Maroantsetra les charmes sans contenant sont : les noeuds (*voñy*) ; les tressages (*rary*) ; les fagots (*tsianintapaka*), auquel il faut rajouter de manière générale les colliers, qui constitue un type important de charme propitiatoire. Les contenants des charmes complexes sont des : cornes de zébu (*mohara*) ;alebasse (*vambahy*) ; dents de crocodiles (*vangimboay*) ; bouteille (*tavohangy*), mais il existe aussi dans la région des contenants en forme d'avion, de cercueil, ou de toupie (d'après Amédée)³²⁶. Selon cette même liste, les proportions entre ces deux catégories de charmes sont égales.

Pour rendre compte des composantes des charmes à contenant, je vais me référer principalement aux travaux de Beaujard (1995-a)³²⁷, qui reste l'auteur ayant à la fois recensé le plus de charmes (avec informations corollaires concernant la mise en action), et ayant tenté une description technique systématique. Cet auteur pose en premier lieu une partition analytique entre charmes simples et complexes, et s'attache à décrire cette seconde catégorie en distinguant les éléments constitutifs, les modalités d'agissement, et ce qui concerne la mise en action du charme. En définitif, je distinguerai six "composantes" dans la constitution d'un charme complexe, dont trois composantes matérielles : le contenant, les constituants, le/s mouillant/s, et trois composantes circonstancielles : le moment, la consécration, et l'interdit.

Le contenant le plus courant reste la corne de zébu (*mohara*), mais on trouve aussi la canine de saurien. Dans ce cas, la nature du contenant est sémantiquement indépendante de la fonction du charme. Mais les contenants en forme d'avion, de toupie ou de cercueil participent déjà à signifier l'effet du sort (faire quitter le village, faire tourner la tête, ou faire mourir). La corne est soigneusement choisie, et prélevée certains jours favorables à cette entreprise. Les constituants peuvent se diviser en trois catégories, deux codant l'effet du sortilège et son destinataire, la troisième renforçant sa puissance. L'effet du sortilège est signifié soit par des plantes dont le nom ou/et la forme ou/et encore l'odeur l'expriment, soit par des objets façonnés (ciseaux, balles de fusil, tesson de bouteille, *etc.*), soit par des fragments corporels d'animaux ou d'insectes, soit par de la terre prélevée à un endroit précis... N'importe quel élément peut potentiellement entrer dans la composition d'un charme, du moment que le

³²⁶ Il faut mentionner les petits sacs portés autour du cou ou de la cheville (noués, ils sont désignés par *voñy*, "noeud"), souvent par des enfants. Ils sont défensifs.

³²⁷ Ainsi que les recherches de Vig (1969), la collection de Renel (1915), et le travail muséologique sur celle-ci d'Athenor & Trannoy (2006) ; les enquêtes dans le Sud-Ouest (Tuléar) de Lefèvre (2006), les analyses de la sorcellerie au Nord-Est (Andapa) d'Engel (2008), et de Rakotomalala (2006) dans l'Imerina, et de mes propres données de terrain.

symbolisme opère soit par métaphore, soit par métonymie. Les pratiques sorcellaires sont loin d'être figées. Si au niveau générationnel, la transmission d'une certaine tradition est à la base des savoirs et prévaut comme garantie de l'efficacité, au niveau territorial, la confrontation avec des sorcelleries exotiques nécessite leurs appropriations pour s'en défendre, et entraîne une dynamique ininterrompue. Qui plus est, outre cette logique de contre-sorcellerie, qui implique de répondre à une sorcellerie dans sa langue – confirmant ainsi les affinités de celle-là avec celle-ci – l'appropriation d'éléments matériels (objets, végétaux, etc.) étrangers se constate à travers les collections de charmes colligés (ou confisqués) dès la fin du 19^e siècle³²⁸. Aux autres, pour une part inconnus, on prête une puissance, si ce n'est supérieure, au moins immaîtrisable. Les pratiques de sorcellerie se font ainsi le reflet de la dialectique entre identité (statique dans le temps) et altérité (dynamique dans l'espace).

La personne du destinataire est "désignée" dans le charme par de petites quantités de fragments de son corps, ou d'éléments avec lesquels il est entré en contact (sable prélevé dans l'empreinte de ses pas, etc.) ou lui appartenant (riz, terre du foyer, etc.). Enfin, pour renforcer la puissance du charme des plantes sont utilisées (*hasy*, "sacré" ; *hazomanga*, "bois-sacré" ; etc.), le sable sur lequel la géomancie par les graines a été effectuée (*fasintsikily*), ou bien encore le sel ("salé" se dit aussi *masy*, "sacré"). Tous ces éléments sont mouillés, généralement avec du miel, ou du rhum, de l'eau ou du sang, substances qui constituent les dons aux esprits en général, et que l'on peut considérer comme telle dans la constitution d'un charme. L'utilisateur est en effet amené à régénérer régulièrement la puissance du charme en ajoutant de ces liquides dans ou sur le contenant. Des éléments extérieurs peuvent être ajoutés, tel des perles, dont la symbolique a été étudiée³²⁹, ou un morceau d'étoffe rouge noué, révélant généralement un charme agressif. La construction du charme ne peut pas être effectuée à n'importe quel moment, mais à un jour favorable, qui ceux sont du *moasy*, ou qui sont déterminés par un calcul astrologique. De même, le charme ne pourra pas être utilisé à n'importe quel moment. L'objet une fois constitué, il reste à le consacrer par une invocation aux entités adéquates. Celles-ci peuvent être les *Zañahary* (dieux), les ancêtres (*razana*), et différents "esprits de la nature", tels que les *tsiñy*, ou les esprits des eaux *lolo*, etc. S'interroger sur la nature de cette "consécration" revient à questionner l'ontologie du charme.

³²⁸ Voir par exemple l'utilisation fréquente des ciseaux dans les *mohara*, et l'étui à talisman orné d'un bouchon de carafe, présenté en 2009 à l'exposition *Recette des Dieux : esthétique du fétiche*, au Musée du Quai Branly (Collection Ch. Poirier, N°71.1990.57.211). Pour une période plus récente, le charme en forme d'avion.

³²⁹ Voir notamment Miora (2005), qui a recensé 133 perles en pays sihanaka, et en a étudié la filière et l'usage.

Cet objet est-il un média, ou un réceptacle ? Agit-il comme un dispositif conventionnel de communication "à distance" avec un existant non-humain, ou bien se présente-t-il comme la "résidence" de celui-ci ? Les deux possibilités semblent exister à Madagascar. Elles semblent pour une part dépendre de la nature de l' "esprit". Ainsi, l'ensemble des données recueillies sur les *tsiñy* concourent à les représenter comme des entités résidant dans des animaux, arbres ou rochers, et pouvant être "domestiqués" dans des charmes³³⁰. Après avoir constitué et consacré le charme, le *moasy* prescrit un ou des interdit/s (*fady*) sémantiquement lié/s à son action. En cas de transgression de ce/s tabou/s par l'utilisateur du charme celui-ci perdrait immédiatement son effet. L'efficacité d'un charme est ainsi conditionnée par une obligation suspensive chez son utilisateur.

La question de l'efficacité, « à partir de quel moment est-ce efficace ; qu'est-ce qui rend efficace le charme ? » reste délicate. La puissance du charme ne semble pas absolument dépendre de ce que l'on nomme « consécration », et que les Malgaches nomme *joro*, ou encore *falitse* dans le Sud-Ouest (Mandihitsy & Gueunier 2001). Les composantes en elles-mêmes possèdent toute une vertu, indépendamment de leur combinaison (même le contenant participe à la force de l'artefact, puisque le prélèvement et le choix de la corne de zébu ne doivent rien à l'arbitraire). Les constituants (en particulier les végétaux), les mouillants, le moment astrologique (*andro*), la consécration (*joro*), l'interdit (*fady*), interviennent tous dans d'autres circonstances de manière autonome, ce qui prouve leur efficacité en elle-même³³¹. La complexité des charmes à contenant n'est pas seulement constitutive, mais également opérationnelle. Cependant, la consécration reste une opération nécessaire et essentielle à l'efficacité d'un charme. C'est ainsi que de nombreux guérisseurs ne voient pas d'inconvénients à donner leurs recettes, puisqu'elles restent inefficaces sans leur activation par un esprit particulier. A coup sûr en envisageant que la dimension sémiologique du charme, on passera à côté des multiples relations qu'il opère. Le charme ne saurait se réduire

³³⁰ On va voir qu'au moment où Dofotera lèche les charmes, les *tsiñy* fuient dans la forêt.

³³¹ Voici ce que répond un devin de la région de Tuléar sur la question de l'efficacité de son *mohara*, corne qui constitue à la fois sa pharmacopée (par prélèvement), son protecteur (contre les attaques sorcellaires), et son inspirateur (par le rêve ou la transe) (Lefèvre 2006 : 88) :

Le devin : – Exemple : supposez que quelqu'un est piqué par un scorpion, vous, vous laissez de côté le *mohara*, vous prenez le *volohazo* seul, vous le grattez, vous enduisez le malade, et la douleur s'en va. Là, il a agi par sa propre vertu. Le *sikily*, ce qui fait sa vertu, supposez un malade, on fait le *sikily* pour le malade, le *sikily* détecte ses *havo* [les faits à lui reprochés], c'est déjà là sa vertu. Le destin, vous cultivez vos plantes un jour de lundi, les plantes ne poussent pas bien car elles exigent le bon destin pour bien pousser, le *sa mañambara*, je vous en ai déjà parlé.

L'enquêteur : – Chacun d'eux a sa vertu propre donc ?

Le devin : – Mais parfois, il faut les mettre ensemble.

à un message, il est bien plutôt un objet social réalisant de multiples médiations, un objet considéré comme vivant et devant être potentialisé.

C'est donc ce tout complexe sur lequel Dofotera exerce sa maîtrise. Le fait qu'il se montre capable d'identifier les bons charmes des mauvais sur un simple coup d'oeil, et qu'aucun n'ait jamais pu échapper à son jugement, prouve l'exhaustivité de son savoir (« il connaît *tous* les charmes » m'a-t-on dit à plusieurs reprises). Il aurait atteint un stade qui correspond à un idéal chez les devins-guérisseurs toujours en quête de nouvelles connaissances (il se fait fort d'ailleurs de les conseiller et de les enseigner à toute occasion). Le fait qu'il puisse neutraliser la puissance de n'importe quelle sorcellerie fait la preuve de sa suprématie, sur tous les types de constituants actifs des charmes. Savoir et pouvoir sont d'ailleurs pour une part indissociable chez le devin-guérisseur, et sont subsumés dans la notion de *hasina* et sa gradualité³³². Notons que les charmes délétères que le *Moasibe* identifie et neutralise, donc « les charmes qui s'attaquent à l'état vital d'une personne (...) utilisent explicitement les esprits chthoniens avec lesquels le sorcier établit une alliance » (Beaujard 1995 : 581). Ce fait est important, car cela signifie qu'en neutralisant la puissance des charmes néfastes, Dofotera fait preuve d'une puissance supérieure à celle des *tsiñy*, ce qui n'est vraiment pas négligeable, comme on va le voir. Un informateur a effectivement précisé qu'au moment de la collecte, si chacun devait rester devant la porte de sa maison, c'est parce que les *tsiñy* prenaient la fuite dans la forêt (*milefa amin'ala* [2 ; 6]). C'est donc là leur véritable demeure. Et l'élaboration d'un sort consiste en quelque sorte à domestiquer les *tsiñy*.

En supprimant les charmes néfastes, Dofotera ne fait pas seulement fuir les *tsiñy* en dehors de la sphère villageoise, il casse d'autres médiations cristallisées par le charme. L'ensemble de ces médiations peut être représenté comme sur la figure 2.

332 « Le *hasina* est, l'ensemble du système de catégorisation du monde végétal, animal et minéral qui s'est cristallisé avec la constitution de l'espace-société de la royauté sakalava, par une intégration dans un système logique extérieur des données précédentes élaborées dans le cadre des formations idéologiques des communautés *tompon-tany* ["maître-des-terres", premiers venus] » écrit Lombard (1988 : 112) à propos des Sakalava du Menabe.

Figure 2 Médiations sorcellaires (agression)

La base de ce réseau de relation est une dissension entre deux villageois (A et B). Cette mésentente est le plus souvent tacite, dans une société qui « tente d'empêcher toute manifestation ouverte de la violence », la sorcellerie se présente alors comme une « violence cachée », qui canalise l'agressivité (Beaujard 1995 : 756). La pratique sorcière est l'envers individualiste dérobé à l'*ethos* collectif. Double jeu donc, mais qui ne se joue pas seul. A cette dissension implicite fait écho une alliance qui ne l'est pas moins : celle du sorcier avec un esprit mauvais. A l'inavouable demande répond l'offre secrète. Un individu entretient avec un esprit mauvais (*tromba, tsiñy, lolo, etc.*) une relation contraignante mais offrant la possibilité de faire payer ses services d'ensorcellement. Pour en bénéficier A devra rémunérer ce sorcier, et respecter certaines prescriptions incluant systématiquement l'astreinte à un interdit. En définitif, le charme se présente comme un « noeud » au sens réticulaire. La dyade A-B, par le double-jeu de la médiation sorcellaire, s'est étendue à cinq sommets. La triade de droite (A-charme-B) est tacite, la triade du bas (A-sorcier-charme) est réalisée, et la triade de droite (sorcier-esprit) repose sur une relation imaginaire.

L'action première de Dofotera est de vider le charme de sa puissance, ce qui revient on l'a vu, non pas à anéantir cette puissance, mais à l'en chasser ; il s'agit d'une forme d'exorcisme provoquée par la puissance supérieure de Dofotera, que le terme de dissolution qualifierait sans doute le mieux. Il s'en suit une réaction en chaîne aux multiples niveaux de la médiation réalisée par l'objet. L'effet premier de l'élimination du charme est évidemment celle du trouble qu'il est censé provoquer sur son destinataire. L'action de collecte des charmes a donc une action thérapeutique. Les relations grisées sur le schéma ont lieu en amont de l'action sorcellaire escomptée. Elles cessent en principe une fois que le charme a été produit et activé. Il est possible cependant que le destinataire du sort et son producteur continuent à entretenir une relation (conseils, paiement, ...) pendant son action³³³. Dans ce cas cette relation est brisée. Puisque le possesseur du charme en est dépourvu, du même coup, il n'est plus astreint au respect des interdits prescrits par le producteur, il en est libéré. L'ensemble de ces actions est représenté dans la fig. 1^{bis}. A ce niveau de son action, le Soalala conserve, d'une part l'alliance entre le sorcier producteur du charme et l'esprit qu'il a

³³³ Je ne dispose pas d'informations sur les modalités de paiement : le destinataire paye-t-il avant ou après résultats escomptés, ou verse-t-il une avance puis une autre somme en cas de réussite ?

invoqué pour cela, d'autre part le conflit tacite entre le sorcier destinateur du charme et son destinataire. De ce point de vue, l'entreprise de « nettoyage » et de « réconciliation » du Soalala échoue partiellement. De plus, elle provoque un effet pervers : puisque les charmes sorciers sont découverts, leurs détenteurs sont déshonorés, et encourent la vindicte du voisinage. Mais d'autres dispositifs viendront résoudre ces problèmes : le festin communautaire et les serments individuels.

Figure 3. Action de Dofotera sur la médiation sorcellaire

e. Festin et serments

Les trois actions rituelles décrites précédemment ont consisté à expurger la communauté-villageoise des mauvais charmes (*ody*), des mauvais esprits (*tromba*) et des interdits (*fady*) contraignants. Il faut ajouter une dernière opération, qui consiste à purger des mauvaises conduites (*fomba ratsy*). L'adultère et l'avortement, qui concernent les femmes, la consommation de chanvre les jeunes hommes (se droguer), et le vol l'ensemble des villageois, ont ceci de commun d'être des activités cachées et asociales, au même titre que la sorcellerie. Ces comportements ne sollicitent pas de non-humains, mais n'engagent que les personnes, même si certains charmes peuvent favoriser le larcin (*vombahy moa*, "calebasse muette") ainsi que l'infidélité (*kizemby*, "aveugleur") en neutralisant la vigilance d'autrui.

Ces quatre opérations trouvent chacune un aboutissement dans les deux dernières : le festin et les serments. La collecte des *aody ratsy* laisse intacte d'une part leurs producteurs (les sorciers *mpamosavy* éleveurs de bêtes sauvages), et d'une autre la discorde qui en est à l'origine. Mais plus que de « collecter les ordures » (doc. 19), le but du Soalala est d'empêcher leur réapparition. Dofotera propose pour ce faire deux autres dispositifs rituels. La consommation de la viande sacrificielle réunit la totalité des co-résidents sans aucune discrimination autour d'une unique natte afin de manger un unique boeuf. Cette configuration de commensalité est inédite car les villageois ne se retrouvent jamais autour d'un même repas. Les *fihinanam-be*, les "grands-repas" betsimisaraka font partie des rituels ancestraux (*tsaboraha*), qui mobilisent un réseau de parenté ne coïncidant presque jamais avec la communauté des habitants. Pourtant, dans le festin du Soalala, la médiation ancestrale est bien présente, puisque la viande consommée a été consacrée par tous les *mpijoro* des co-résidents. On peut dire de cette viande, ce que les Merina expriment par *hena inpitain-pihavanana* : la « viande qui rattache la parenté / l'état de confiance réciproque » (Ottino 1998 : 190). Mais les moyens sont spécifiques : si cette viande a une portée symbolique, on lui prête aussi une action très concrète. Amédée écrit dans sa rédaction : « croyant que la viande ayant subi, des plusieurs invocations face au joro, apporte un changement pour ceux qui en consomment », ce que par une syntaxe plus académique on peut rendre par : « comme elle a reçu plusieurs invocations (*joro*), on croit que cette viande apporte un changement pour

ceux qui en consomment ». Tous les *mpijoro* du village ont en effet successivement invoqué leurs ancêtres. Cette accumulation invocatoire est tout à fait nouvelle dans le village, où jamais les ancêtres de tous les lignages n'ont été invoqués en un seul *joro*, et évidemment, on s'attend à ce qu'une telle saturation de présence ancestrale joue quantitativement sur l'efficacité escomptée. Cette éminente évocation, *joro*, a en outre été précédée d'une imprécation, *hozona*³³⁴ réalisée par Moasibe. Auguste, qui a été maire de Maroantsetra, et qui fut un des proches de Dofotera dans la plaine, insiste sur ce point : « Moasibe n'invoque pas, mais il imprègue. Il y a une différence entre l'invocation et l'imprécation. L'imprécation est très forte et aussi est une demande, mais l'invocation est une prière³³⁵ ». Et Auguste tente de donner une idée de cette imprécation :

<i>Miteny izy amin'io aomby io hoe :</i>	Voici ce qu'il dit à l'endroit de ce zébu :
<i>Īzay manao ratsy any anao Zanahary, anao</i>	Celui qui fait le mal, et bien toi Zanahary, toi
<i>tsy tia ny ratsy, izay ratsy mihinana ity</i>	qui n'aime pas le mal, le mauvais qui mange
<i>aomby ity dia anao mitsara azy.</i>	ce boeuf-ci, alors tu le juges.

En entretien, Amédé a lui simulé en français la manière autoritaire dont Dofotera s'adresse aux convives :

« A partir d'aujourd'hui, celui qui mange de la chair de cet animal, s'il recommence, il sera mort ! Recommencer à utiliser les *aody ratsy*, empoisonner, mauvaise mentalité, fumer du chanvre, à partir d'aujourd'hui, c'est prohibé ! ».

Au cours du festin, la manducation de la viande sacrificielle n'est donc pas ordalique, elle n'a pas pour but de frapper ou de révéler l'identité des inévitables sorciers du village. Un tel dispositif aurait d'ailleurs été inutile, car Dofotera est censé savoir immédiatement qui ils sont. Un extrait du document 13b précise encore la nature de l'opération :

Tsitsihina io omby io, ka izay mbola hamerina ny ratsy
fanaony dia omby ieraha-mihinana io no ahita azy.
Ny ankizy tsy anatin'ny hozona fa mbola ts y misy
fanahay.

≡ doc. 13 b ≡

Ce zébu était imprégué pour exercer la justice
ancestrale, et tous ceux qui recommencent à faire le mal comme

³³⁴ Le sens propre de *hozona* est secousse (Albinal & Malzac). Le terme désigne chez le Tañala un dispositif qui permet d'effrayer les oiseaux au niveau des cultures (Beaujard 1998).

³³⁵ « *Tsy mijoro i Moasibe fa manozona. Misy ny maha samihafa ny joro sy ny hozona. Ny hozona dia mafimafy koa sady fangatahana, fa ny joro dia vavaka.* »

ils ont eu l'habitude de le faire, c'est avec ce zébu qu'on mange ensemble qu'on le verra.
Les enfants sont écartés de l'imprécation car ils n'ont pas encore d'esprit.

Le terme *tsitsika*, litt. "inséré avec force" a le sens général d'invocation, mais on nomme ainsi plus précisément les « imprécations prononcées dans l'administration du tanguin » (Malzac : 788), et par le participe *tsitsihina* l'objet de ces invectives. La procédure judiciaire du tanguin était appliquée spécifiquement aux sorciers. Plus largement, on use du même terme *tsitsika* dans le cas d'une justice ancestrale par le sacrifice du zébu : si l'accusé à menti, il arrivera un malheur à sept personnes proches de lui, et il sera le septième à subir la punition des ancêtres. Pour arrêter la série de malheurs il doit reconnaître sa faute, payer des dédommagements, et s'excuser auprès des ancêtres³³⁶. Mais le même vocable est aussi employé à l'occasion du "pacte de réconciliation", et aussi « en particulier [pour] les imprécations prononcées pour établir une alliance par le sang *fete-dra*, ce sont des malédictions qui visent celui des alliés qui trahirait le pacte » (Gueunier inédit, sous *titike*¹, *titiky*)³³⁷. Dans son dictionnaire Beaujard (1998 : 795) note sous *tsitsika*, que le même radical *titike*, a le sens concret et étymologique d' « action de frapper de petits coups répétés ». Ce geste est celui des imprécations rituelles qu'on accompagne de coups frappés sur le manche de la sagaie, rythmant les paroles de la formule, et c'est bien le geste de Dofotera, qui pique le zébu à l'épaule.

Le terme *tsitsihina* renvoie donc à au moins quatre activités distinctes : l'ordalie par le tanguin (*tangena*), la justice ancestrale par le sacrifice d'un zébu, le pacte de réconciliation, et le serment de sang (*fatidra*). La première se distingue des trois autres en ce qu'elle n'invoque pas comme elles les ancêtres, mais *Bimitiny*, l'esprit du tanguin³³⁸, et qu'elle s'applique spécialement aux sorciers (*mpamosavy*). Pour ces deux raisons, et pour une troisième, qui est qu'elle est alors devenue illégitime, cette procédure judiciaire est interdite et réprimée depuis la colonisation. Il est cependant impossible d'évaluer dans quelle mesure cette législation s'est appliquée dans le pays, et l'usage ne s'en est en tout cas pas perdu dans

³³⁶ Gueunier, communication personnelle.

³³⁷ Même radical que *titike*, le sens concret étant "action de frapper de petits coups répétés" ; c'est le geste des imprécations rituelles qu'on accompagne de coups frappés sur le manche de la sagaie, rythmant les paroles de la formule, et c'est aussi le geste du musicien touchant le tambour, ou les cordes de la cithare.

³³⁸ L'autorité qui préside à l'épreuve judiciaire du tanguin est « *Bimitiny* (esprit du *tangena*) (...) [qui] délègue ses pouvoirs au *mpanangena* », l'administrateur du *tangena*. La procédure est d'ailleurs encore plus complexe, puisqu'elle nécessite des esprits auxiliaires. Voir Fanony (1985), dont ces informations sont tirées, pour plus de détails.

la baie d'Antongil au moins jusque dans les années soixante-dix³³⁹. Ces quatre activités ont en commun l'action punitive par des non-humains, les deux premières au service de la justice, les deux dernières d'une alliance. Le *tsitsika* du Soalala appartient à la deuxième catégorie. Il s'agit d'un pacte, qui engage la totalité de la communauté-villageoise, sous l'autorité des *zanahary*, des ancêtres dont les villageois sont les descendants, où dont ils dépendent (les ancêtres *tompon-tany*), et de Dofotera lui-même. C'est donc au cours de cette opération, que les sorciers laissés libres de nuire au cours des précédentes devaient être neutralisés. Après ce repas, la mort ou la maladie grave d'un villageois sera susceptible d'être interprétée comme étant la conséquence d'une action malfaisante. On m'a d'ailleurs rapporté que certaines personnes s'étant trouvées atteintes coururent trouver Dofotera pour supplier une rédemption. Au contraire certains ont pu voir un convive éviter discrètement d'ingérer la viande du boeuf sacrifié et la dissimuler.

Une fois cette viande cuite et disposée sur la grande natte, Dofotera procède à une aspersion (*fafy rano*). Le *moasy* n'étant pas explicite sur cette action rituelle, on n'en connaissait pas le sens exact, et moins encore la nature de la solution. Amédée en est réduit aux hypothèses : elle aurait eu pour fonction de diminuer l'intensité de l'action punitive de la viande, sans quoi les sorciers en seraient morts.

Les sorciers et autres coupables ne sont donc apparemment pas publiquement incriminés. Comme me l'a souligné Grégoire de la mission catholique ils se présentaient spontanément et secrètement à Dofotera pour ne pas se faire dénoncer publiquement. Et dans le cas contraire ? La question de la diffamation est plus épineuse qu'elle n'y paraît, comme l'incite à le penser le dessert, constitué d'ananas. Dofotera en confiait la découpe et la distribution à quelques personnes. Plusieurs informateurs affirment qu'il s'agissait de *mpamosavy*, mais aucun ne m'a affirmé que Dofotera avait lui-même donné la fonction de ces ananas. Le choix de ce fruit s'explique par un jeu de mot : *mananasy*, "ananas", signifie aussi *mana-hasy*, "ayant-du-sacré", homophonie redoublée par la morphologie des plantes *ananas* (*Ananas comosus*) et *hasina* (*Dracaena reflexa*), toutes deux bien panachées. Le *hasy* est plus spécifiquement ancestral, et associé à l'ordre (Délivré 1974 ; Bloch 1986), ce qui l'oppose – en principe – au domaine de la sorcellerie. Dans sa rédaction Amédée écrit « pour faire le nettoyage des soupçonnés malfaiteurs, Moasibe distribue des morceaux d'ananas épulchés pour se débarrasser du mal et freiner leurs actions », et en entretien il précise qu'il

³³⁹ Fanony ([1975] 1985 : 140) note le « caractère clandestin du *tangena* de nos jours » et regrette que « lorsqu'il a été question d'organiser une séance de *tangena*, malgré nos demandes, nous n'avons pu obtenir d'y assister », cela au village de Fasina, près de Mañanara.

s'agissait de tester ces personnes. L'opération semble ambiguë. Si la personne désignée est capable d'ingérer du *mananasy*, donc du *hasina*, la force ancestrale, voilà la preuve publique ou bien qu'il n'est pas sorcier, ou bien qu'il ne l'est désormais plus. Quoi qu'il en soit, c'est une invitation à la méfiance vis-à-vis de ces personnes.

A chaque opération, si des précautions opératoires sont apparemment prises pour ne pas rendre publics les méfaits, afin de ne pas mettre les coupables au pilori, une ambiguïté persiste. Lors de la collecte des charmes, chacun est tenu de rester devant sa maison. Les villages de la plaine sont très majoritairement rectilignes et les habitations clôturées, si bien que cette distance spatiale, à laquelle s'ajoute la clameur du chœur des nubiles, soustrait à la vue et à l'ouï du voisinage les éventuelles exactions de Moasibe, cela jusqu'à un certain point seulement, que d'une manière générale il m'a été difficile d'évaluer dans les témoignages. D'après certaines anecdotes Dofotera ne s'était pas privé de dénoncer publiquement des *mpamosavy*, des sorciers éleveurs de bêtes sauvages. Quelques cas de diffamations publiques m'ont été rapportés. Dofotera n'hésitait pas à le faire si un sorcier ne se dénonçait pas de lui-même. C'est ainsi qu'un vieillard qui transportait un boa (*do*) dans un panier fut interpellé, dénoncé publiquement. Moasibe cracha sur le serpent [Amédée]. Le maire de l'époque affirme que lorsqu'il reconnaissait un *mpamosavy*, Dofotera le faisait asseoir à côté de lui, lui faisait boire de sa limonade, et son pouvoir était alors anéanti. Les personnes interrogées sont restées allusives sur le sort réservé à ces individus, ce qui s'entend très bien. Quoi qu'il en soit, des cas d'expulsion de la communauté-villageoise ont très probablement eu lieu dans plusieurs villages, comme l'évoque cet extrait du document 6a.³⁴⁰ :

Ilazanana ny mponina iadidianao fa tsy asony atao mihitsy ny mandroaka ny olona izay tsy mitefabato na tsy mihinana hena joro amin'ny fandalovan'i DOFOTERA raha ohatra ka olona madio izy.

≡ doc. 6a ≡

Nous avisons les gens de votre *fokontany* qu'il ne faut pas directement expulser ceux qui ne font pas le serment et qui ne mangent pas la viande du sacrifice au passage de DOFOTERA si par exemple il s'agit d'un homme innocent.

La situation évoquée ne correspond pas il est vrai à une dénonciation directe, mais au refus de prêter serment et d'ingérer la viande sacrificielle, ce qui était le cas de bien des chrétiens, au risque d'être assimilés à des sorciers, au même titre que tout absent au Soalala. Il est difficile de trancher sur le caractère diffamatoire ou discrètement expiatoire du Soalala. En ce qui concerne la phase d'exorcismes, elle est publique, aussi chacun peut-il savoir qui de

³⁴⁰ Note du 24/02/1982, du PCE Fiv. PCE Fir Maroantsetra.

ses co-résidents est possédé par un bon ou un mauvais esprit, et ce en dépit de la clameur générale, car Dofotera fait s'asseoir les *tromba ratsy*. Cependant, l'ambiguïté sémantique de cette locution entraîne un doute irréductible aux yeux des villageois : sorcier ou malade l'exorcisé ? Les auteurs de conduites asociales (voler, tromper, avorter) sont eux clairement préservées du courroux, puisque les voleurs restituent secrètement leurs rapines, et que les femmes sont prises à part (ce qui est inutile pour les "drogués" qui n'encourent pas de vengeance).

Après le dessert, toute l'assemblée se dirige vers l'autel collectif érigé et consacré au moment du sacrifice, pour procéder à la dernière action rituelle : le serment. Le cercle du festin s'ouvre en file, pour engager l'ensemble de la communauté, mais cette fois dans la succession de ces membres. Le festin actualise "l'individu communauté" (le sens littéral de *fokonolona*, *foko olona*, "communauté personne"), et les serments la communauté des individus. Comme le festin, les serments placent les villageois sous l'instance des *zanahary* et des ancêtres. Le festin par incorporation de la viande sacrificielle et la médiation de Dofotera, et les serments de manière plus active et personnelle. Le rite du serment se présente en effet en trois étapes : la confession, le serment lui-même, et la demande de bénédiction (c'est évidemment la première qui vaut à cette opération son caractère individuel). Ces deux dernières opérations se distinguent des précédentes par leur fonction commune, qui est d'assurer leur pérennisation. Cette fonction est assurée par les *zanahary*, et les ancêtres ; dans ces deux opérations finales, il n'est plus question de tout autre non-humain. L'action de Dofotera se limite à une médiation, entre les villageois et leurs ancêtres. Son rôle principal est d'unifier la médiation ancestrale villageoise, qui se présente dans la grande majorité des villages comme fragmentée en de nombreux *fehity*. Par le Soalala Dofotera engendre une unité rituelle coïncidant avec la communauté-villageoise, réalisée en un groupement de commensalité totalisant. Il produit aussi, à travers la pierre sacrée un dispositif permettant de perpétuer cette unité. Le nom de la fonction de la personne chargée d'entretenir cet autel est significatif : *mpiambinjinim-pokonolona*, ce que l'on traduira par « gardien-de-sanctuaire-de-la-communauté ». Le *mpiambinjiñy* est le gardien de sépulture, seule personne autorisée à l'ouvrir lors des différents rituels le nécessitant. Le terme *jiñy* évoque curieusement l'idée de reliques telles qu'on les prélève sur les cadavres des souverains dans le Sud-Ouest, alors que cette pratique demeure absente sur la côte est. Si le *mpianbinjñy* garde le tombeau de l'ancêtre fondateur du *fehity*, le *mpiambinjinim-pokonolona*, comme son nom l'indique gardera le *jiñy* du *fokonolona*, soit la pierre enclose.

f. Bilan sur la séquence dans son ensemble

Les relations établies successivement au cours de chaque unité rituelle ayant été analysées de manière indépendante, il faut maintenant chercher si leur assemblage présente une cohérence d'ensemble.

Lorsque Dofotera arrive au village, il se trouve entouré de ses trois collaborateurs (Fomba, Masilava, et Ninitabory) et de son groupe de femmes, face à la totalité des habitants. Ce face à face se produit dans un nouveau lieu, un lieu surajouté à la topographie du village, neutre de tous rapports antérieurs. C'est le *langara*, un simple abri au nom fonctionnel, exclusivement réservé au Soalala (et qui sera détruit après). La communauté-villageoise existe de façon unitaire vis-à-vis de Dofotera, qu'elle a fait venir sur délibération à l'unanimité. Cette unanimité est déjà un premier pas vers la concorde générale qui est le but du Soalala. Dans cette première phase d'accueil, l'identité villageoise s'exprime par la subordination partagée à Dofotera.

Lors de la phase de collecte des objets sorciers, chacun est tenu de rester dans sa maison, sur les instructions de Fomba. Les chemins sont désertés, et la communauté villageoise restructurée en unités de résidence cellulaires. C'est maintenant l'identité résidentielle du ménage que cette opération rituelle actualise. Chaque famille nucléaire attend dans sa maison, devant laquelle elle a placé tous les charmes de ses membres. Elle attend le "jugement" (*mitsara*) de ses charmes. La famille nucléaire est prise indépendamment de son inclusion dans une parenté, mais dans ses relations privées avec des esprits non-ancestraux. Elle se place dans une relation délibérée de subordination à l'étranger Dofotera, qui affirme avec ostentation sa domination sur ces objets, donc sur cette relation aux esprits non-ancestraux, qu'il domine également. Les charmes mauvais sont extraits des maisons et placés sous le *langara*, avant leur stockage à la "mairie". Une fois achevée la collecte des charmes, chaque famille ressort de sa maison, et la communauté des co-résidents se réunit à nouveau. Dofotera va alors successivement isoler différentes conditions : possédés, jeunes hommes fumeurs de chanvre, femmes mariées, jeunes femmes. Dans les deux premiers cas, le traitement des esprits et de l'addiction a lieu en présence de la totalité des habitants. Dans les deux autres, le traitement de l'avortement et de l'adultère chez les jeunes et moins jeunes femmes se fait à l'écart de la communauté des habitants. Aucune des relations sociales sur lesquelles intervient Dofotera (sorcellerie, possession, vol, immoralités) n'appartiennent à la sphère publique. Chacune d'entre elles constituent des dyades qui se déroulent dans un cadre privé (la possession est donc restreinte à son activité de soin, et de possession malfaisante).

Dans le cadre du Soalala, Dofotera arrache ces relations à leur cadre privé et les révèle devant tous. Cette publicité des activités magiques, de possession, *etc.* a pour corollaire la responsabilisation de ces acteurs. Partant du constat général d'une situation sociale dégradée, Dofotera en impute la cause aux actions qui s'opposent à l'idéal du *fihavanana*.

Au cours du sacrifice et du festin, la communauté des co-résidents à nouveau s'actualise, non plus par la médiation de Dofotera, mais par la médiation ancestrale, unifiée par la viande sacrificielle. La médiation ancestrale est « associative », elle réunit sur le même plan les ancêtres des différents lignages, qui partagent tous un seul zébu, un même corps. Cette association ancestrale est matérialisée par la pierre sacrée, ce corps minéral, qui permettra à l'avenir de la réactualiser. Quand chaque individu se présente devant cette pierre pour avouer ses méfaits et jurer de ne plus recommencer, il s'engage ainsi non seulement devant ses propres ancêtres, mais aussi vis-à-vis de ceux de ses co-résidents. La communauté des habitants (le *fokonolona*, "l'individu-communauté") est atomisée en individus – "dividualisée" pourrait-on dire – et chacun de ses membres est replacé dans la médiation ancestrale associative. Dans les deux opérations finales, le festin et les serments, se joue la dialectique entre village et lignage. Si le village circonscrit une condition d'habitant dans l'espace, les lignages déterminent davantage une condition d'ascendants dans le temps (marquée également dans l'espace : tombeau...). Le Soalala quant à lui reformule la condition de descendant sur la base d'une fédération des ancêtres des habitants d'un même village.

Au final trois segments peuvent être distingués dans la séquence du Soalala. Le premier coïncide avec l'accueil : la totalité des co-résidents est mise en relation en tant qu'unité avec Dofotera. La liturgie du Soalala (suivie d'un silence total) est le média qui donne à cette relation le sens d'une subordination totale et unanime. Cette prémisse du Soalala (qui peut durer jusqu'à une semaine) met en acte la sujétion à Dofotera. Celui-ci peut ensuite commencer son « travail » (*asa*) : le traitement des charmes, des possédés, des conduites et des terres, avec levée des interdits corollaires, qui constitue le segment central du Soalala. Pour chaque cas, l'action de Dofotera est normative, il va « juger » (*mitsara*) ces items, c'est-à-dire tracer une limite entre les bons et les mauvais, puis curative, il va « enlever » (*fanala*) les mauvais items, les *tsiñy* vont « fuir » (*milefa*). Pour chaque cas, Dofotera agit sur des relations qui lient les gens avec des acteurs non ancestraux (esprits de la nature, ou morts hors parenté). Soit il les conforte, soit il les brise. Il se situe ainsi hiérarchiquement au-dessus de ces acteurs non-humains, intervenant dans les activités de

magie, de possession, et de production. Enfin, le festin et les serments forment un troisième segment. Tous les acteurs imaginaires du segment précédent en sont absents. En revanche, le festin, précédé du sacrifice, comme les serments, précédés de la consécration d'une pierre, font intervenir les ancêtres de chaque lignage représentés dans le *fokontany*. Le festin réunit à nouveau la totalité des co-résidents, mais l'unité de médiation n'est plus assurée par Dofotera, qui ne participe pas à ce repas communautaire. La consommation sans choc en retour des viandes tabouées prouve l'absence des *tromba*. En revanche, la consommation de la viande du boeuf sacrifié au nom des ancêtres assure une connexité entre les co-résidents, qui mangent un même corps unique (on s'étonne souvent qu'un seul zébu puisse être partagé entre tous), sacrifié à l'ensemble de leurs ancêtres. Le festin succède logiquement aux oeuvres de Dofotera en ce sens qu'il apporte la preuve de leur efficacité : les viandes tabouées sont maintenant consommées sans danger (succès des exorcismes et de la levée des tabous), l'ensorceleur et l'ensorcelé sont devenus convives (succès de la collecte des mauvais charmes). Ce changement est opéré sur l'invocation des ancêtres fédérés prononcés par les sacrificateurs, et sous la menace de l'imprécation prononcée par Dofotera. Au collectif ancestral invoqué lors du sacrifice, c'est-à-dire à qui un même boeuf a été offert³⁴¹, répond le collectif des co-résidents réunis autour d'une natte unique. Dofotera ne partage pas ce repas : il ne fait pas partie de ce collectif, mais il est autoritairement présent du fait de l'imprécation qu'il a effectuée sur la viande. Il est par contre absent de l'action finale des serments, qui met successivement en relation chaque individu avec ses ancêtres lignagers fédérés aux ancêtres des autres lignages représentés dans le *fokontany*, par l'intermédiaire de la pierre sacrée. Les serments ont pour fonction d'assurer la pérennité des oeuvres réalisées au deuxième segment, et dont l'efficacité est devenue manifeste. L'action finale lie chaque individu au collectif ancestral par assermentation. La pérennité des actions du Soalala est donc assurée par la médiation ancestrale. Ainsi l'unité de médiation initiale des co-résidents produite par Dofotera au moment de l'accueil le sera désormais par le collectif ancestral, matérialisé par l'autel de pierre. Dofotera est un acteur temporaire dans le *fokontany*, mais la médiation qu'il y opère est censée y subsister à travers l'institution de cette pierre qui réalisera l'unité rituelle du *fokontany*.

³⁴¹ On trouve que la viande d'un boeuf sacrifié n'a pas de goût, parce que le goût est pour les ancêtres.

g. **□Socialisme□et Soalala (Soalala reembedded)**

L'analyse intrinsèque de la cérémonie achevée, les résultats peuvent être maintenant confrontés à la politique nationale contextuelle précédemment décrite. La description de celle-ci, au regard des sources mobilisables dans le cadre de cette étude, s'est principalement concentrée sur son aspect sémantique, c'est-à-dire l'expression verbale du politique en style juridique. La formalisation procédurière du pouvoir se révèlent d'ailleurs particulièrement proluxe à Madagascar. Ce juridisme prévalant à chaque renouvellement du pouvoir durant toute la période post-coloniale a « surtout valeur d'institution » note Galibert (2009 : 171), ainsi derrière cette énonciation technique du discours cherche-t-on à perpétuer la légitimité d'un État de droit d'héritage colonial. L'élimination de la tutelle française augurée en 1972 et l'alignement sur le droit soviétique représentent pourtant une remise en cause du modèle constitutionnel français. Si la « politique du ventre » (Bayart 2006) et le « commandement » (Mbembe 2000) se parent désormais des oripeaux socialistes, il n'en reste pas moins que cette conversion massive (dans la mesure où l'habit fait le moine) est sous-tendue par un ensemble de réformes et de restructurations affectant l'ensemble de la société. Certes une étude approfondie reste à produire sur ces effets sociaux concrets, et l'ouverture du dossier laisse déjà entrevoir que cette sémantique a été suivie d'applications, quelle que soient ses intériorisations locales. Mais la méthode ici retenue commence par faire l'économie de cette analyse sociologique, et se concentre sur la comparaison d'un rituel régional et de la politique nationale du point de vue de leur structuration interne sans examiner les relais de communication entre ces deux niveaux du social. La séquence de la cérémonie du Soalala est considérée comme un cadre de l'expérience spécifique entraînant une recontextualisation temporaire des relations sociales, devant aboutir à leur remédiation définitive. Par politique étatique synchronique j'entend essentiellement le travail de « *mise en forme* de la coexistence humaine » effectué par l'État à ce moment là, qui implique également, toujours selon les termes de Lefort (1986 : 281-2), une *mise en sens* et une *mise en scène*.

À partir de la rupture de mai 1972 est entamée une restructuration de la société malgache, qui va se décliner en deux temps. Cette politique intérieure, qui se veut spécifiquement malgache, va puiser à ce que ses promoteurs considèrent comme l'essence de la sociabilité malgache : le *fokonolona*. Dans un premier temps – celui des campagnes du ministre de l'intérieur Ratsimandrava – le dépérissement de l'État est visé *via* l'instauration de collectivités décentralisées, dont la responsabilité des constitutions morphologique et légale revient aux citoyens. Dans un deuxième temps – celui de la République Démocratique

– le président Ratsiraka, qui ne peut revenir sur l’institution des *fokonolona* et des trois autres piliers de la décentralisation, les considèrent comme une structure vide que le parti-État de l’AREMA va remplir en sens inverse, par le haut. On se trouve alors en présence d’un système dans lequel l’inspiration ou la concertation vient de la base et la décision d’en haut, soit un centralisme démocratique, structure somme toute paradoxale combinant culte du chef de la nation et décentralisation par les *fokontany*, ces unités sociétales de base fondées sur la corésidence.

Au même moment dans le Nord-Est du pays, le territoire est parcouru selon le maillage administratif officiel par le devin-guérisseur Dofotera, homme efficace et autoritaire, accueilli comme un personnage de haut rang par ces mêmes *fokontany* auxquels il promet l’entente collective selon le modèle ancestral du *fihavanana*. A l’échelle de cette cérémonie, on trouve donc la même structure relationnelle qu’à celle de la nation : un personnage providentiel face à des collectivités, mais se retrouve également le programme de réalisation effective des *fokonolona* par le *fihavanana*, qui constituait la sémantique de la politique intérieure de Ratsimandrava. Dofotera représente bien une autorité charismatique, comme l’attestent notamment les chants d’accueil, mais le dispositif du Soalala n’entérine pas sa consécration à long terme. Bien plutôt, son œuvre le positionne comme un médiateur temporaire, dont la fonction devra à sa suite être assurée par le collectif ancestral de l’ensemble des lignages présents dans le *fokontany*. C’est ainsi que le *langara* sera détruit et que sera instaurée la pierre sacrée, autel du collectif ancestral. Le centralisme temporaire opéré par le “seigneur” (*tompo*) Dofotera devrait donc, selon son propre programme, dépérir de lui-même.

Aux deux niveaux et simultanément bien qu’à des échelles différentes, un système rituel et le système politique manifestent un agencement social analogue, un même schéma de distribution du pouvoir. Selon cette perspective, les Fokontany de la constitution restant les *fokontany* de la région nord-est, la figure autoritaire, centralisatrice et charismatique se trouve être ici le Grand-Guérisseur Dofotera, là le président de la République Démocratique de Madagascar et du CSR Didier Ratsiraka, ces deux « hommes providentiels » au centre d’une mise en scène du pouvoir qui fut souvent rapprochée dans les entretiens. Mais il est aussi frappant d’observer un même positionnement face à la stratification sociale. Quand Ratsiraka réussit à concilier les aspirations de la “noblesse” tananarivienne avec une idéologie socialiste de bon aloi, Dofotera se tient au plus près des élites locales tout en apparaissant comme un personnage égalitariste qui touche la majorité de la population.

Cette analogie relevée, quelques différences doivent aussi être soulignées. Bien sûr les fonctions de président de la République et de devin-guérisseur ne peuvent être confondus, l'analyse relève bien une *analogie* entre deux systèmes de relations, non pas une identité. La nuance porte ainsi sur l'appartenance à des ensembles différents : la nation pour Ratsiraka, une région pour Dofotera. Cependant on doit s'interroger sur les modalités de la présence des ces deux acteurs au sein de ces ensembles sociaux. Le président Ratsiraka n'est pas physiquement présent dans tous les *fokontany* de la nation, tout au plus peut-on observer la présence de son image par son portrait visible dans les *firaisampokontany*, sur certains murs, sur la couverture du livre rouge, *etc.* D'autre part à travers la hiérarchie du parti-État, il est n'est plus représenté visuellement, mais légitimement, par des membres à chaque échelon administratif, qui se réfèrent à son exemplarité pour arbitrer des conflits (exemple dans le doc. 9), ou exercer leur domination sur leurs subordonnés. Cette hiérarchie issue du pouvoir central entre d'ailleurs en contradiction avec le programme de décentralisation du régime. Comment réaliser en effet une authentique décentralisation à tous les niveaux dans un système étatique qui organise et contrôle tout d'en haut ? De son côté Dofotera circule de *fokontany* en *fokontany*, en respectant les divisions supérieures de la trame administrative. Cette adéquation de son itinérance avec la territorialisation étatique ne passe pas inaperçue aux yeux des participants au Soalala. Après le décès de Moasibe, on a ainsi imaginé qu'il mourrait une fois son travail fini dans une région, et qu'il ressuscite à chaque fois dans une autre pour y exercer. De la sorte, l'ensemble du territoire national sera couvert (au moment de l'enquête, un interlocuteur m'affirme que Dofotera exerce actuellement dans la région de Majunga, 20 ans après son passage à Maroantsetra). À la dimension régionale effective du Soalala s'est donc substituée une ampleur nationale dans l'imaginaire. Le Soalala n'a rien d'ethnique mais concerne une identité spatiale de corésidence. D'autre part, le Soalala représente, au moins de notre point de vue, une solution au problème pratique de la « décentralisation centralisée », qui consiste à faire circuler la source d'autorité dans chacune des collectivités, dont dès lors le centre est partout (et la circonférence sur les côtes de la Grande Île). Cependant la finalité du rituel vise à substituer à cette autorité absolue mais provisoire, celle du collectif ancestral. En ce sens, le projet social du Soalala se rapproche moins du programme de centralisme démocratique de la seconde république, que de celui de la période provisoire tournée vers l'auto-gestion des communautés populaires. Et là aussi, tout se passe comme si la cérémonie proposait une solution au fait que le caractère communautaire du *fokonolona* apparaît plus comme un but à atteindre que comme une donnée de départ. Dofotera aussi prône le *fihavanana*, mais propose quant à lui un dispositif

rituel afin de créer une solidarité entre les groupes et les individus qui composent le *fokonolona*, c'est bien sûr l'institution du collectif ancestral, instaurée par le sacrifice communautaire, et matérialisée par la pierre sacrée. Dès lors le *fokonolona* possède un sanctuaire où l'ensemble des ancêtres pourra être invoqués de manière propitiatoire au bénéfice de la totalité unifiée des corésidents du *fokontany*, et dans l'enceinte duquel, sous l'arbitrage de la même entité collégiale, les conflits devront se régler.

L'analogie qui vient d'être repérée entre le rituel et la politique étatique synchronique pourrait bien largement tenir à ce que les finalités du Soalala relèvent particulièrement du politique, sinon de *la* politique. La cérémonie manifeste ainsi l'expression du pouvoir d'un acteur spécifique au sein d'un champ social dont il entend (à la demande générale) restructurer la situation stratégique. Quelle que soit l'efficacité concrète de cette restructuration – elle a plutôt contribué à complexifier la situation – le Soalala, dans son projet, et dans le dispositif de mise en œuvre de ce projet, est politique. S'il en est ainsi, on pourrait s'attendre, dans le cas du Razamasy, à ne pas retrouver une telle analogie avec sa propre politique étatique synchronique, dans la mesure où le relais funèbre ne semble pas manifester de telles visées politiques. Pour le savoir, le même traitement analytique va maintenant être appliqué à cet autre cas.

B. Razamasy “in its own right”

La série du Soalala progresse selon une logique de territorialisation, en remplissant l'espace selon sa trame administrative. La séquence réalisée à chaque *fokontany* est autosuffisante. Il s'agit de la juxtaposition d'unités en vue de former un tout. En contraste, le rituel autour du Razamasy trouve son unité dans la série, et ce à au moins trois niveaux. D'abord le sens premier du rite est bien celui de funérailles accomplies sous la forme d'un relais ; la réitération de la séquence tend donc vers l'accomplissement de ce rite de passage qui donne son sens à la série. Pourtant, la séquence telle qu'elle a été décrite dans la première partie, tout comme celle du Soalala, semble bien cohérente en elle-même et répétée quasiment à l'identique. Dans le schéma tripartite des rites de passage dont relèvent les funérailles, la répétition de cette séquence appartient en effet toute entière à la phase de liminarité. Elle n'engage pas encore la phase de la réagrégation, c'est-à-dire l'inhumation, que prendra en charge l'ultime village. Sur le plan pragmatique, la série se présente donc comme une itération, mais non comme un processus, ce qui paraît exclure l'interdépendance des séquences. Cependant, en examinant la séquence en elle-même, on s'aperçoit que le

système des échanges qui y prévaut ne se restreint pas à l'unité sociale qui la reproduit, mais qu'il engage au minimum à la fois le village précédent et le village suivant. Le système des échanges qu'induit la séquence rend donc solidaire l'ensemble des villages en tissant une chaîne de prestations. Sur le plan symbolique maintenant, la « procession » du Razamasy semble tout à fait discontinue, puisqu'elle débute avec un lémurien, et se termine avec une sirène. Néanmoins, après s'être tenu au plus près des enchaînements de signifiants, on pourra sans surréalisme qualifier la dépouille de « cadavre exquis », tant apparaît à y bien regarder, la continuité dans la discontinuité. Traiter la séquence du rituel en et par elle-même s'avère donc pour le moins artificiel, et l'on considérera donc celle-ci en tant que partie du tout unifié dans la série.

a. Une chaîne de prestation

L'analyse de la séquence rituelle du Razamasy en elle-même montre d'emblée que cette unité d'action ne coïncide pas avec une unité sociale. Des cinq segments distingués dans cette séquence – cortège ; accueil ; prières ; veillée ; ostension – le premier de par sa fonction même dépasse l'unité géo-sociale du village (*tana*), ou pour utiliser le terme idoïne, du *fokontany*. Le cortège est une partie essentielle de la séquence (hautement standardisée selon des formes de comportements stipulées tout comme les autres) il engage des agents de deux *fokontany* voisins. La dépouille sacrée arrive en effet dans un village portée par les trois jeunes officiants *tsimahaivelo* du village précédent, suivis de plusieurs personnes de leur village. Ce groupe est attendu et grossi à mi-chemin par une délégation du prochain village comprenant ses notables, l'important étant de respecter les interdits spatiaux, qui sont autant de marque de déférence vis-à-vis de l'Ancêtre. Les autorités des deux *fokontany* ainsi que d'autres membres se retrouvent ainsi à marcher ensemble sur le chemin reliant leurs deux villages, à la suite de ce qu'ils reconnaissent communément comme un « Ancêtre-Sacré ». Cette mise en relation équistatutaire des deux *fokonolona* voisins se voit confirmée et réalisée par une transaction cérémonielle.

Le village hôte doit donner ce qui est appelé un *famaha* aux villageois du *fokontany* précédent. Le *famaha* dans le Sud et le Sud-Ouest de Madagascar désigne la nourriture offerte pendant les funérailles. Il s'agit d'une contre-prestation dans le cas du *famahan'aombe*, nourriture offerte aux parents ayant remis un zébu (*aombe*) à la famille du défunt. Offerte immédiatement, conçue clairement comme un contre-don, elle marque une alliance. Par contre le *famahan-draza* est une chèvre vivante offerte aux agnats réunis en groupe de commensalité. Le donataire choisira de la tuer et de la partager sur place, ou de la

ramener vivante chez lui. La notion de *famaha* recouvre donc, selon la distinction introduite par A. Testart (2007), des dons avec contrepartie exigible (*famahan'aombe*) et des dons sans contrepartie exigible (*famahan-draza*), ce que Weber (2007) nomme respectivement transaction et transfert. Le *famahan-draza* cependant est soumis à une réciprocité à l'occasion de funérailles ultérieures dans la famille du donataire. On parlera donc dans ce cas, avec Weber, de transfert double. Comme le relève Ottino (1998 : 437) en Androy, cette chaîne de prestation peut être interrompue afin de rompre une relation avec un agnat. Dans le cas présent, la singularité des funérailles du Razamasy impose aux acteurs de redéfinir la nature des biens transférés, la forme de la prestation, et la nature de la relation, selon les trois niveaux d'analyse qu'invite à distinguer Weber (2007 : 27).

Dans ce cas de figure inédit – où le mort n'appartient strictement à aucun des deux groupes de prestataires – le *famaha* se compose ainsi : une jeune chèvre + autant de gobelets de riz que de personnes venues du village précédent + 2 L de rhum + de la monnaie (20 000 Fmg). La chèvre donnée est celle qui sera sacrifiée au Razamasy : son sang est pour lui, et sa viande pour eux (l'animal « sera tué par vous et mangé par nous » expliquent et exigent les *tsimahaivelo*). L'argent est destiné aux trois porteurs. Dans les funérailles traditionnelles, les *tsimahaivelo* – qui n'appartiennent pas à la famille du défunt – reçoivent de la viande, et touchent en plus de l'argent lors du rituel du *fafa* (litt. « balayage ») ou nettoyage des tombeaux (Heurtebize 1997 : 148-9) qui, comme son nom l'indique, place le *tsimahaivelo* au centre de l'activité. La somme d'argent perçue correspond donc à une rétribution en échange du service de « livraison » (remarque : la somme fixée n'est pas un multiple de trois : une somme indivisible, donc contre-individuelle pourrait-on dire, puisqu'elle contraint à la dépenser ensemble). Mais la chèvre, les 2 L de rhum, et plus clairement, les gobelets de riz dont le nombre doit être exactement celui des visiteurs du village précédent (ce qui implique de compter) ont précisément le sens de *famaha*, soit de nourriture « festive » (Ottino 1998 : 437). Il ne s'agit pas à proprement parler de *famahan-draza*, puisque donateurs et donataires ne sont pas parents. Mais de par ce don, la relation entre les deux villages ne se limite pas à celle d'une rétribution, cette prestation se présente bien comme le signe que l'activité en train de se dérouler est un rite funéraire. En terme de cadre-analyse initiée par Goffman (1991), on dira que le *famaha* fonctionne comme une *frange*, c'est-à-dire la strate de l'activité qui indique son statut dans le réel : ce qui se passe ici ce sont bien des funérailles, sensiblement comparables à celle réservées à un humain. Mais quelle est la forme prise par cette prestation ? Dans la mesure où les membres du village précédent amènent le Razamasy et reçoivent le *famaha*, il semble que l'on se trouve en situation de transaction. Cependant le

fait d'amener le Razamasy ne peut pas être considéré comme un don, puisque ce corps n'appartient pas au village précédent. Du point de vue émique le Razamasy est une divinité à laquelle on demande bénédiction, donc c'est un acteur (mais du point de vue étique nous dirons, avec B. Latour que ce squelette en cercueil est un actant). Le fait que le Razamasy couvre lui-même le coût de la veillée est la meilleure preuve de cette agentivité qui lui est prêtée.

La forme de prestation que représente le *famaha* est composite. Elle est pour une part rétributive vis-à-vis des *tsimahaivelo*, et consiste d'une autre part en un transfert quand aux denrées alimentaires (viande, rhum, riz). A priori ce transfert ne semble pas double, puisque le relais du Razamasy est sans retour, aussi l'occasion d'un contre-transfert ne se présentera jamais. Mais dans la mesure où justement il s'agit d'un relais, il s'élabore littéralement une chaîne de prestation alliant non pas deux termes, mais des centaines de villages s'étant trouvés sur le passage du Razamasy. Il se produit ainsi dans le sens inverse du relais une chaîne de prestation unilatérale, où le contre-don est reçu non pas du donataire (village précédent), mais du village suivant.

Il est à noter que le don en riz doit être exactement proportionnel aux nombres d'accompagnateurs. Cette règle sur ce transfert de bien ouvre la possibilité d'une non-équivalence (le village B reçoit plus du village C qu'il n'a donné au village A, parce qu'il a fait déplacer davantage d'individus). La règle ne fixe pas un nombre fixe de gobelets, comme elle fixe un montant rétributif pour les *tsimahaivelo*. Puisqu'elle ne se joue pas entre un couple de prestataires, mais dans une série linéaire, cette variabilité de la valeur des prestations en riz n'a pas de caractère agonistique.

Le *famaha* noue une troisième forme de relation, puisque sa composante animale, la chèvre, est sacrifiée au Razamasy. Le dispositif du sacrifice permet ainsi d'établir une médiation entre le sacrifiant, la divinité, et les membres du village précédent. Ce qui n'aurait pas été le cas s'il avait fallu sacrifier une chèvre à part entière au Razamasy. Au final le système de prestation mis en œuvre combine plusieurs types de relations, de prestation, et de biens, mais le fait notable ici est que ce système génère une continuité économique entre les villages. À un premier niveau il se crée des maillons de deux villages consécutifs liés entre eux et au Razamasy par la pratique d'un don-sacrifice. À un deuxième niveau s'élabore un enchaînement de transfert par laquelle les donateurs aux uns deviennent les donataires des autres. Ces deux phénomènes manifestent une inter-dépendance des villages tout au long du relais.

Le système d'échange analysé ici correspond à la forme finale, telle qu'on pouvait l'observer durant la troisième phase du relais funèbre. La forme initiale était plus simple, puisqu'elle ne comportait ni sacrifice, ni offrandes monétaires (et donc pas d'accumulation de monnaie dans le cercueil). La bienveillance du aye-aye était sollicitée collectivement par la médiation du chef de lignage, dont l'action rituelle se limitait à une libation de rhum et une invocation. Les porteurs se voyaient rétribués par une somme d'argent laissée à l'appréciation des payeurs. Ce n'est que progressivement, au cours de la phase de transition, que le cercueil s'est chargé de monnaie. La pratique du *famaha* n'avait initialement pas cours, mais s'est greffée sur le tard, au cours de la troisième phase du relais. Le système d'une chaîne linéaire de prestation rendant solidaires les villages s'est donc renforcé au cours de la procession.

Dans la forme finale des échanges, la monnaie circule dans deux circuits. Le premier (chronologiquement) vient d'être décrit, il s'agit du *famaha*, qui relie deux villages successifs au cours de la séquence, mais fait de la série totale une suite linéaire. Le deuxième circuit est *a priori* interne à la sphère villageoise. La demande de bénédiction individuelle, ce que j'ai appelé "prières", nécessite une offrande monétaire : un billet ou une pièce de minimum 50 Ariary, mais un *item* seulement. Cette prescription est particulièrement ambiguë parce que d'une part le fait de ne devoir donner qu'un/e billet ou pièce confère à ce don un aspect symbolique : la qualité et non la quantité, mais d'autre part, si l'on avait voulu garantir un aspect symbolique, il aurait suffi d'imposer le don d'une pièce d'une valeur minimale, tel 1 franc malgache. Mais, outre que ces pièces soient des plus difficiles à se procurer (puisque leur valeur d'échange est nulle on ne les trouve presque que sur les guichets des banques où elles sont d'ailleurs souvent abandonnées), un montant minimum était d'ailleurs prescrit : 50 Ariary (250 Fmg), soit la plus petite valeur d'échange dans la société malgache (par exemple le prix d'un petit tas d'arachide vendu sur le bord des rues). Sur cette base, chaque individu était libre de surenchérir, et j'ai pu observer cette surenchère, allant jusqu'au plus grand billet de 25 000 Fmg³⁴². L'offrande n'est donc pas symbolique. Puisqu'elle est individuelle et non symbolique l'offrande manifeste, pour parler comme Weber (Max), une technique de salut individuelle, qui se serait surajoutée à la séquence, ouverte par une technique communautaire de salut au moment du sacrifice. À un participant au culte, cette action (*mañenge*) évoquait d'ailleurs la quête à l'église (*fandatsahe*), le cercueil se faisant dans son esprit l'homologue du tronc. L'argent circule une troisième fois au cours de la séquence rituelle au moment

³⁴² Avant la mise en circulation d'une nouvelle monnaie l'année suivante.

d'effectuer la veillée. Les notables vont alors pouvoir demander au Razamasy une certaine somme d'argent pour en couvrir les frais. Le montant demandé est laissé à leur appréciation, mais le Razamasy fixe lui-même le montant réellement obtenu par l'intermédiaire des *tsimahaivelo*, qui prélèvent des poignées de monnaie dans le cercueil. L'Ancêtre-Sacré paye sa veillée, avec l'argent des offrandes. Cet argent, qui est passé par le cercueil, est d'usage strictement communautaire et cérémoniel. Finalement, le cercueil joue le rôle d'une caisse de dépôt en attendant une redistribution. Les offrandes n'engendrent donc pas une thésaurisation, mais occasionnent une certaine logique de mutualisation. Sur le plan symbolique, le circuit monétaire place doublement, individuellement puis collectivement les participants sous la dépendance du Razamasy. Mais sur le plan économique, il fonctionne bien comme un processus de redistribution. Or cette mutualisation dépasse la sphère interne du village, puisque la « banque » du cercueil contient des offrandes de tous les villages précédents (le montant est de 100 000 Fmg à Ampanihy, et d'environ 1 000 000 Fmg à Ankilibe, 40 jours plus tard, soit un crédit de plus de 20 000 Fmg par jour). Le montant accordé par le Razamasy est plafonné à trois poignées de mains. Dans l'absolu, si le circuit horizontal entre villages (*famaha*) peut favoriser les villages plus importants démographiquement, ce deuxième circuit vertical entre les villageois et la divinité peut favoriser les petits villages, qui recevront pour couvrir les frais de veillée davantage que la somme des offrandes individuelles. Le premier circuit incite à perpétuer le relais, condition pour recevoir un contre-transfert, et le deuxième à organiser une veillée. Globalement, une accumulation se crée au niveau du cercueil, signe d'une relation asymétrique, un don, et non pas un échange. La présence de cette somme sera d'ailleurs spontanément interprétée en bout de chaîne comme la participation de tous les villages précédents aux frais des funérailles.

b. Une continuité symbolique

Alors que le cadavre se réduit déjà à ses os, ce qu'atteste un procès-verbal datant du 1^{er} décembre 2001, il n'est toujours pas enterré comme le prescrit la coutume – mais non pas son écriture administrative. De plus, le même procès-verbal ne désigne plus la dépouille comme celle d'un *hahay*, mais de/d'un *kalanary*. Or ce n'est pas la première fois que change la désignation. Ni la destination, puisque le 22/11/01, on écrit que cette bête a dit qu'elle voulait être enterrée à Tananarive. La coutume est en train de se transformer. Au-delà des montagnes de l'Anosy les caractéristiques physiques du milieu de vie repoussent le *Daubentonia madagascariensis*, qui n'affectionne que les forêts toujours vertes du littoral Est. Les habitants de cette zone, dans laquelle on rencontre principalement les ethnonymes

Tandroy ou Bara, ne connaissent pas pour la plupart ce rare lémurien, et *a fortiori* ne savent pas le reconnaître à son squelette. Le procès-verbal explicatif, qui aurait pu garantir une stabilité, a disparu sous la masse des suivants, car à chaque village une copie est chiffonnée et placée dans le cercueil. L'origine du rituel est devenue hors d'accès, et sa forme « en relais » engage sur cette base une chaîne de transmission qui subit de nombreuses distorsions.

Les procès-verbaux nous informent que dans cette phase de transition, qui va durer six semaines soit la moitié de la durée de la procession, le nom et la nature de l'être dont le cadavre est en circulation va constamment changer. On trouve jusqu'à sept noms différents, qui ne se succèdent pas de manière linéaire, mais disparaissent et réapparaissent au long de la trajectoire erratique du petit cercueil dans la pénéplaine tandroy. Les voici : *Hahay* ; *Mandakahay* ; *Lakahay* ; *Biby omby* ; *kalay* ; *Kalanary* ; et le nom scientifique (*Daubentonia madagascariensis*) diversement réinterprété. Ces noms sont associés sans grande régularité à au moins six référents ontologiques différents : *biby* (« bête, animal surtout sauvage ou être extraordinaire d'une nature supérieure ») ; *razana* (« ancêtre ») ; *biby razana* ; *javatra* (« chose ») ; *taolana* (« ossements ») ; *zanahary* (« divinité ») ; *tianake andriagahary* / *zanak Andriamanitra* (« enfant de Dieu »). Ces variations semblent foncièrement arbitraires.

A partir de la fin décembre commence une nouvelle phase de stabilité décrite plus haut (phase 3). Dès lors il s'agira sur les procès-verbaux d'un *razana*, un « ancêtre », comme l'atteste le dernier procès-verbal retrouvé. Sur ce dernier, il est précisé que cet ancêtre vient de Fort Dauphin et [a pour destination] Ankilibe Toliara (Tuléar). La « procession » emprunte à ce moment la RN10, qui relie l'agglomération de Tuléar au Sud de la province du même nom. Cet axe routier est incessamment parcouru dans les deux sens par des véhicules majoritairement de transport collectif, bondés de voyageurs qui pour la plupart pratiquent un commerce individuel entre ville et campagne. La fréquence des arrêts de ces « taxis-brousse » tout au long de leur long itinéraire produit une intense et rapide circulation d'informations. Après ses circonvolutions rurales, ce nouveau milieu de vie du rituel lui garantit une stabilité sémantique jusqu'à sa fin (21/01/01). Le cercueil est désormais précédé d'un récit qui lui donne sens (L1). Mais il reste à résoudre l'arbitraire de ces transformations.

Les contraintes temporelle et matérielle du travail de terrain ne m'ont pas permis de reprendre intégralement le trajet de la procession. L'interprétation des transformations successives mises en évidence par les procès-verbaux est donc le plus souvent hypothético-déductive. Au début de la phase de transition, des gens prennent donc en charge un animal ou un ancêtre ou un animal-ancêtre dont ils n'ont même jamais entendu parler. De plus, au fur et à mesure du relais dans les montagnes anosyennes, son identité, la cause de sa mort et la

destination de son cadavre sont devenues floues. Ces gens ont ainsi à re-produire tout ou partie de ces données. Comment ceci a-t-il été pensé ? Les données dont nous disposons pour répondre à cette question sont essentiellement les 125 procès-verbaux retrouvés, et les témoignages de témoins directs de la procession à différents endroits. Des enquêtes dans les villages n'ayant pas été possibles, nous ne savons pas précisément pour chaque village à quelles questions ses habitants avaient à répondre, et quelle était la représentation en cours. Cependant nous pouvons être assurés de plusieurs constantes :

- L'origine géographique, n'a jamais été oubliée, au moins approximativement (un mois après le début du relais, un procès-verbal mentionne que : « *Marina fatonga eto ny janahary avy an anosy atsinana* » : « il est vrai qu'est venu ici la divinité venant d'Anosy à l'est »).

- La destination est inconnue depuis presque le début, puisque la règle coutumière stipulant que la dépouille doit être enterrée une fois réduite à ses os n'a pas été écrite sur le procès-verbal initial.

- La manière dont est apparu cet être extraordinaire, et celle dont il est mort se sont occultées lors de la phase de transition, puisque :

- son identité même a varié. Et considérablement, comme on va le voir.

Les questions qu'ont à résoudre les villageois sont donc, par ordre d'importance logique :

(1) De quelle sorte d' "ancêtre-sacré" s'agit-il ?

(2) Comment est-il mort ?

(3) Où va-t-il être enterré ?

La réponse à la question (1) donne lieu à un traitement cognitif des données suivantes, qui sont toutes celles dont les gens disposent pour découvrir l'identité de l'être dont ils reçoivent la dépouille (par ordre d'importance) :

a) un signifiant d'ordre visuel, écrit sur le procès-verbal du village précédent (doublé d'un signifiant d'ordre auditif, transmis par les porteurs du village précédents) qui est communiqué par le village précédent

b) des objets : un cercueil contenant un petit squelette + une toison + des procès-verbaux

c) un événement : les funérailles en relais d'un être *masy*, "sacré" (venant de la région de Fort Dauphin)

Les réponses aux questions (2) et (3) donnent lieu à la construction d'un récit oral collectif, qui sera analysée ensuite.

En dehors de l'Anosy la coutume des funérailles du aye-aye, ainsi que l'animal sont méconnus. L'information transmise à chaque village devient donc (en l'absence du procès-verbal explicatif) pauvre en contexte. Or « un apport d'information doit compenser une perte de contexte pour que la signification reste constante » (Hall 1984 : 75). Mais comme cet apport d'information est inexistant, la signification, qui va changer, et à plusieurs reprises, sera trouvée en puisant des informations dans ce que Sperber (1974 ; 1975) appelle la "mémoire passive" du "savoir encyclopédique". Dans *Le symbolisme en général* cet anthropologue proposait un outillage conceptuel dont la valeur heuristique a étonnamment tardé à se faire reconnaître³⁴³. Cette approche cognitive du symbolisme (alternative à une approche sémiologique) propose d'envisager deux équipements de l'esprit humains distincts et couplés : le dispositif conceptuel et le dispositif symbolique. Le premier décrit une information nouvelle et fait le lien entre cette information et le savoir préalablement acquis. Or parfois ce lien n'est pas suffisamment établi, ce qui génère un déchet récupéré par le dispositif symbolique. Cependant le symbolique n'est pas subordonné au conceptuel, mais couplé avec lui dans le traitement des informations reçues, si bien que ce couple génère des circuits d'interprétation, comme dans le cas présent. Suite à une insuffisance dans la construction de la représentation du aye-aye, la triade du symbolisme s'enclenche alors : *mise entre guillemets* de la représentation conceptuelle défectueuse ; *focalisation* sur la condition sous-jacente responsable du défaut initial ; *évocation* dans un champ de la mémoire délimité par la focalisation. Ici la mise entre guillemets est provoquée par une insuffisance dans la construction de la représentation due à un défaut d'analyse car l'objet est mal perçu et le nom communiqué sans référence. « L'évocation symbolique entraîne alors la construction d'interprétation elles-mêmes symboliques qui doivent à leur tour être interprétées et ainsi de suite indéfiniment » (*ibid.*).

En se basant sur les différentes expressions référentielles révélées par le dépouillement des archives du cercueil, on va tenter de comprendre leurs apparitions, c'est-à-dire les options prises à chaque village par rapport au problème de la nature de l'ancêtre. Dans le procès-verbal initial on lit quatre signifiants : le nom scientifique, recopié sur une brochure du WWF (qui inclut déjà une réinterprétation graphique : *Daubenitona*

³⁴³ L'ouvrage de Houseman & Séveri (1994) cherchant 20 ans plus tard à appliquer cette théorie à l'interprétation de l'action rituelle en est sans doute le meilleur exemple.

madagascariensis, au lieu de *Daubentonia madagascariensis*), le nom commun (aye-aye), un nom vernaculaire (*hê-hê*, plus souvent *hahay* dans la région du Sud-Est), et la nature de l'être : *biby (...) fa biby manana ny hasiny io*, « une bête (...) mais une bête ayant du “sacré” ». Le signifiant polysémique *razana* apparaît aussi, semble-t-il dans le sens de “défunt” (l'acception la plus courante est “ancêtre”). Cette occurrence des termes *biby* (au sens de “bête”) et *razana* (au sens d' “ancêtre”) donne déjà à penser, aux acteurs du rituel et à l'ethnologue. Considérer un animal comme un ancêtre semble de plus en plus rare à Madagascar. D'ailleurs après une semaine, le cercueil fait demi-tour au village de Sampona situé à une cinquantaine de kilomètres à l'ouest de Fort-Dauphin, car ses habitants refusent de rendre un culte à un lémurien. Dans le mois à venir, les termes *razana* et *biby* vont alterner et se combiner pour seulement deux dates. Or le terme *biby* ne désigne pas seulement les animaux, mais également des entités que l'on tâche de rendre en français par “bête-génie” ou “esprits-de-la-nature”, existants à la physicalité ambiguë, intermittente, au point qu'un ethnologue a récemment pu employer l'expression d'“esprit-physique” (Lefèvre 2006). L'association *razana-biby* laisse grandes ouvertes les possibilités de réinterprétation. Le processus cognitif générant de telles hypothèses ne peut être appréhendé ici puisque les situations n'ont pas été observées directement. Néanmoins, en étudiant la base de données fournie par les procès-verbaux, on remarque des distorsions du signifiant graphique par réinterprétations et/ou sémantiques reposant sur la polysémie des signifiants et la “polynimie” des signifiés. Un processus de communication est fondamentalement un processus de transformation, rappellent Sperber et Wilson (1989), tout en établissant que la communication ne repose pas principalement sur des mécanismes d'encodage - décodage, mais d'inférence à partir des énoncés du communicateur considérés comme simples indices de ses intentions. Mais le cas présent ne se réduit pas à une communication verbale, puisqu'il implique également d'autre part un énoncé écrit, et encore l'objet matériel qui est aussi l'objet de la communication, induisant une expérience perceptuelle commune. Ce dernier input sensoriel implique une contrainte forte sur les contenus possibles de la représentation adoptée.

En premier lieu, le terme *hahay*, duplicatif de *hay*, « connu », signifie « bien-connu », ce serait en effet le nom définitivement attribué au lémurien par le naturaliste Sonnerat, qui demanda à des malgaches s'ils connaissaient cet animal, qui lui répondirent : *haihay !*, « il est bien connu ». Au début de la phase de transition, des gens prennent donc en charge un animal ou ancêtre ou animal-ancêtre qu'ils ne connaissent pas mais qui est « bien connu ». Ce premier signifiant laisse ainsi, par l'un de ses signifiés, toute latitude interprétative, restreinte

cependant par la portée significative des inputs sensoriels (squelette et toison que contient le cercueil). L'ancêtre est donc « bien connu », de très petite taille et chevelu ou poilu. Commence alors sur ce thème une variation imaginaire sur une trentaine de jours, environ 250 km et plus de 150 villages.

Dès le 15/11/01 apparaît sur un procès-verbal la désignation *andakahay*, puis *Mandakahay*, puis cinq jours plus tard, pendant une semaine, on écrit que cette bête se nomme *andakahay*, suite au pv53 où l'on trouve « HAHAY ou ANDAKAHAY aussi ». Pour tenter de retrouver la signification de ce terme, on peut s'appuyer sur la mythologie du aye-aye, et rapprocher *andakahay* de *ondakahay*, « l'oreiller du *hahay* », en conjecturant une distorsion à l'écriture. Deuxième démarche (qui peut être complémentaire) : s'appuyer sur la linguistique et la décomposition théorique du mot, qui donne : *an-laka-hay*, soit « dans-pirogue-con nue ». Cette décomposition se retrouve en effet partiellement sur deux procès-verbaux sous la forme *an-dakahay* (21 et 22/11/01). Plus, le *Mandakahay* des 15-16/11/01 signifierait « Allant-en-pirogue-con nue ». Plus clair encore, les 25 et 30 novembre on écrit *Biby Lakahay*, litt. « Bête Pirogue-con nue ». Plus de doute, le thème de la pirogue est introduit moins d'un mois après la mort du aye-aye et le début de la procession. Dès lors il devient pertinent d'inférer un milieu de vie forestier et non plus aquatique. Si l'on accepte cela, on doit être en mesure de retrouver le savoir encyclopédique nécessaire à tel traitement symbolique.

Notons d'abord que l'ancêtre vient de chez les Tanosy, ceux « des îles ». Plus précisément, la mythologie locale du village prestigieux d'où vient l'ancêtre/animal narre que les premiers occupants de l'îlot situé en face étaient particulièrement doués pour les activités halieutiques. Ils étaient dotés de branchies comme les poissons, marchaient sous l'eau, y restaient (Rakotoarisoa, 1998 : 75). Cependant, nous ne savons pas si cette tradition est connue au-delà des montagnes anosyennes. Tout ce que l'on peut affirmer alors sans hypostase, c'est que l'on se retrouve donc désormais avec les données : animal / ancêtre en pirogue de petite taille et poilu (ou chevelu). Autre contenu révélé par les archives, à ce moment là, on pense que l'être « se dit être bête et il veut qu'on l'enterre à Tananarive » (pv 62), en passant par Tuléar, et l'on considère l'être en circulation comme un *zanahary*, une « divinité » *avy an'anosy atsinana*, « qui vient d'Anosy à l'est » (pv67).

Or le 26 novembre on trouve écrit deux fois en majuscule d'imprimerie : *BIBY OMBY*, soit l'apparemment incompréhensible « BÊTE BŒUF » (pv71&73). Le raisonnement qui précède est prêt de devenir douteux... sans un recours à l'ethnographie malgache. D'une part, il ne s'agit pas d'un retour impromptu de l'élément terrestre, car

« Toutes les traditions malgaches concordent pour dire que le boeuf « sort de l'eau » (Lombard, 1988 : 11, 13). Or il aurait touché terre, selon tradition sakalava, à *Bibiomby* (près de Diego-Suarez). Il est également à noter que cette tradition, témoigne à la fois de l'origine des boeufs, et de la propagation des livres, donc de l'écriture. La dénomination *bibiomby* est éphémère, le temps d'une journée de marché à Tsivory, localité de plusieurs milliers d'habitants, où un notable sacrifie un bœuf à la bête sacrée sur la place principale. Ensuite le signifiant *hahay* « bien-connu » revient trois jours. On doit alors rendre compte d'une nouvelle et encore plus étonnante variation.

Voici la succession des signifiants du 29 novembre au 1^{er} décembre : *biby hahay* ; *Razana biby Kalay* ; *biby lakahay* ; *biby hakahay* ; *Javatra kalanary, toalana kalanary* maintenu jusqu'au 4 décembre. Soit en traduction littérale la succession suivante : « 'bête' bien connue » ; « ancêtre-'bête' fille-connue » [*Kalay* → *kala-hay*] ; « 'bête' pirogue-connue » ; « 'bête' divinité-connue » [*hakahay* → *hake-hay*] ; « Chose *Kalanary* » ; « Ossements de *Kalanary* ». Ce dernier signifiant reste ensuite parfaitement stable, sur quatre journées et quinze villages, au cœur de l'Androy, dans la région d'Imanombo (si l'on excepte *kalahay* pour un village). Qu'est-ce donc que ce *Kalanary*, apparu après trois jours de distorsions graphiques, de tâtonnements mythologiques ?

Le terme reste, plusieurs années après les faits, inconnu de tous mes interlocuteurs. A tous également, il évoque le *kalanoro*. En outre, le *kalanoro* est souvent associé à l'eau (comme dans le film *Kalanoro*). Cela étant, ne serait-ce qu'au regard de ses caractéristiques, il eût été logique que l'on considère le squelette comme celui d'un *kalanoro*. Une première hypothèse – mytho-logiquement attrayante – est donc que derrière le signifiant *kalanary* se cache le signifié *kalanoro*. Mais c'est accepter que cette non correspondance de l'écrit et de l'oral n'ait pas gêné les gens l'ayant reproduite quinze fois pendant quatre jours, en mettant cela sur le compte d'un illettrisme campagnard. Sans nier une certaine fluctuation de l'orthographe que le texte intégral des procès-verbaux laisse percevoir, il reste douteux qu'aucun des officiels n'ait écrit *kalanoro* quand il pensait *kalanoro*, alors que tout le long de la procession les désignations apparaissant sur les procès-verbaux ont varié en adéquation avec l'imaginaire du moment, aussi brusquement que nécessaire. Il est ainsi plus sûr de revenir à la décomposition théorique du signifiant, ce qui donne *kala-Nary*, avec *kala* = « jeune femme », et *Nary*, un nom propre qui n'est pas rare, mais comme diminutif. *Kala* est fréquent dans cette région, et associée à un nom X (*KalaX*) désigne la sœur de X ou la fille de X. La petitesse du squelette s'accorde d'ailleurs avec le caractère puéril signifié par ce suffixe. Par ailleurs, Lala affirme qu'il existe de nombreux esprits originaires de la région

Antaimoro, dont les noms commencent tous par *kala-*, (la graphie la plus rapprochée de *kalanary* est *kalahery*, la « fille-forte » ; aussi ai-je rencontré une femme possédée par *Kalamanarina*, litt. la « Fille-qui-met-d'aplomb »). La seconde hypothèse revient ainsi à considérer que le signifiant *kalanary* désigne *Kalanary*, et de considérer qu'il s'agit au moins dans la mythologie de la région d'Imanombo, d'une jeune femme mythique associée à l'eau et venant de l'Est.

Dans la nuit du 4 au 5 décembre, le procès-verbal initial est retrouvé. En effet on repasse subitement à l'écriture du nom scientifique, avec exactement la même erreur d'orthographe qu'au début (*daubenitona* au lieu de *Daubentonia*). Pendant une dizaine de jours, ce nom compliqué sera recopié ou transcrit avec des réinterprétations qui iront jusqu'au *Daubentona Madagasicara Corienis* du dernier procès-verbal retrouvé. Cependant la relecture de ce document officiel explicatif n'a rien démythifié. Au contraire. Le 7 décembre on trouve *Tianake andriagahary*, « enfant de Dieu » suivi de *Biby Janahary anaray Dobonitona Madagasikara nSISn*, litt. « 'Bête' Dieu nommée *Dobonitona Madagascar nSISn* », avant un retour à l'idée d'enfant de Dieu avec *Zanak Andriamanitra*, ce dernier terme désignant plus couramment Dieu pour les chrétiens (au moins dans cette région). Le terme *zanahary*, signifiant assez large, pouvant ici évoquer l'idée d'une divinité, était déjà apparu le 24 novembre, mais s'y ajoute deux semaines plus tard, après *Kalanary* et *Daubenitona Mada...*, le terme « enfant ». « Enfant de dieu » : cette figure sacrée apparaît-elle dans la mythologie malgache ?

Ottino a mis en évidence le triple héritage indonésien, shi'ite et arabo-persan des « filles de dieu » présentes dans la mythologie des ZafiRaminia « largement à l'origine des autres dynasties malgaches du centre, du sud, de l'ouest » (Ottino, 1983 : 72). Ses études, puis celles de Ph. Beaujard, montrent que les « filles de Dieu » (Princesses Vertes, Princesses du Ciel, Princesses des eaux) jouent dans la mythologie malgache un rôle de tout premier ordre, puisqu'elles sont à l'origine de la royauté, et du *hasina / hasy* (« puissance sacrée ») royal. A ce moment de la procession, le défunt, qui est considérée comme une « fille de dieu » venant du Sud-Est et de l'eau, est donc à rapprocher des « princesses des eaux », figures importantes des mythes de souveraineté malgache (Beaujard 1983 : 314-5). De plus, le Sud-Est est une région historiquement très forte dans l'imaginaire malgache au point que « [I]es monarchies font très généralement référence, pour situer leur origine dynastique, au Sud-Est de Madagascar » (Raison-Jourde, 1983 : 18). Il est d'ailleurs historiquement démontré que toute la région du Sud-Ouest a été peuplée par la dynastie Maroserana venant de l'actuel Fort-Dauphin, qui donna différents ensembles socio-politiques. Il faut ici

souligner cet aspect du rite : sa libre trajectoire correspond à celle des premiers migrants issus de la dynastie anosyenne Maroserana. Les contraintes géographiques (altitude) ne suffiront pas à expliquer cette orientation qui semblent plutôt déterminée par un espace social.

A ce stade de la procession l'être dont on perpétue les grandioses funérailles depuis Fort-Dauphin est une fille de Dieu venant du Sud-Est, de petite taille, à longue chevelure, associée à l'eau. Elle doit se rendre à Tananarive, en passant par Tuléar. Quinze jours plus tard, le dernier procès-verbal retrouvé précise qu'il s'agit d'un « ancêtre venant de Fort Dauphin [à destination] d'Ankilibe, Tuléar ». Durant ces deux semaines, le mythe s'est transformé une dernière fois : l'ancêtre sacré de petite taille, à longue chevelure et aquatique dont il s'agit maintenant est une sirène, qui a des parents à Ankilibe. Au cours du processus cognitif de traitement symbolique, l'étape de l'évocation consiste à chercher dans la mémoire une information permettant de construire une représentation adéquate avec le contenu verbal communiqué et les objets perçus. En considérant l'intégralité de la série on s'aperçoit que cette recherche est conditionnée par un autre filtre. Si les hypothèses formées quant à l'identité du mort reportées sur les procès-verbaux appartiennent à l'imaginaire culturel malgache dans son ensemble, elles sont toujours régionalement orientées. On peut en effet observer une certaine détermination géographique. La représentation du aye-aye cesse à partir du moment où le relais quitte sa zone d'habitat. La "bête-bœuf" (*biby-omby*) apparaît dans le Haut Bassin du Mandrare, une zone traditionnelle d'élevage, où l'on compte 150 000 têtes de zébus pour 120 000 habitants, et où le pouvoir se fonde sur la possession d'un cheptel. Les facteurs écologiques jouent également un rôle indéniable dans la fixation et la distribution de la croyance finale : la légende de la sirène est en vigueur quand le cercueil traverse la plaine littorale mahafaly avant de se terminer sur la plage d'Ankilibe.

Commence alors la troisième phase de la série du rituel, marquée par sa stabilité sémantique. Peut-on expliquer ce retour à la stabilité par un changement des conditions du traitement symbolique explicité plus haut ? Deux modifications sont notables, l'une tient à l'input sensoriel, l'autre à l'environnement. Dans la troisième phase, billets de banque, pièces de monnaie et boulettes de papier forment un volume plus important que celui des ossements. Au point que monnaie et procès-verbaux semblent donner chair au squelette. Dès lors il semble que la communication prenne le pas sur la perception dans le traitement cognitif de l'identité du défunt. La masse d'argent mêlée à la masse des comptes-rendus officiels a un double effet, d'une part un effet matériel : elle recouvre le squelette qui, n'étant pas

manipulé, devient presque invisible, d'autre part un effet symbolique : cette masse "critique" dénote la popularité du phénomène. Ce double effet incite à la "déférence" (Bloch 2006), plus qu'à une recherche de "pertinence" (Sperber & Wilson 1989). La modification environnementale tient à ce que la troisième phase coïncide avec le parcours d'une route nationale (RN7) très empruntée, par contraste avec la phase de transition, dont la trajectoire erratique s'inscrit dans une zone rurale à l'écart d'axe de communication de cette ampleur. Or la circulation constante et bilatérale de véhicules collectifs fonctionne bien comme un système de communication, qui va provoquer une répétition de l'information jusqu'à réplication. Ce nouveau milieu de propagation du rituel a logiquement contribué à augmenter la prévalence de l'épidémie de la représentation.

Tableau 4. Synthèse des désignations du Razamasy au cours des trois phases

DATE	NATURE	NOM
- - - - - P H A S E 1 - - - - -		
24→27 /10/2001	Biby	DAUBENITONA MADASCARIENSIS, AYE-AYE (Hê-hê)
27/10→1/11	Razana	X
2→ 3/11	Fatin-javatra	Hahay
4/11	Razana	Hahay
5→11/11	Fatin-javatra	Hahay
12/11	Biby	Hahay
- - - - - P H A S E 2 (TRANSITION) - - - - -		
15→16/11	X	Mandakahay
19/11	Razana biby	Hahay
19→20/11	Biby	Hahay
20/11	Biby	Hahay na andakahay
20→24/11	Biby	Andakahay
24/11	Janahary	kahay
25/11	Biby	Lakahay
26/11	Biby	Biby omby
26→29/11	Biby	Hahay
29/11	Razana biby	Hahay
29/11	Razana biby	Kalay
30/11	Biby	Lakahay
1/12	Javatra	Kalanary
1→4/12	Taolan	Kalanary
4/12	X	Kalahay
4/12	Taolana	Kalanary
4-7/12	Biby	Daubenitona MADAGASCARIENSIS
7/12	Tianake andriagahary	
7/12	Biby Janahary	Dobonitona Madagasikara nSISn
12/12	Zanak Andriamanitra	
12/12	razagne	X
14/12	Biby efa maty tsy fantatra ananarana aoe	Daubentona Mandagasicara Corienis Manara amarona sientifika etao hoe Aye-aye
...	...	☐
24/12 (Ampanihy)	biby	Daubenitona Madagascariensis
- - - - - P H A S E 3 - - - - -		
..	..	☐
29/12	Razana avy ary Fort Dauphy... Ankilibe Biby ...	
21/01/2002	[ampelamamanisa ; biby Daubentionia madagascariensis]	

Il est probable qu'aux désignations qui se sont succédées sur les procès-verbaux étaient successivement associés des récits, qui avaient pour but d'expliquer les raisons du décès et le lieu de sépulture de l'être en déambulation. Temporairement, ces récits devaient faire consensus parmi des villageois, avant d'être transformés par les suivants. Si de tels récits ont été produits, aucun n'a pu être enregistré. Les enquêtes ont cependant révélé que le doute et le désaccord, ou le mystère le plus complet régnait souvent lors de la phase de transition. Au terme de cette dernière en revanche, on trouve un récit oral collectif, considéré comme véridique par la majorité des gens dont ce que l'on appelle à présent *Razamasy* croisera la route (phase 3), il s'agit de la rumeur rapportée au début de la première partie de ce travail. Une fois déterminée la nature de l'ancêtre, une sirène, restait à répondre aux questions qui en découlaient : les circonstances de son apparition, la cause de sa mort et la destination de son cadavre. Ces réponses ont été produites sous la forme d'un récit, dont les variantes recueillies se laissent réduire aux quatre unités narratives suivantes :

- (1) Un pêcheur capture une sirène et la ramène à terre
- (2) La sirène boit du rhum
- (3) La sirène est frappée (par les distillateurs)
- (4) La sirène donne ses dernières paroles (indications sur ses funérailles) avant de mourir.

Ces informations ont été cherchées et trouvées sur le plan de l'imaginaire collectif malgache. Le choix de ce registre de savoir se justifie, puisqu'il s'agit *a priori* de retrouver l'identité d'un « ancêtre sacré », autrement dit divin, les acteurs du rituel en phase de transition continuent de puiser dans le savoir public et narratif de la mythologie. Les trois questions posées par le rite forme l'armature fonctionnelle d'un récit, qui y répond de manière figurative. A l'inverse du travail sémiologique des savants folkloristes, structuralistes et autres spécialistes de littérature orale, les villageois sont donc partis du conceptuel ou thématique pour aller puiser dans le figuratif des récits oraux collectifs malgaches. Le travail d'analyse consiste donc ici à retrouver ces mythes et motifs, dans les récits oraux collectifs, heureusement déjà considérablement enregistrés depuis une centaine d'années, comme on a pu le constater dans la première partie.

(1) Le premier mythe est identique à celui du conte type que l'on retrouve dans la classification morphologique de Haring (1982) des contes malgaches sous la forme cyclique 3.1.2.1. *Man marries water-spirit, violates taboo, loses all*. Pour expliquer l'apparition d'une sirène, on a donc emprunté un mythe au conte (ou au mythe d'origine structuré à l'identique, recueilli à divers endroits de Madagascar, cf. IICa).

(2) Dans le conte, cette rencontre précède l'union du pêcheur et de la sirène, ce mariage étant scellé par un interdit portant sur l'origine marine de l'épouse (un mot à ne jamais prononcer, tel que « sel », ou « écailles »). En référence à la fée du Moyen-Âge français, on qualifie d'*interdiction mélusine* cette fonction (Ottino 1983). Cependant ici, nul contrat, nulle injonction, mais le motif « la sirène boit du rhum ». Or le motif de la consommation de rhum comme conséquence néfaste pour un personnage de haut rang a été repérée par Ottino dans son étude sur *L'anthropologie de l'ancien Madagascar* (1986). L'auteur souligne qu'à l'inverse, la consommation d'alcool par un personnage non soumis à son interdit est bénéfique, puis note que ce motif permet à un conteur de révéler le statut d'un personnage. Avec son deuxième mythème, la légende bascule ainsi du conte au mythe, par un glissement dans ce sens de la fonction de l'interdiction mélusine.

(3) Voici maintenant les conséquences néfastes attestant du statut supérieur de la sirène : elle est frappée violemment par les distillateurs. Si nous nous en tenions, pour rechercher l'origine de ce mythe « la sirène est frappée » aux registres du mythe ou du conte, rien ne serait trouvé, et nous pourrions conclure à une pure invention. Or ce mythe est emprunté à un autre type de récit collectif : l'*anecdote* (cf. IICd). Le mythe cherché y est présent. En effet, chaque fois qu'un homme croise une sirène « en vrai », la peur le gagne et il la frappe avec sa pagaie. La monstruosité, mais aussi le fait que la vision d'une sirène soit un signe, le plus souvent de mauvais augure (*loza*), peut expliquer cette réaction violente. Le troisième mythe, corrélat du précédent au niveau du motif mythologique de l'interdiction mélusine, a donc été puisé dans le registre des anecdotes.

(4) Le quatrième et dernier mythe « la sirène donne ses dernières paroles (indication sur ses funérailles) avant de mourir » nous ramène au conte type. La fonction (au sens de Propp 1970) de cette dernière unité narrative est la même que celle du conte, le départ. Dans le conte, la sirène disparaît dans la mer après avoir donné des indications sur les funérailles des enfants qu'elle a eus avec le pêcheur. Dans la légende, la sirène disparaît dans la mort, après avoir donné des indications sur ses propres funérailles, puisqu'elle n'a pas eu d'enfants, et que, sur le plan du réel, on cherche une destination à son cadavre. Il s'agit donc d'un emprunt formel au conte, mais le contenu est différent. La sirène veut être enterrée à Ankilibe. Mais pourquoi ce village ? La réponse est à chercher cette fois ni sur le plan du conte, ni du mythe, ni de l'anecdote, mais de ce que l'on a qualifié de *légende*, et en particulier celle du héros culturel Larantsy (cf. IICc). Puisqu'il fallait trouver un lieu de sépulture et donc, dans la logique malgache, une parenté à une sirène qui se dirigeait vers

Tuléar, comment ne pas songer à Larantsy, dont le tombeau se trouve à Ankilibe (situé à 20 km au Sud de Tuléar) ?

Enfin, les indications sur le rite funéraire (interdits) sont dans la légende un simple report du réel. La légende est donc construite sur la structure narrative du conte, qui est ‘remplie’ par de successifs emprunts de myèmes à quatre types de récits oraux collectifs mettant en scène une sirène : au conte lui même, au mythe, à l’anecdote, à la légende, avant de raccrocher au réel. Cette concaténation correspond à un glissement progressif du régime de fictivité, de la fiction pure (*mavandy*, « mensonge ») du conte, au réel, en passant par les fictivités ambiguës du mythe, de l’anecdote et de la légende. Le récit oral collectif qui en résulte semble satisfaire aux conditions de mémorabilité et d’attrait qui en font une représentation culturelle (Sperber 1996 : 132).

Tableau 5. Construction structurelle de la légende du Razamasy

légende du Razamasy (le récit de la mort d'une sirène)	thématique	Apparition	Disparition (mort)		
			cause antécédente	cause efficiente	dernières paroles
	figuratif	pêchée en mer et ramenée à terre	(attirée par flammes, distillation) boit du rhum	frappée par un homme (distillateur)	indications sur funérailles (lieu : Ankilibe ; conditions de transport : interdits) et mort
<u>emprunts</u>		du myème au conte	du motif : interdiction mélusine rhum comme conséquence néfaste pour une « noble » au mythe	du myème à l'anecdote	de la forme au conte, du contenu à la légende de Larantsy (lieu) et au réel (conditions)
conte type (le récit d'une union impossible avec une sirène)	thématique	Apparition	Union	Désunion	Disparition
			demande en mariage	transgression	et dernières paroles
	figuratif	pêchée en mer et ramenée terre	mariage scellé par tabou ; enfants, poissons	mot prononcé par famille mari, contrat rompu	indications sur funérailles des enfants et retour en mer

c. Les urnes et le cercueil (Razamasy reembedded)

L'analyse de la séquence du relais funèbre du Razamasy montre une unité dans la série quant au sens global du rite, mais aussi à la fois au niveau du système des échanges, et de la symbolique. Les *fokontany* ayant pris en charge la dépouille sont pris dans une chaîne de prestation, mettant bien en évidence que dans ce cas-ci, le système de relation trouve sa finalité dernière dans la liaison entre la totalité des unités sociales rituelles. Autrement dit la séquence de ce rituel ne pourrait exister en elle-même, mais seulement comme terme d'une série. Si la trame du rite de passage des funérailles en fournit le sens général, la variation continue discernée dans celle du traitement symbolique du cadavre confère à l'enchaînement des séquences une cohérence d'ensemble qui vient moduler cette sémantique première. Cette variation portant sur l'identité du défunt est sous-tendue sur le plan pragmatique par la rédaction d'un procès-verbal, incluant un nom adossé à celui du village l'ayant choisi, et placé dans le cercueil. Cette pratique administrative s'est vue intégrée à la séquence dès le démarrage du relais. Dans la bière s'accumulent ainsi la totalité de ces documents, singulièrement jusqu'à ce que l'identité de l'être sacré soit fixée, car après le 14 décembre 2001, les présidents du *fokontany* ne placent plus les procès-verbaux dans le cercueil, mais les glissent dans une pochette en plastique transparent.

Pendant ce temps là, que se passe-t-il au niveau étatique ? Au même moment (16 décembre 2001) a lieu le premier scrutin présidentiel. Depuis plus d'un mois, les candidats sont en campagne. Les funérailles du Razamasy se déroulent donc parallèlement au rituel national du renouvellement du pouvoir présidentiel. Dans chaque *fokontany*, les participants se placent en file pour venir déposer dans une caisse en bois non totalement hermétique un petit papier sur lequel est inscrit le nom du candidat qu'ils pensent être le meilleur. Puis les papiers sont extraits de la boîte et on procède au décompte. Les résultats du suffrage seront alors reportés sur un procès-verbal contenant le nom du *fokontany*, document qui sera acheminé vers l'institution devant procéder au dépouillement. A l'issue de cette séquence rituelle répétée dans chaque *fokontany*, l'identité du chef de l'État sera révélée à tous.

Nul n'est besoin de décrire naïvement la procédure du scrutin pour repérer une analogie avec le rituel du Razamasy. En superposant ces deux phénomènes synchroniques on décèle bien une identité partielle. A travers l'acte de placer un écrit dans une caisse se profile l'équivalence entre urnes et cercueil. Cette ressemblance pragmatique s'affirme dans la deuxième phase du relais, quand les noms inscrits commencent à varier en fonction du choix des villageois, des citoyens peut-on dire, puisque cet acte administratif témoigne bien de

l'appartenance à l'organisation étatique. Au cours de la phase de transition, les *fokontany* auront à se prononcer sur l'identité d'un acteur auxquels ils attribuent une importance hiérarchique considérable, auquel ils décernent le titre d'"Ancêtre-Sacré". Au niveau de sa séquence, le rituel du Razamasy présente ainsi une analogie avec le rituel électoral, mais cette analogie se constate également au niveau de la série. Le rite de passage démocratique de l'élection présidentielle tout comme celui des funérailles du Razamasy reçoit son sens global dans l'agrégation d'actes isolés, soit l'ensemble des suffrages. Dans les deux cas également on assiste à un changement d'identité du récipiendaire par le fait de l'action populaire, suite à une phase d'incertitude (liminale dit Van Gennep). Les deux dispositifs ont en commun d'aboutir à la désignation d'un nom parmi d'autres suite à l'expression populaire.

Ces deux processus électifs présentent évidemment d'énormes différences, et dans ce cas également il s'agit bien d'une analogie, c'est-à-dire d'un certain « rapport de ressemblance, d'identité partielle entre des réalités différentes » (ATILF 2001). Je m'en tiens ici, par méthode, à une comparaison entre le rituel régional du Razamasy et le rituel national du scrutin au niveau de leur structuration interne. Le système électoral des présidentielles de la république malgache est similaire au français, il s'agit d'un scrutin uninominal majoritaire à deux tours, universel, libre, personnel, et secret. En comparaison, le rituel du relais funèbre met en œuvre un suffrage, au sens où il s'agit bien à chaque *fokontany* de la phase de transition, de l'expression d'une voix après ce qu'on pourrait appeler une délibération (traitement symbolique), par un écrit placé dans la caisse. Mais la fixation de l'identité finale du Razamasy ne résulte pas d'un dépouillement et comptage des voix au bénéfice de la majorité. Dans les deux cadres, si la logique est cumulative et donc sociale, elle est numérique en ce qui concerne le rituel de la démocratie indirecte, et symbolique pour celui du relais funèbre. D'un côté il s'agit de recueillir des données sociales numériques, de l'autre de la transformation sociale de données symboliques. Dans ce dernier cas en effet a lieu une chaîne de transmission et de retraitement symbolique aboutissant à la formation d'une représentation culturelle. Malgré une discontinuité apparente au regard des deux extrémités de la chaîne – un lémurien et une sirène – l'analyse de la série met en évidence une variation continue sur le plan symbolique.

Ce changement progressif de l'identité du défunt en circulation permet d'envisager que les acteurs de cette modification n'en avaient pas conscience. On serait bien plutôt en présence d'une suite de glissements représentationnels inconscients. Les données disponibles ne permettent pas d'évaluer le degré et le style de croyances dont ont pu faire preuve les

acteurs du rituels. Cependant, aux trois phases du rituel semblent correspondre trois types de cognition. En effet, seule la phase de transition repose sur une chaîne de traitement symbolique sous-tendue par des inférences inconscientes. Durant les deux autres phases, la chaîne de transmission repose principalement sur la communication, avec un minimum de réinterprétation, particulièrement dans la dernière phase, où l'on assiste à une quasi réplication de l'information à travers un récit oral. Tout au long de sa trajectoire, le cadavre est entouré de croyances réflexives, c'est-à-dire que les acteurs n'ont pas conscience du changement d'identité du mort. Au contraire, au cours de la phase de transition, ils s'efforcent de maintenir une continuité sémantique, qui conditionne l'efficacité propitiatoire du rituel. Si les participants au rituel avaient eu conscience d'un changement de l'identité de l'être dont ils organisaient les funérailles, auraient-ils pu continuer à lui prêter foi ? Cela est survenu à la fin du relais, avec l'examen du zoologue, dont il semble que le résultat, communiqué autoritairement par le colonel de gendarmerie, ait été globalement accepté. Or cette information n'a pas été reçue comme une démystification, mais interprétée comme une métamorphose. La véracité du Razamasy a ainsi été conservée. L'autorité des fonctionnaires a donc joué dans une ultime transformation du mythe, mais elle n'a pu éteindre la croyance au Razamasy, dont l'autorité s'est ici affirmée supérieure. Or cette autorité conférée à l'actant Razamasy n'est autre que celle de l'ensemble des *fokontany* ayant participé au relais, accumulée par un mécanisme de déférence (Bloch 2006), et matérialisée par la masse des procès-verbaux. Sur ce point se réaffirme l'analogie démocratique entre le rituel électoral et le rituel inédit étudié. La différence principale réside alors dans le fait que dans le premier cas il s'agit du renouvellement volontaire d'un pouvoir politique, et dans le deuxième de la construction inconsciente d'un pouvoir sacré réalisé dans le cadre spécifique du rituel, affectée au cours de sa production par des changements involontaires.

* * *

Le rapport entre rituels et politiques ne se limite donc pas à une coïncidence temporelle, puisqu'un rapport d'analogie relationnelle vient d'être identifié. Étant donné que les deux rituels sur trois qui présentent cette analogie avec leur politique nationale respective présentent également des caractères formels communs qui les distinguent du troisième cas a priori dépourvu d'accointance avec la mise en forme des rapports sociaux par l'État, on peut se demander si ces attributs formels ne sont pas responsables de cette analogie. Ces caractères sont, rappelons le, une mobilité géographique, une discontinuité temporelle (ils

sont éphémères et occasionnels), auxquels s'ajoute la présence d'une mutation impliquant trois phases. En quoi, *a priori*, ces caractères formels des rituels peuvent-ils induire une analogie entre la structure de relations interne de ces derniers et celle de la politique nationale ?

Les deux premiers rituels sont évolutifs et comportent des phases de transitions pouvant être identifiées. Il faut d'abord se demander à quel moment de leur évolution un rapport d'analogie avec la politique peut s'observer. Si celui-ci préexiste on peut le penser fortuit, mais s'il apparaît au cours de l'évolution du rituel, on peut envisager une influence directe de la politique sur le rituel. Dans le cas du Razamasy, ce rapport est très tôt perceptible, mais s'affirme au cours de la phase de transition, et ne trouve sa consistance que dans l'ensemble de la série. Cette phase de transition repose sur deux sortes de changement par rapport à la coutume initiale : un changement symbolique suite à la perte de l'identité du défunt, et un changement pratique portant sur la perte de connaissance des modalités de l'inhumation. Ces changements sont internes au rituel, et ne sont absolument pas causés par l'extérieur. Dans le cas du Soalala, l'analogie avec la politique devient prononcée dans la toute dernière phase, au moment où Dofotera officie dans la plaine de Maroantsetra. La mutation est plus importante dans ce cas de figure, car elle concerne un changement d'échelle sociale, et de pratiques. Dans le premier cas, l'analogie semble préexister, ce qui impliquerait l'absence de détermination du rituel par la politique. L'analogie serait fortuite. Dans le deuxième cas, plus long, plus complexe dans la nature de ces changements, la mutation pourrait provenir d'une influence de la politique.

Quoi qu'il en soit de la modalité de l'apparition de cette analogie, la mobilité géographique, deuxième caractère formel commun aux deux cas de créativité rituelle populaire, contribue à donner à ceux-ci une dimension nationale, qui peut les rattacher, par ce biais, à la politique de l'État. En effet, l'amplitude de cette mobilité, mesurée en centaines de kilomètres, déborde des circonscriptions administratives d'une part, et des cadres ethniques avérés localement d'une autre. Ces deux dépassements ont pour effets conjoints de projeter le rituel à un niveau identitaire supra régional et supra ethnique qui vient buter sur l'horizon de l'identification nationale. La pratique de l'écriture administrative active de manière conjointe la condition d'administrés des acteurs des rituels. Et c'est aussi par cette reconnaissance pragmatique de l'État qu'est mobilisé le sentiment d'appartenance à la nation.

Chacun des deux rituels est éphémère pour des raisons différentes, contingentes pour Dofotera : il meurt, nécessaire pour Razamasy : l'idée de funérailles infini est un non-sens. Il reste cependant évident qu'un fait occasionnel a plus de chance de correspondre avec une

conjoncture donnée qu'une pratique à long terme. De manière générale et évidente, une activité sociale mobile, temporaire et changeante rencontrera avec plus de facilités le politique qu'une carrière construite autour d'un arbre. Ces considérations toutes théoriques étant posées, le problème d'une éventuelle corrélation entre forme de l'activité sociale et analogie avec la politique devra être examinée de manière microsociologique.

4

Structure de pouvoir

Le chapitre précédent a montré, pour deux cas sur trois, l'analogie entre la mise en forme des rapports sociaux dans le cadre d'un rituel inédit et dans la conjoncture politique nationale lui étant remarquablement synchronique. Le caractère simultané pourra permettre, dans une perspective constructiviste, de s'interroger sur l'entrelacement empirique des deux ordres de phénomènes, ce qui sera fait au chapitre 6. Pour le moment, l'analyse sera poursuivie dans une perspective structurale en cherchant à atteindre un niveau plus élevé de généralité, par la comparaison des rapports d'analogie mis en évidence deux à deux, puis en traitant le cas du Rojobe de ce point de vue. Par le terme "structural", je n'entends pas ici me placer dans le sillage de l'anthropologie structurale telle que l'a conçu Levi-Strauss. Derrière le mot structure je n'entendrai pas des prédispositions inconscientes organisant des systèmes symboliques, mais une logique d'agencement relationnel entre personnes collectives ou individuelles. Les structures dont il sera question ici ne sont pas logées au fond de l'esprit, mais dans le social même.

A. Territoire, trajectoire

Dans les deux premiers cas, la structure sociale basique perçue dans les systèmes rituels et dans les systèmes politiques est constituée d'*un seul* face à la *multitude*. Je choisis le terme de multitude que je considère comme neutre pour désigner un très grand nombre d'individus ou de collectivités sans suggérer de liens quelconques entre ces unités³⁴⁴. Un seul : Moasibe, Razamasy, un individu, un corps opposé à tous les autres, à la société ; la multitude organisée en *fokontany*, unités de corésidents. Les deux rituels populaires étudiés dans le précédent chapitre ont ceci de commun qu'ils introduisent chacun un acteur original venant se confronter à l'organisation sociale préexistante dans une relation

³⁴⁴ Sans aucun rapport donc, avec une acception récente et très connotée politiquement, à l'origine de laquelle on trouve les travaux d'Antonio Negri.

d'incommensurable supériorité de pouvoir. Moasibe, « le plus grand des grands devins » traduit Mangalaza (1998 : 250) domine l'ensemble des existants humains et non humains. Razamasy, l'Ancêtre-Sacré, "enfant-de-Dieu", renverse les acteurs politiques les plus redoutés, et commande à la pluie et à la foudre.

Du point de vue étique cependant, il est une différence de taille entre Razamasy et Moasibe, car le corps de l'un se décompose quand l'autre est bien vif, ce qui limite en pratique foncièrement les actions du premier. Aussi bien, si une quelconque capacité d'action lui est prêtée, notons bien qu'elle est imaginaire, et résulte de projections.

Un point commun : dans les deux cas cet *un seul* est mobile, il circule au sein de la multitude en séjournant temporairement, le temps du rituel, dans des *fokontany*. Mais les modalités de circulation de Moasibe et de Razamasy diffèrent. Le premier réalise ce que l'on peut appeler des "tournées" pour reprendre le terme français employé localement aussi bien à l'endroit des gens d'église que des gens liés au pouvoir politique (archives de la mission catholique de Maroantsetra, et doc. 7), puisque comme eux il couvre un territoire de manière programmatique. Le Razamasy lui se meut, ou plus précisément est mû, également de *fokontany* en *fokontany*, avec la nécessité que ceux-ci soient contigus, puisque le cercueil occasionne un relais. Ainsi quand le Razamasy décrit ainsi une trajectoire, Moasibe couvre un territoire.

Cette différence de modalité de déplacement se confirme dans la manière dont l'ancêtre et le guérisseur s'inscrivent dans l'espace. La logique de Dofotera est bien celle d'une territorialisation : de proche en proche, à la manière d'une conquête, il affirme son autorité dont la pierre sacrée implantée devra être le plus sûr rappel. On peut dire, en utilisant un anglicisme récemment officialisé, qu'il "implémente" un dispositif de médiation dans chaque *fokontany*. La présence du Razamasy à chaque village ne se caractérise pas en revanche par une telle pérennisation de l'action rituelle, mais au contraire par sa fugacité. D'autre part, si la direction de propagation du Soalala ne possède aucune signification d'importance, la direction du Razamasy a été soumise à question tout au long de sa trajectoire, ou du moins dans ses deux premières phases. Pour poursuivre la néologie le terme de "trajectorisation" pourrait ici assez bien rendre, par opposition à celui de territorialisation, la manière dont le passage du Razamasy fait percevoir l'espace aux participants. En effet, chaque village a alors à charge de continuer une trajectoire, dont la direction peut être significative. Si le début de la première phase est réglée par la prescription d'un passage rectiligne de commune rurale en commune rurale, la phase de transition fait apparaître dans l'espace, dans la moindre mesure des contraintes du relief, une sorte de « ligne d'erre », si

l'on accepte la belle expression forgée par Fernand Deligny dans un tout autre contexte³⁴⁵. Cependant, un procès-verbal (pv 62) apporte l'information qu'une destination a été déterminée : Tananarive. Pourquoi Tananarive, la capitale ? Pourquoi ensuite Tuléar ? Il semble bien que la direction était significative, et je tâcherai plus loin d'en rendre raison (IV6). Quoi qu'il en soit, cette "trajectorisation" place chaque village en fonction d'un avant et d'un après, autrement dit oriente les villages dans une direction, fût-elle changeante, et qui n'est peut être pas étrangère à une certaine géopolitique. À la différence d'une tache d'huile, une ligne suggère une origine, et un but.

La trajectoire manifeste ainsi une continuité entre les points qui la constitue, quand le territoire se présente comme une juxtaposition de ces mêmes unités, qui ne sont liées que par un principe d'englobement, mais marquées par une discontinuité interne. La continuité entre les *fokontany* du relais funèbre a ainsi été soulignée à la fois au niveau de la signification globale de la série, des échanges, et du symbolique, mais la logique d'implémentation du Soalala ne repose pas sur l'interdépendance des *fokontany*, qui s'avèrent autonomes au regard du dispositif rituel.

Surtout, la différence entre logiques de la trajectoire et du territoire tient à leur dimension temporelle : la première, qui ne dure que le temps de relier entre eux les unités de la multitude, est temporaire, tandis que la deuxième est une expansion durable, ou du moins prévue comme telle par implémentation. La relation instituée par le rituel entre un seul et la multitude est momentanée dans le cas de la trajectoire, mais persistante dans le cas du territoire.

La logique de la trajectoire du Razamasy inclut un changement d'état de l'*un* en circulation, et du système rituel, ainsi que de la destination. Le lémurien devient sirène en passant par diverses autres propositions sur son identité présumée ; le système rituel se complexifie au niveau des échanges, et du nombre d'interdits ; les participants font changer le cercueil de direction. Ces changements sont le fait progressif des participants, de la multitude (et comment serait-il étiologiquement le fait d'un mort ?). Dans la logique du territoire de Moasibe, l'*un* ne change pas, il reste Dofotera dit Moasibe ou Radoko. Le système rituel se complexifie également, mais par la volonté de Dofotera lui-même du fait de ses expériences acquises, non de la multitude. Le culte du Razamasy est construit et piloté par l'ensemble des participants, qui vont progressivement complexifier les règles, et jusqu'à changer l'identité de la divinité, la cérémonie du Soalala est construite et pilotée par Dofotera

³⁴⁵ Deligny a expérimenté la déambulation d'enfants schizophrènes en milieu rural, en marge de la psychanalyse (et à la même époque que Dofotera).

seul. De plus, dans le cas du Soalala la fonction explicite du rituel (établir la concorde, ou *fihavanana*) est assurée par Dofotera, tandis que dans le cas du Razamasy ce sont les gens qui assurent ses funérailles. En somme, dans le premier cas, le pouvoir effectif revient à la multitude, et dans le deuxième à un seul.

Qu'entendre justement ici par "pouvoir" ? L'usage fait dans cette section de la notion déborde l'acception générale retenue en sociologie politique, puisque celle-ci s'est vue utilisée aussi bien pour l'analyse de régimes politiques que d'activités religieuses. Quelle peut être la pertinence de la notion de pouvoir à un tel niveau de généralité ? Le dépassement dialectique implicite des catégories de politique et de religieux ne mène-t-il pas à l'amalgame et à la confusion ? Peut-on confondre l'exercice du pouvoir politique dans le cadre de l'État-nation, et l'« administration du sacré » (Mauss) que représentent les rituels étudiés ? Il faut ici analytiquement distinguer le pouvoir "mystique" ou sacré (soit le *hasina*) et le pouvoir pragmatique. Si Dofotera combinent les deux, le pouvoir sacré du Razamasy est sous-tendu par l'exercice du pouvoir pragmatique de la multitude. Les structures de relation de pouvoir dégagées le sont sur le plan étique, en considérant le pouvoir comme action sur le cours de l'expérience cadrée, donc en considérant les actions, et en laissant de côté les contenus imaginaires associés à ces actions. La multitude manifeste une action collective : la production d'un pouvoir particulier changeant reconnu par tous, dans le cas de la trajectoire, qui s'oppose à son obéissance à un pouvoir permanent dans celui du territoire. Cette action collective est rendue possible par une mise en relation horizontale des unités de la multitude, que le territoire abolit au profit d'un morcellement de celle-ci.

A un certain niveau d'abstraction, on se trouve donc en présence de deux modèles – *trajectoire* et *territoire* – constitués de deux éléments structurels (l'un et la multitude) qui combinent des propriétés opposées (continuité / discontinuité ; intermittence / permanence ; pouvoir de la multitude / pouvoir de l'un), soit : *le pouvoir intermittent de la multitude associée par l'un changeant*, et *le pouvoir permanent de l'un constant sur la multitude séparée*³⁴⁶. Or cette structure se retrouve dans les contextes politiques du Razamasy et du Soalala, à savoir les élections présidentielles et la seconde République.

³⁴⁶ Ces deux modèles de rapport de la multitude à un pouvoir concentré se retrouvent respectivement dans les systèmes politiques du totalitarisme et de la démocratie indirecte (en prenant comme référence théorique les travaux de Lefort 1986).

Dans le modèle politique qui correspond à la conjoncture du Razamasy, à savoir la démocratie représentative réalisée à travers le suffrage universel, on retrouve la structure basique puisqu'il s'agit là d'élections présidentielles, opposant l'un présidentiable à la multitude des électeurs. Le phénomène d'interdépendance entre les unités qui s'exerce dans la trajectoire du Razamasy à travers sa continuité se retrouve dans le dispositif du suffrage. De même que l'action isolée des *fokontany* ne prendra sens et effet qu'en tant que reliée à la série totale des actions, l'issue du scrutin résulte de la prise en compte de la totalité des voix. Les élections manifestent ce qu'il est convenu d'appeler la souveraineté du peuple, qui sera déléguée à un représentant, pouvoir éphémère donc. Dans le cadre des élections comme dans celui du relais, on assiste à l'expression temporaire du pouvoir de la multitude à travers l'un. Si la souveraineté du peuple est censée continuer à s'exercer à travers les élus, la réalité du politique montre qu'il n'en est rien et qu'au contraire les administrés subissent avec résignation voire même compréhension les abus de pouvoir des officiels. Le pouvoir de la multitude est donc bien éphémère. Mais dans quelle mesure ce pouvoir électif est-il même effectif ?

La réalité de cette multitude et de son pouvoir peut ici être précisée en se dégageant du système politique pour se pencher quelque peu sur le fait électoral. Certes, les pratiques électorales sont peu documentées pour ce qui est de Madagascar, si l'on excepte les travaux basés sur des données statistiques de Roubaud (2001 ; Roubaud & Wachsberger 2007), qui conclut à la « maturité démocratique » des électeurs, mais sans observations directes. En revanche, une personne ayant adhéré à un parti politique existant depuis plus de trente ans m'a relaté son expérience de campagne électorale dans le Sud au cours des années 1990. Au moment des présidentielles de 1996, en compagnie d'un autre militant, il parcourut la région du sud-est au moment de la campagne. L'opération consistait à verser aux notables des plus gros bourgs une certaine somme d'argent, dont une partie était dépensée immédiatement en festin, et recevoir en échange la promesse que la circonscription voterait majoritairement pour le parti qui s'était montré si généreux³⁴⁷. De retour dans les lieux à l'issue du scrutin, les résultats attendus n'étaient pas à la hauteur. C'est que d'autres représentants de partis adverses s'étaient présentés entre temps avec le même objectif et les mêmes pratiques. Les résultats que les notables devaient inscrire sur les procès-verbaux (censés découler du dépouillement) avaient ainsi été soumis à négociation. Ce témoignage nous informe sur les modalités effectives du scrutin, du moins dans le milieu rural du Sud-Est à cette époque, qui

³⁴⁷ Ce don pouvait avoir lieu à l'occasion de la remise des bulletins de vote, dont l'impression est à la charge des partis.

s'avèrent assez éloignées du modèle « universel, libre, personnel, et secret », mais repose sur le principe du consensus. C. Coquery-Vidrovitch (1992 : 33) a souligné que le principe du consensus, commun à tant de sociétés africaines bien avant l'irruption de la démocratie, en tant qu'acceptation collective d'un individu détenant le pouvoir, représente l'inverse du programme de la démocratie, qui repose elle sur l'acceptation individuelle de la majorité. Ici le consensus s'opère à l'échelle du *fokonolona* « communauté-villageoise », qui accepte le choix du président de *fokontany* – ce choix résultant lui-même d'un consensus opéré suite à la visite de différents représentants de partis. Le vécu du suffrage se rapprocherait ainsi davantage des funérailles du Razamasy que le système établi par le code électoral, dans la mesure ou dans les deux premiers cas, un consensus s'opère au niveau du *fokontany*, unité de la multitude. A la fin de sa longue procession, le Razamasy est placé de force au musée par des agents de l'État. Rapporté au contexte national synchronique, cet événement apparaît comme une métaphore du processus électoral : pendant toute la procession – pendant la durée des élections – le pouvoir est aux mains du peuple, qui désigne et appelle de ses vœux l'ancêtre sacré – qui désigne et appelle de ses vœux un candidat – puis le président une fois nommé la participation active du peuple cesse – la puissance de l'ancêtre sacré est ravie au peuple et conservée. Mais plutôt qu'une métaphore ne s'agit-il pas d'une même logique s'effectuant à deux niveaux ?

A l'inverse et malgré son appellation de « République Démocratique », la conjoncture politique du Soalala relève du modèle du *territoire*. Distinct de la multitude, s'impose l'homme providentiel Ratsiraka, président de la République Démocratique de Madagascar et du Conseil de la Révolution Socialiste malgache. Dans les archives du Soalala, il est désigné de diverses autres manières, en tant que « Chef de lutte qui ne trompe pas et qui est le plus intègre » (doc. 9) ou encore par « le Camarade Didier RATSIRAKA, Secrétaire National de l'AREMA, défenseur de la lutte pour notre développement » (doc. 11)³⁴⁸. L'ensemble de ces titres sans pareil, qualificatifs inégalables et superlatifs désigne notoirement un homme distinct de la multitude. Or son contemporain Dofotera a lui aussi connu son lot d'attributs dithyrambiques (IV3Aa) lui qui, à l'échelle régionale, incarne aux yeux de la population la providence avec sans nul doute bien plus d'intensité.

Le rapport de cet homme à la multitude des habitants de Madagascar se modélise à la façon d'un pouvoir permanent de l'un continu sur la multitude discontinue. Le modèle

³⁴⁸ *nofidin'ny D. R. Mpitari-tolona tsy mamitaka hajaina indrindra* (doc. 9) ; *ny Kamarady Didier RATSIRAKA, Sekretera Nationaly ny AREMA, hiaro ny tolompiavotanetsika* (doc. 11).

politique de la démocratie populaire et du socialisme se résume en effet à un effet d'annonce, un vernis idéologique appliqué sur un autoritarisme dont on trouve l'équivalent dans bien des pays d'Afrique sur la période qui succède à la colonisation. L'idéalisme sincère de l'après décolonisation conservatrice, incarné notamment par Ratsimandrava, a cédé le pas à l'importation d'une triste recette, dont les ingrédients principaux sont un chef bien trempé, un livre encore rouge, et un peuple bien essoré. Un régime monopolistique voit le jour, au sein duquel les *fokontany* se limitent à la transmission machinale des directives dites révolutionnaires du parti-État du haut vers le bas. La multitude se caractérise donc dans un tel régime par la négation de relations horizontales, qui isole les unités sociales les unes des autres. De plus, ces unités restent passives, ne faisant qu'appliquer les directives. Le pouvoir émane d'un seul homme ayant su s'imposer. Son emprise sur l'espace social par l'établissement d'un nouveau maillage administratif manifeste bien une logique de territorialisation. La multitude est fragmentée en unités de base pour faciliter l'exercice du pouvoir de l'un. La permanence de celui-ci est patente, puisque même après le retour général au multipartisme instigué les grandes instances internationales au tournant des années 1990, Ratsiraka reviendra au pouvoir, et que les actualités les plus récentes ne minimisent pas son influence dans le jeu de quille politique, près de 40 ans après ses premiers faits d'armes.

B. Réseau

Le Rojobe dure depuis plus de vingt ans et pendant cette période, l'histoire nationale a connu des soubresauts, dont la transition démocratique inachevée (1991), suivie du retour de Ratsiraka (1997), et de la seconde éviction de ce « père de la nation » (2002), avant le nouveau « parricide » de 2009. Ces rebondissements politiques marqués en apparence par des consultations démocratiques soumettent le pouvoir étatique à des alternances contraires quant à la force de l'exécutif, et à sa dévolution territoriale. L'existence du culte ne coïncide donc pas avec une période historique précise, marquée par un régime ou une conjoncture étatique particuliers, comme c'est le cas pour les deux autres phénomènes. Dans ces conditions, on renoncera facilement à vouloir chercher tout rapport analogique entre la structure stable d'un culte et la structure changeante du politique. Cependant il ne serait pas justifié de renoncer à questionner ce troisième cas de créativité rituelle au niveau de la structure dégagée par la comparaison des deux premiers cas.

La diversité des schémas de relation produits par Lala au cours des différents rituels décrits peut difficilement être ramenée à une structure simple telle que celle de la trajectoire

ou du territoire. De plus la différence formelle entre d'une part le culte du Rojobe et d'autre part celui du Razamasy et le Soalala formellement homologues, rend malaisée une comparaison structurelle. Ainsi des cas I et de II on distingue aisément la séquence de leur répétition en série, mais que dire du cas III en ce qui concerne une tel découpage de l'unité analytique ? Peut-on y trouver des équivalences ? III présente un ensemble de rituels, aux séquences d'action plus ou moins standardisées. Pourtant, en tenant compte que pour I et II l'unité d'action coïncide avec une unité de lieu et d'acteur, c'est bien cet ensemble en entier (l'activité de Lala) qu'il faut considérer comme équivalent aux séquences des deux premiers cas. Lala officie sur un même ensemble de lieux (sanctuaire, plage, cabinet). Si l'activité de Lala est l'équivalent de l'activité de Dofotera (Soalala) et de l'activité autour du Razamasy, quel est donc l'équivalent de la série pour le Rojobe ? La série est l'articulation des séquences, le mode de reproduction de la séquence. Le Soalala se reproduit par juxtaposition, et le culte du Razamasy par une adjonction de séquences. Le culte de possession procède autrement, il se reproduit dans l'espace par génération. Par exemple, l'activité de Lala se reproduit à travers celle de Dily, ou de Herisoa, par le *vakilela*, l'initiation. Or un lien subsiste entre ces nouvelles unités cultuelles et l'unité mère, et entre ces unités entre elles, le tout composant un réseau d'acteurs, d'esprits et de lieux non institutionnalisés, mais liés à travers des cadres rituels, ou des échanges plus informels. S'il en est ainsi, avec le troisième cas nous ne sommes en présence que d'une partie et non d'une série. Or cette partie est métonymique, le Rojobe réseau d'esprits est à l'image du tout des cultes.

À première vue, le culte du Rojobe semble bien opposer, en la personne de Lala, un acteur unique dépositaire d'une puissance sacrée (*hasy*) supérieure à la multitude, et soucieuse du bien commun. Razamasy et Dofotera se différencient en ce que le premier se présente comme un cadavre et le deuxième comme un vivant. Le registre de la possession introduit un cas encore différent, puisqu'il met en scène l'esprit d'un mort dans le corps d'un vivant. En somme à travers les trois cas présentés, nous sommes en présence de trois modalités ontologiques du pouvoir humain : ossement, vivant, revenant (dans le champ politique traditionnel, donc monarchique : reliques, corps du roi, possédés). Le phénomène de possession s'accorde mal avec l'idée d'un acteur unique, en ce qu'il concilie l'intentionnalité de la personne possédée (moi et personne) et la personnalité archétypale (personnage) de l'esprit censé s'exprimer à travers son corps. Ce fait ne peut être nié, même du point de vue étique, et s'accroît du point de vue émique, puisqu'un médiateur se trouve possédé par plusieurs esprits venant se substituer à l'intériorité du médium. Au cours d'un rituel, on a donc affaire distinctement à la personne sociale de Neny Lala, et à différents

personnages. Par comparaison, Moasibe agit de son propre chef, même si son *hasy*, comme de juste, provient d'une source extrahumaine (en l'occurrence méconnue). L'agentivité du Razamasy ne résulte pas d'une composition, puisqu'il est lui-même une source directe de *hasy*. Mais Lala, dans la construction quotidienne et angoissée de ses dispositifs rituels et symboliques, s'évertue à prendre en compte les signes que lui font parvenir une multitude d'entités, dont une grande part interviendra au cours de son activité, à travers la possession, par elle-même, ou encore par des initiés. La « Grande-Chaîne » d'esprits à laquelle elle a « ouvert la voie » se démarque d'ailleurs par cette profusion et cette association d'entités de toutes sortes et origines.

Dans l'optique où l'on tiendrait à confondre Lala et l'ensemble des esprits qui l'animent, en arguant qu'étiologiquement c'est au contraire Lala qui anime des esprits, et sans s'attarder à préciser le vécu interactionnel, on ne retrouvera pas non plus, au niveau des acteurs humains participants au rituel, la nette opposition d'un seul à la multitude aisément décelable dans les cas I et II. Le rituel de la solennité, auquel sont conviés toutes les personnes dont Kalanoro et ses paires ont su déjouer l'infortune, semble pourtant faire la démonstration de ce schéma. Participer à cette cérémonie revient à mettre en scène, maintenir et voire augmenter le *hasy* de Neny Lala, dont la performance aura valeur de preuve. L'allégeance des huit femmes – *valo vavy* quand les reines sakalava étaient accompagnées de leurs *maro vavy* (« nombreuses femmes ») – qui l'entourent renforce cette position de supériorité. Cependant, une première différence par rapport aux deux autres cas vient de ce que dans cette cérémonie, qui dans une certaine mesure a aussi le caractère d'un événement public, la responsabilité rituelle ne revient pas à Lala, mais à Rezotony, son « père spirituel », puisque c'est bien l'esprit de ce dernier qui révèle les parties du bœuf à faire cuire. C'est encore lui qui intervient parfois dans la demande de vœux au sanctuaire, et que Lala consulte en général pour tout problème herméneutique et pratique qu'elle ne parvient pas à résoudre seule. Des rituels organisés par Lala on ne peut donc pas dire qu'ils sont pilotés et construits ni par un seul ni par une multitude.

Ici, l'agent unique et incommensurable repéré dans les deux autres rituels se fragmenterait, ou plutôt résulterait d'assemblages temporaires et changeants entre différentes composantes de la personne, issues de plusieurs entités. À ces combinaisons variables il faut ajouter la présence indispensable du sanctuaire. L'« arbre de vie » s'impose comme lieu de communication avec l'ensemble de la Grande-Chaîne d'esprits. Au corps de Lala s'ajoute donc cet autre corps, auquel ont été agrégés d'autres bois, qui centralise la médiation avec tous les esprits avec lesquels Kalanoro est en relation. Les demandes nécessitant le plus de

puissance y sont formulées et c'est aussi ici que s'est construite la réputation de Lala, à travers des cas de guérisons miraculeuses. Le cabinet n'a de raison d'être que parce qu'on ne peut pas toujours se rendre au tamarinier, selon l'explication de Lala. Toute souillure du sanctuaire peut provoquer une déperdition de *hasy*, en sorte qu'il peut en être considéré comme la source. Dans le cas du Rojobe, nous ne sommes pas en présence d'un seul corps mort ou vif, mais d'une femme, un arbre, et des esprits, sans parler des Huit-Femmes, des musiciens, de l'assistant, de la mère biologique, et du père spirituel, qui interviennent à des degrés divers selon les cas, mais qui s'avèrent tous être des acteurs indispensables à l'ensemble du culte.

Dans I et II, ce qui a été dénommé multitude correspond à un grand nombre (plusieurs centaines) de *fokontany*, que traversent successivement Razamasy et Dofotera. Ces deux dispositifs rituels font circuler le *hasy* de ces individus dans la société, à travers des espaces sociaux. Le culte du Rojobe, à l'inverse, concentre en un lieu le *hasy* originaire de différents espaces sociaux. L'« arbre de vie » se présente comme la mise en réseau d'esprits de nature et d'ethnies différentes, aussi variés que possible. C'est le point de contact entre la multitude des esprits et la multitude des vivants, que Lala a la charge de préserver et de faire fonctionner à travers ce lieu. L'action de ce réseau d'esprits à travers elle n'est pas dirigée vers des collectifs de co-résidents qualifiés de *fokontany*, mais toujours vers des individus qui en font la demande ; depuis une vingtaine d'années, des milliers d'individus se sont adressés à Lala. Le principe cosmologique du Rojobe semble être que le tout soit dans la partie. La spécificité du *tromba* populaire urbain, par comparaison avec d'autres formes de possession plus enracinées dans un terroir, consiste en la coexistence dans un même médium, ou une communauté de possédés, d'esprits d'ethnies diverses, qui reflètent la diversité d'origine des migrants. Le Rojobe pousse cette diversité à son extrême, il s'y décèle une ambition de totalité, médiatisée par la figure particulièrement ambiguë de Kalanoro. Cet esprit ontologiquement flou ne domine pas l'ensemble des esprits du Rojobe, bien que par lui se réalise une unité. Il est notable qu'il s'absente de manière chronique, laissant place à d'autres. Cette logique du réseau se caractérise ainsi moins par une agrégation fixe que par des mouvements. Ces mouvements d'esprits, dont certains semblent marqués au moins un temps par une certaine régularité comme l'arrivée saisonnière des esprits des Hautes Terres, ou au contraire par leur caractère pour le moins impromptu comme les départs de Kalanoro, sont d'après moi spécifiques du Rojobe. En sorte que ce culte se distingue par sa quantité d'esprits, et aussi la qualité de la relation entre les unités. A l'échelle d'une séance de possession, il est fréquent de voir se succéder chez un même médium au moins deux esprits,

qui pourront apporter des points de vue différents sur la situation présente. Mais chez Lala, on assiste au fil de l'année à la rupture ou au contraire à l'apparition temporaire de relations avec certains esprits d'un réseau non fini (sans que ces changements ne soient institués puisqu'ils sont passagers).

Les différentes listes d'esprits sont structurées par le nombre huit, et huit sont les "servantes" lors des cérémonies au sanctuaire. Dans les deux cas le nombre reste, mais la composition varie. Le collectif du Rojobe est organisé comme un agrégat d'individus potentiellement infini (que le huit pourrait symboliser) à composition partiellement changeante. Ce réseau d'esprits et de personnes est variable, et non exclusif. Foncièrement inclusif au contraire, il est ouvert sur la totalité. Les femmes qui constituent à chaque occasion les *valo vavy* peuvent participer à d'autres réunions de possédés. Lombard et Fiéloux (1995 : 333) parlent ainsi d'une pluralité de « réseaux intersécants de "communautés" impliquées dans un système d'échange ». Ces auteurs ont également noté que des possédés se réunissent à l'occasion de fêtes annuelles auprès d'arbres servant de « réceptacles aux esprits royaux délocalisés » (*ibid.*). Ce phénomène de relocalisation génère ainsi une multitude de lieux dont l'ethnographie tuléaroise reste à faire, mais qui montre cependant l'articulation entrecroisée de trois strates : lieux, dieux, et pieux. Les cultes autochtones d'Imerina sont bien connus depuis deux importantes publications collectives consécutives leur ayant été largement consacrés (Rakotomalala *et al.* 2001 ; Blanchy *et al.* 2006). Cet espace social possède d'évidentes particularités, dont une prégnance précoce du christianisme, et la centralisation historique du pouvoir national découlant d'une relation privilégiée avec l'étranger ne sont pas les moindres, ainsi que, de manière plus endogène, un rapprochement prononcé au tombeau et au terroir. Dans la grande majorité des cas, l'élément central des sanctuaires est ainsi un tombeau, doublé d'une source, mais des sources seules se rencontrent aussi (Blanchy *et al.* 2006). Les sépultures sont royales, plus institutionnalisées que les simples sources où résident des esprits plus ou moins bien identifiés. Si toutes sortes d'esprits peuvent se côtoyer, la plaine se structure selon une bi-polarité nord - sud, opposant aux anciens rois merina, des personnages historiques locaux, des esprits cthoniens (*vazimba*), et des « esprits de la nature » (*zavatra*). La composante topographique des cultes populaires paraît plus importante dans les Hautes-Terres que dans les villes des côtes, où la médiation du *hasy* se fait davantage par le corps des possédés et par les charmes qu'à travers des lieux, la distance aux sépultures étant aussi bien plus importante. Toutefois les pratiques cultuelles autochtones observées ne sont pas fondamentalement différentes ici et là, elles sont même tout à fait compatibles sur l'ensemble de la Grande Île, comme en atteste la circulation de

pèlerins d'un bout à l'autre. Que l'on se rende directement ou par l'intermédiaire d'un médiateur en un lieu plus ou moins institué, ou que l'on consulte une personne possédée, il s'agit de se rendre à la source du *hasina* d'un esprit pour en bénéficier, quel que soit l'ancrage matériel et l'origine ethnique ou géographique de celui-ci. Il faudra revenir sur cette publicité du *hasina*.

Blanchy informe le lecteur que « [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 ». La problématique du lien entre ces lieux est traitée par Raison-Jourde dans le premier ouvrage cité, ce qui précise cette idée de "carte culturelle", de "réseau" ou de "structure". Les sanctuaires d'Imerina sont le plus souvent centrés sur une source ou une tombe, mais aussi sur une pierre, ou plus rarement un arbre. La majorité de ces lieux sacrés possèdent un gardien attitré, dépositaire du savoir afférent (histoire, interdits, *etc.*) et tirant quelques bénéfices de cette activité s'étant généralement imposée à lui par les entités tutélaires. Ce gardien offre l'accès à toute personne qui le souhaite, parce qu'il y a été appelé, soit directement, soit par l'intermédiaire d'un "soignant" (*mpitaiza*). Dans les deux cas, on observe la circulation de pratiquants entre différents sites, ce qui crée de fait un lien entre les *doany*. Mais cette mise en réseau des sanctuaires ne se produit pas seulement au niveau des pratiquants. Les médiateurs eux-mêmes les fédèrent régulièrement de manière plus évidente par une appropriation symbolique, en étendant leur légitimité à diriger des cérémonies sur un grand nombre de sites. La tentative de fédération des sources de *hasina*, « chose délicate et jamais acquise » (*ibid.* : 209), relève de la politique, et se retrouve d'ailleurs au fondement de la monarchie merina³⁴⁹. À travers les personnes, pratiquants ou médiateurs, se constituent donc des réseaux de lieux, mais à l'inverse, les lieux servent de support à la constitution de réseaux sociaux, en particulier à l'occasion des fêtes collectives annuelles, indépendamment des réseaux de « pris-en-charge » qui se constituent autour des médiateurs (*ibid.* : 230) comme à l'occasion des solennités du Rojobe ou autres fêtes annuelles des *tromba*. Par ailleurs, sur un même site peuvent résider plusieurs esprits, dont l'un puis l'autre sera davantage invoqué. De plus « par le biais de la possession, tout esprit peut survenir au cours de ces rituels dans n'importe quel site » (*ibid.* : 146), l'association entre un lieu et un dieu n'est donc pas stricte (bien qu'ils « sont pensés comme faisant un, on

³⁴⁹ « Nombres de sites actuels sont mentionnés comme maillon d'un réseau de pouvoir qui devait, dès la fin du XVIe siècle, relier les hauteurs pour être doublement efficace, sur le plan stratégique et symbolique » (Rakotomalala et al. 2001 : 141).

parle indifféremment du lieu et de l'esprit comme d'une force », Blanchy *et al.* 2006 : 13). Ainsi des esprits d'origines différentes peuvent se rencontrer plus ou moins temporairement en un même site. Au contraire, un même esprit peut avoir plusieurs lieux consacrés. Il suffit qu'un lieu précis soit rattaché à l'histoire d'un personnage de haut rang pour en faire un *doany*, car il conserve son *hasina*. Dans le même ordre d'idée, un *doany* peut être reconstitué ailleurs, par prélèvement de l'ensemble des éléments symboliquement prédominants des sites originaux (tout comme le *jiñy* que donne Lala à certaines nouvelles possédées), « un *doany* peut donc être mobile ». Un « *doany-mère* » se multiplie ainsi en « *doany-rejets* », qui permettent « de constituer un réseau spatial liant les gens d'une même communauté villageoise ou de villages voisins » (Rakotomalala *et al.* 2006 : 68 ; 73).

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 constituantes à tous niveaux (y compris des lieux), à travers chacun desquels peuvent se constituer des agrégations partielles et temporaires.

C'est ainsi qu'à propos des cultes des Hautes-Terres, Rakotomalala *et al.* concluent que : « [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. Des gens des provinces viennent en Imerina, les praticiens d'Imerina connaissent les grands sites des autres régions. Néanmoins, 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).

Le Rojobe se présente comme le reflet de cette structuration virtuellement totalisante en réseaux entremêlés, mettant en phase des lieux, des dieux, et des pieux. Ainsi, on s'étonnera sans doute moins de ne pas déceler d'analogie dans la mise en forme des rapports sociaux entre ce culte et sa politique nationale synchronique. En effet la logique réticulaire telle qu'elle vient d'être caractérisée est résolument éloignée, de par sa géométrie variable, d'une organisation capitale, qu'elle soit monocratique ou démocratique. Le pouvoir y est diffus, soumis à des déplacements, des concentrations et des redéploiements.

Le culte du Rojobe ne montre pas d'analogie structurelle avec la politique étatique quelle que soient les nombreuses variations constitutionnelles qui agitent les années 1990, à la fois en raison de cette fluctuation, mais également parce que sa logique interne majeure l'éloigne d'une logique de centralisation étatique. En revanche, une contextualisation légèrement plus ouverte laisse apparaître d'évidentes correspondances en dehors de l'État à proprement parler. Considérons ainsi non plus seulement le stricte exercice du pouvoir étatique, mais le champ politique (entendu au sens de Bourdieu 1981) de Madagascar après la chute du mur. Celui-ci, au sortir d'une quinzaine d'années de répression de la vie politique, ne cesse de se diversifier, au point que le pays comptera 150 partis et associations politiques en 1998. Roubaud (2001) parle ainsi d'un « hyperactivisme » et note que « les hommes politiques se déplacent sur l'échiquier politique au gré des circonstances », à tel point qu'il devient « impossible d'identifier des principes structurants d'oppositions qui réguleraient le marché politique malgache ». Autrement dit le champ politique de la Troisième République naissante se caractérise par sa pluralité croissante et sa mobilité, sa restructuration incessante, toutes caractéristiques que l'on a trouvé dans le Rojobe. Et Roubaud note avec raison la difficulté à jouer le jeu démocratique dans ces conditions d'instabilité. Cette géométrie variable contrarie le fonctionnement de la démocratie.

Dans ce contexte de pluralisation du champ politique, en 1994 a lieu dans la capitale un événement culturel de dimension nationale. Contre toute attente, alors que le gouvernement a largement construit sa légitimité en s'appuyant sur les Églises, le ministère de la culture va organiser la célébration de l'*Alahamadibe*, fête saisonnière merina du premier mois lunaire qui comprend le *fandroana*, ou « bain royal ». Le pouvoir centralisé n'a pas célébré cette fête qui le lie avec le peuple depuis 1869, année de la conversion de la reine Ranaivalona II au christianisme. Un siècle plus tard, plusieurs milliers de personnes seront présentes à Ambohimanga, « source du *hasina* » selon les mots du roi fondateur Andrianampoinimerina. Les organisateurs motivent leur initiative par une volonté de

promouvoir un patrimoine culturel placé dans l'ensemble nationale au côté d'autres cérémonies dynastiques. La dissolution de la monarchie semble en effet *a priori* déplacer le sens original du rituel de légitimation du pouvoir. Les trois jours de cérémonie sont organisés en collaboration avec des leaders culturels, considérés comme les gardiens du patrimoine. Aucun groupe aristocratique n'apparaît comme héritier légitime du *hasina* royal sur cette scène où il y a pourtant de multiples candidats au pouvoir. Le sens de ce rituel royal sans roi demeure flou jusqu'au lendemain de son exécution. Le lieu vide monarchique est comblé par la présence triomphante de possédées reconnues, liées aux souverains du Sud-Ouest, de Majunga, du Nord-Ouest. La dimension strictement merina se voit ainsi élargie à l'ensemble occidental sakalava, en une sorte de « panthéon royal national » selon l'expression de Raison-Jourde (Rakotomalala *et al.* 2001 : 401). Le président de la République (Zafy), le premier ministre, et plusieurs autres ministres se rendent à la deuxième journée correspondant au « bain royal ». Le chef de l'État, vêtu en *lambahoany*, ne se contente pas d'assister au rituel, mais y prend part, et reçoit des offrandes (bananes et bonbons).

Le dispositif symbolique du Rojobe fait écho à ce « panthéon royal national » et sa revendication explicite d'égalité des cultures. Ainsi dans les listes d'esprits de Lala trouve-t-on de manière récurrente non seulement les souverains sakalava Andriamisara, ainsi qu'Andriabolamena et Andriabolafotsy, mais aussi l'aristocrate des Hautes-Terres Andriamena, et le merina Rakotomena. Avec plus de variété géographiques et culturelles, se succèdent également des esprits venus du Sud-Est, du Nord-Est, du Sud. C'est le propre de la Grande-Chaine que des esprits originaires de l'ensemble du pays se présentent à Lala.

Ce qui s'observe dans le champ politique au moment de la transition démocratique se retrouve dans le champ religieux, avec la diversification des « sectes » protestantes et le retour des cultes autochtones dans l'espace public. De manière générale, le retour des libertés publiques sensible en particulier dans les médias libère des voix muselées sous les régimes antérieurs. Dozon (2008 : 94) observe ainsi dans bons nombres de sociétés africaines une « multiplication des hétérogénéités, géographiques, sociales, ethniques, générationnelles, etc., une amplification des stratégies de survie et des mouvements de replis sur des sphères particulières », et aussi « également, et concomitamment, une intensification et une diversification des connexions avec l'extérieur ».

Les trois modèles appelés trajectoire, territoire et réseau, ont été respectivement tirés des funérailles du Razamasy, de la cérémonie du Soalala, et du culte du Rojobe. Cependant

ces structures de relations apparaissent en négligeant certaines relations mineures, et peuvent se retrouver respectivement dans chacun des phénomènes sur ce mode.

Ainsi la progression spatiale du Soalala tient de l'expansion territoriale, mais dessine également une trajectoire. Le remplissage du maillage administratif ne trace pas une ligne entre *fokontany*, mais à plus grande échelle il apparaît clairement que le Soalala se déplace selon une trajectoire nord-sud, en traversant successivement les plaines de Sambava, Antalaha, Maroantsetra, et on sait que Dofotera avait pour projet de poursuivre son œuvre à Manañara, toujours plus au sud. De plus, si Dofotera était bien considéré comme un maître détenteur d'un pouvoir suprême, il est remarquable qu'il n'imposait jamais ce dernier, mais qu'il agissait à la demande des intéressés. La discontinuité pragmatique entre les unités sociales traitées fait d'autre part place à une continuité sur le plan d'un imaginaire communautaire. Il est remarquable en effet que la totalité des *fokontany* d'une plaine aient fait la demande du Soalala, unanimité positive qui possède aussi un versant négatif régi par la contrainte, car tout village qui aurait refusé ou même non demandé l'anti-sorcier aurait été de fait considéré comme une agglomération de malfaisants.

A l'inverse, si le culte de l'Ancêtre-Sacré manifeste une continuité pragmatique, la variété des options prises sur l'identité de l'ancêtre en question et les modalités pratiques des funérailles montrent une certaine indépendance territoriale dans la série. Le projet final des notables d'Ankilibe de construire un monument structurellement semblable au palais royal de Tananarive dénote bien également la même logique territoriale d'établir la permanence d'un pouvoir (qui se sera finalement transposée temporairement au musée ethnologique régional). En outre la logique du pouvoir *sur* la multitude, évidente dans le Soalala et le modèle du territoire, est observable dans le cas du Razamasy du moins sur le plan émique, car sur le plan étique il manifeste un pouvoir *de* la multitude.

Le modèle du réseau exemplifié par le Rojobe se caractérise par une absence de l'un opposé à la multitude. Le pouvoir n'est alors ni un *pouvoir sur* ni un *pouvoir de* mais un *pouvoir dans*. Un pouvoir discontinu et temporaire dans la multitude. Les logiques du territoire et de la trajectoire s'y retrouvent en mode mineur, pour la première on renverra par exemple à l'article de Fiéloux et Lombard (1995), et pour la seconde on peut mentionner les itinéraires des pèlerins sur les *doany*. En revanche, la logique réticulaire telle qu'elle a été décrite ici ne se retrouve pas dans les phénomènes du Soalala et du Razamasy, dans lesquels les répartitions des pouvoirs pratiques (responsabilité et créativité cérémonielles) et mystique (*hasy*) est nette.

Les deux premiers cas font circuler une source de *hasy* particulièrement puissante, quand le troisième met en relation une pluralité de sources plus ou moins fixes. Mais finalement ce qui se joue dans les trois types de modélisations appelées trajectoire, territoire et réseau, c'est fondamentalement le rapport de la multitude à elle-même, à travers des modalités d'accès au *hasy*. Malgré des fonctions et des symboliques différentes, ces phénomènes sociaux ont ceci de commun qu'ils fournissent l'occasion d'une inter-subjectivité communicative, c'est-à-dire l'expérience d'une relation entre sujets se reconnaissant (au moins) une condition partagée. Se pose ici la question du rapport entre pouvoir et identité. Dans quelle mesure la construction d'une identité doit-elle passer par le rapport de la multitude à un pouvoir incommensurable, sorte de point d'identification, garant de l'identité de l'identité en question ? Comment rendre compte alors de ce zénith identitaire, un et indivisible, en charge d'un pouvoir proprement politique, et / ou dont émane un pouvoir sacré ? Puisque les trois phénomènes vont être abordés maintenant sous l'angle de la problématique identitaire, je partirai des données ethnologiques malgaches, ce qui m'amène à envisager le domaine de la parenté.

5

Matrices d'inter-subjectivité

En conclusion de son magistral dernier *opus* sur les *champs de l'ancestralité* à Madagascar, Ottino écrit que « la carence de l'autorité et l'absence d'autres modèles de sociabilité favorisent la multiplication des rassemblements traditionnels, notamment des grands rituels funéraires qui, partout, mobilisent le maximum de participants et, également dans les régions de peuplement composite, villes comprises, la multiplication des phénomènes de possession, lesquels au-delà de leurs ethnies respectives, donnent aux participants le sentiment de partager un même univers d'intersubjectivité » (Ottino 1998 : 543). Après avoir mis tant de soin et de labeur à proposer une synthèse des relations de parenté à Madagascar, Ottino n'oublie donc pas de souligner l'effritement relatif de ces systèmes, et évoquent « l'émergence de formes de sociabilité fondées sur la parenté et l'affinité et/ou l'alliance mais les dépassant » (*ibid.* 541 ; en mentionnant d'ailleurs au passage les *dinam-pokolona* ou les phénomènes de possession). Les phénomènes étudiés dans ces pages s'inscrivent dans la lignée de cette « recherche d'une condition ou d'une identité partagée au-delà de la parenté d'ancestralité ». Cependant, comme le remarque Ottino, ces formes de sociabilité ne dépassent pas les cadres de la parenté effective sans s'en

nourrir. L'objet de ce chapitre est de montrer en quoi et comment Soalala, Razamasy et Rojobe travaillent dans les champs de l'ancestralité.

A. Un système taxinomique

La sociabilité malgache est très largement fondée sur la parenté. Au cours d'un voyage régional en taxi-brousse on peut ainsi observer que cette situation de rapprochement, si elle ne suscite pas une conduite d'indifférence et d'évitement, occasionnera chez deux personnes la mise en branle orale de leurs généalogies respectives à la recherche d'un point de contact comme condition préalable au dialogue. Une ascendance commune, aussi éloignée soit-elle, placera les interlocuteurs dans une relation de confiance immédiate, mais si malgré insistance aucun rapport de parenté n'est découvert, moins que de la résignation, un réel désappointement sera sensible. Assister à la chute de cet élan de sociabilité dans un silence prolongé mal comblé par le bruit du moteur peut étonner l'observateur extérieur.

Le *fihavanana* est un ethos fondée sur la parenté ancestrale étendue à la parentèle et au voisinage, jusqu'où commence l'étranger. Au-delà de cette limite la confiance cède la pas à la défiance voire à l'inimitié, et l'harmonie à l'anomie, puisque le *fihavanana* assure la moralité mais aussi la normativité et la prévisibilité des relations. La qualité d'étranger repose ainsi sur l'absence de médiation. Une relation sociale minimale suppose au contraire un troisième "terme" invisible, qui ouvrant la relation à une dimension holiste, en conditionne la réciprocité et la positivité. La présence subtile de ce médiateur déclenche certes une certaine sympathie, mais impose également une conduite respectueuse sous peine de sanction.

On observe donc une identification par l'ascendance, qui induit un effet d'emboîtement, de délimitation par le haut d'un ensemble de parents. Bon nombre de monographies réalisées à Madagascar concordent à décrire les rapports sociaux comme structurés par une sorte de « système taxinomique » (Althabe 1969 ; Lahady 1979 ; Lombard 1988 ; Ottino 1998 ; Gallibert 2009, pour ne donner que quelques jalons). G. Althabe a offert une modélisation de cette structuration qui tourne autour des notions de médiation, événement, communauté et dépassement. Si ses analyses conjoncturelles ont essuyé les critiques justifiées également adressées à la sociologie structurale qui négligeait la stratégie individuelle et la dynamique historique (lire notamment Raison-Jourde 2005), l'appareil conceptuel mis au point par Althabe suite aux terrains congolais et malgaches reste toujours robuste et opératoire. À tout le moins, une fois gommées les exagérations des "instantanés"

du sociologue ainsi que ses perspectives politiques, peut-on donner méthodologiquement au schéma relationnel tracé un rôle idéal-typique.

Althabe insiste sur une sociabilité inscrite dans la “médiation”, et définit ainsi la “communauté ” comme « manifestation d'une condition commune, condition déterminée par le rapport que les acteurs de l'événement (cérémonie) ont avec un ou plusieurs médiateurs personnalisés qu'ils partagent » (Althabe 1969 : 241). Cette “parenté identitaire d'ancestralité” (Ottino 1998) est donc déterminée par une connexité, il s'agit d'une identité relationnelle et catégorielle par auto-attribution : c'est la relation en commun à une personne (médiateur) qui fonde la catégorie (communauté). Althabe est loin de réifier ces communautés/conditions/identités puisqu'au contraire il les identifie lui-même et fonde leur réalité sur la base d'interactions allant d'une simple rencontre à une grande cérémonie, activités sociales entendues derrière le mot “événement”. Ainsi, « [m]éthodologiquement, tout événement n'est compréhensible que si l'on a pu répondre aux questions suivantes : quels sont les médiateurs que les acteurs partagent et par rapport auxquels ils dialoguent entre eux ? » (*ibid.*). Les rituels (cérémonies) sont ainsi conçus comme « les moments forts d'un cycle qui reconstruit inlassablement les bases des rapports entre les villageois » (*ibid.*). Les cérémonies sont donc caractérisées par leur positivité, de par leur pouvoir d'affirmation, mais aussi par opposition aux “événements négatifs” telles des insultes ou autres formes de violences, qui rompent la communauté conçue et vécue comme un tout. Ces désordres imputés au bafouement de certains ancêtres nécessitent une reconstruction collective, qui s'établi en deux phases : d'abord par une réunion dont le but est d'identifier à partir de l'événement malheureux la communauté et les médiateurs concernés, ensuite par un rituel de réparation. Les relations quotidiennes sont vécues en référence à ces moments forts qui positionnent les individus les uns par rapports aux autres au sein d'une communauté de descendants. Cette dernière est construite « sur des médiateurs qui ont une double caractéristique : d'une part les uns sont vivants (anciens) les autres sont imaginaires (ancêtres), d'autre part ils sont précaires ; ils n'existent comme ascendants (médiateurs) qu'en étant descendants (objets de la médiation) ; ainsi le mécanisme interne d'extension de la communication dans le lignage est construit sur la négation du médiateur. (...) La tension vers le médiateur et son absence permanente sont la caractéristique du lignage; la genèse peut être recherchée dans le rapport des parents aux enfants dans le foyer, et dans le fait que les parents sont placés eux-mêmes dans la position de descendants, ce qui effrite complètement le personnage de médiateur qu'ils semblaient jouer : l'ensemble du lignage est béant sur le

médiateur toujours absent ; il y a recherche de médiateurs qui puissent pallier l'effritement du point de départ ; la réalisation de cette recherche se manifeste dans la multiplicité des communautés de dépassement qui contiennent les médiateurs véritables » (*ibid.*).

Toute communauté peut ainsi être dépassée par la recherche (ou l'invention, s'il apparaît légitime) d'un médiateur partagé par tous les descendants. Ce dépassement est dit conservateur parce qu'il laisse intactes les communautés ainsi englobées. Au lignage, considéré comme une "communauté de base", s'ajoutent des "communautés dérivées" (village, région, groupe de jeunes, ménage), des "communauté de dépassement" (dualité sexuelle exprimée à travers les divinités forestières ; communauté générale des existants pris dans leur rapport au dieu créateur Zanahary), et des "communautés satellites" (communauté de subordonnés aux Européens, sous la colonisation). Althabe (1969 ; 1983 ; 2000) porte son attention sur les rapports entre la médiation ancestrale et la médiation étatique, et l'irruption d'une médiation par les *tromba* dans le sillage de l'indépendance, période qu'il qualifie de "décolonisation conservatrice". Ce troisième type de médiation (possession) est analysée comme une substitution à la première (parenté) induisant une rupture avec la seconde (État).

En mettant l'accent sur une construction rituelle de l'ordre social et sur une emprise de la médiation ancestrale sur les individus cette vision de la société malgache néglige quelque peu les stratégies individuelles et leur validation rituelle *a posteriori*. Toutefois, le fait même qu'une nouvelle position sociale doive être validée rituellement, c'est-à-dire vis-à-vis des ancêtres, apporte une preuve de l'incontournable logique des médiations. Par ailleurs, deux remarques d'Althabe, l'une empirique et l'autre théorique prennent ici leur importance. D'une part il observe une tendance à partir des années 1950, à ce que le maillage administratif devienne de plus en plus prépondérant dans la constitution des identités collectives. Il note ainsi l'émergence de rapports entre villages, alors qu'auparavant se jouaient des rapports transversaux entre descendants de villages différents. Corrélativement, les *tangalamena* (chef de lignage), ne sont plus choisis « à l'intérieur du grand lignage parmi les plus âgés de la branche aînée » pour rayonner sur tous les membres disséminés dans de nombreux villages, mais on en trouve désormais un par village devenant « un personnage en qui se dépassent les ruptures entre les unités de descendants composant le village ». On assisterait donc à partir de cette époque à un repli sur l'entité d'abord administrative du village, ce que la disparition des "régions cérémonielles" unies par le "patrimoine commun" d'une divinité de tel élément paysager viendrait confirmer. J'ai en effet pu observer cela à l'échelle des Vezo du Sud de Tuléar, qui autrefois, de Saint Augustin à Ananakao se réunissaient pour le *fisa bevata*, la « grande fête » en l'honneur des esprits *vorombe*, mais que

désormais seuls perpétuent les habitants d'Anakao (où se déroulaient cette cérémonie) en l'absence des villageois voisins. L'autre remarque concerne la nature du pouvoir, qui « n'est qu'un phénomène dérivé s'inscrivant dans la structure de l'événement ; il dépend de la forme de la communauté réalisée ; il ne s'accroche pas d'une manière définitive à des acteurs particuliers » (*ibid.* : 274). Althabe s'écarte ainsi d'une vision substantialiste des identités et du pouvoir, en fondant son propos sur une étude de leur variation en acte, à travers des relations de médiation. Dans ce système, pouvoir et identité apparaissent toujours liés, puisque le partage d'une identité nécessite l'existence d'un médiateur commun exerçant un pouvoir sur les sujets de la médiation. Dans la mesure où l'identité recherchée concerne l'ensemble des "nationaux", ou du moins la totalité des habitants de l'île de Madagascar comprise toute entière comme terre ancestrale (*tanin'drazana*), cette inter-subjectivité passe par la recherche d'Un médiateur.

Muni de cette "grille" considérée comme idéal-typique et de ces acquis théoriques, il devient possible de montrer comment les rituels étudiés travaillent ce système taxinomique de l'intérieur, système par lequel se construisent les identités et s'élabore la communication, ce que l'on peut qualifier, en référence à Habermas, d'intersubjectivité communicative.

B. Dépassements de la parenté ?

a. L'échec partiel de Dofotera

Dofotera se pose comme un médiateur total, au sens où il semble pouvoir médiatiser n'importe quelle relation ; au cours du Soalala il se positionne entre humains, vivants et/ou morts, et même entre humains et non-humains, commandant aux *tsiñy*, aux *tromba*, enjoignant les *razana*. Outre ses actions proprement curatives, le Grand-Guérisseur agit directement sur la structure sociale en montrant que s'il maîtrise les divers existants invisibles intervenant dans des activités diverses, il maîtrise également les structures et l'organisation locales de la parenté. Le traitement des charmes, des esprits et de la terre qui forme le coeur du Soalala est enserré dans un dispositif en deux temps assurant une pérennisation des oeuvres sous garantie ancestrale. Ainsi qu'il a été dit précédemment, l'implémentation d'un « sanctuaire de la communauté » se présente sur le plan identitaire comme l'extrapolation d'une institution de la parenté d'ancestralité au niveau de la communauté de résidence. Le *mpiambinjinim-pokonolona* ("gardien-du-sanctuaire-de-la-communauté") supplante ainsi le *mpiambin-jiny* traditionnel, soit le gardien du tombeau de l'ancêtre fondateur du *fehity*, qui assure les relations avec les autres ancêtres de celui-ci.

Dofotera opère donc un dépassement conservateur de la parenté identitaire d'ancestralité. L'identité partagée d'habitants du même *fokontany* peut être qualifiée de "communalité", puisqu'elle dénote le partage d'un attribut commun. L'effet du Soalala est alors la création d'une "connexité", soit une attache relationnelle qui lie les gens entre eux. En accord avec les conceptions de l'identité et de l'ethos malgache, l'identité catégorielle administrative devient relationnelle par la médiation ancestrale des différences lignagères présentes au sein de l'unité de résidence villageoise. Puisque les concepts de Brubaker (2001) sont ici en jeu, qu'en est-il d'une éventuelle "groupalité" que cet auteur définit comme « sentiment d'appartenir à un groupe particulier, limité, solitaire » ?

Le Soalala ne consiste pas à mettre en relation des personnes ou des personnes collectives qui ne l'étaient pas auparavant - comme le fait, même indirectement, le Razamasy – puisque la condition d'habitants du même *fokontany* lui est antérieure, et que le programme politique national donne d'ailleurs au Fokontany une certaine importance. En revanche, Dofotera va attribuer à cette condition partagée basée *in fine* sur la territorialité administrative un fondement rituel, c'est-à-dire qu'il va créer une médiation permanente qui *a priori* n'existait pas avant son passage. Je précise *a priori* parce qu'on ne saurait attribuer aux centaines de *fokontany* traversés une même structuration sociale. Les données ethnographiques concernant en particulier la plaine de Maroantsetra révèlent des hétérogénéités ancestrales au sein des unités d'habitation, une faible profondeur généalogique générale exception faite des groupes de filiation zafirabay, et la prédominance des lignages maîtres-de-la-terre (*fehity tompontany*). Autrement dit un *fokontany* est généralement constitué de plusieurs petits *fehity* économiquement et rituellement subordonnés à un *fehity* originaire. Mais ces groupes d'ancestralité débordent les circonscriptions spatiales de la "terre-de-la-communauté" (*fokontany*), aussi, pour parler comme Althabe, le "dépassement" opéré ne se fait-il pas par le haut, par la recherche d'un point d'origine – comme dans le cas du Razamasy – mais par le bas, aussi bas que terre. Par conséquent cette identité recoupe celle de la parenté moins qu'elle ne la dépasse ou ne l'englobe. L'identité de membre du même *fokontany* vient se superposer au système taxinomique de la parenté, dans une même relation de contrainte et d'entraide morale rituellement fondée. Mais puisque chaque fokontany est ritualisé par le Soalala qui progresse *firaisampokontany* par *firaisanpokontany* et *fivondronampokontany* par *fivondronampokontany*, et que le maillage administratif est également structuré de manière taxinomique, la notion de "groupalité" au sens d'identité particulière, limitée et solitaire ne sera pas retenue à leur propos.

Par la consécration d'un autel du collectif *fokonolona* de chaque *fokontany* de la région, le Soalala donne au découpage administratif une consistance rituelle. J'ai souligné que Dofotera n'est que le médiateur temporaire de cette unité, mais que celle-ci s'est construite sur la médiation d'une fédération ancestrale invoquée au moment de l'instauration de la pierre sacrée. Il laisse ainsi derrière lui un support rituel à la communauté résidentielle : sanctuaire et officiant, mais aussi un événement fondateur (le Soalala), donc ce qui peut devenir une mémoire partagée, soit un élément important dans l'existence d'un *fehitry* (*tantara*). Ce nouveau pôle d'identification, et l'invention du *mpiambinjinim-pokonolona* s'ajoutent ainsi au tombeau de l'ancêtre fondateur et au gardien des maisons funéraires, et créer une unité rituelle au niveau du *fokonolona*. Le terme de *jiny* provient du dialecte et des institutions sakalava, chez qui il désigne les reliques royales. Dans la plaine de Maroantsetra il n'est employé que dans le substantif *mpiambinjiny* et renvoie au squelette complet contenu dans le tombeau (*hazovato*). Le *mpiambinjiny* est de toute importance, puisqu'il conserve le matériel cérémoniel et préside tout rituel en rapport avec le tombeau, mais pèse aussi dans les prises de décisions des notables. On voit donc bien que son importance sociale tient à sa position par rapport aux médiateurs imaginaires matérialisés par le tombeau et à ce qu'il détient les instruments rituels légués par eux. Mais on voit en revanche moins bien comment le *mpiambinjinim-pokonolona* pourrait devenir un acteur autant sinon plus important dans le *fokontany*, qui possédait déjà un mode d'organisation reposant essentiellement sur la préséance des *tompontany*. L'identité égalitaire que tente de mettre en oeuvre le Grand-Guérisseur entre ainsi en concurrence avec une « conception censitaire de l'identité » (Ottino 1998 : chap. 12). De ce point de vue, et en considérant l'aspect finalement éphémère du Soalala malgré son dispositif de pérennisation, ce « phénomène rituel » peut bien apparaître comme ce que Turner nomme « *communitas* » opposé à la « structure » sociale.

Bien que le dessein de Dofotera soit de rétablir une identité/condition/communauté villageoise basée sur la médiation ancestrale et l'ethos du *fihavanana*, devant laquelle il doit s'effacer, ce processus semble faillir et son rôle de médiateur se maintenir par nécessité. Le dispositif de la fédération ancestrale ne semble pas pouvoir se passer de la figure centralisatrice du Moasibe, ce qui peut sans doute s'expliquer par la logique taxinomique de la conception culturelle du social à Madagascar. L'idée de fédération n'est pas introuvable dans l'histoire des organisations sociales malgaches, et en particulier dans l'univers *betsimisaraka*. On songe ici à la fondation même de l'identité *bestmisaraka* basée sur une confédération de lignages. Cependant ces fédérations ne sont jamais à proprement parler acéphales, puisque l'ensemble des *filoha*, chef de lignages, est piloté par un *filohabe*,

(*lohabe*, litt. “grande-tête”). Ainsi, moins que de clore les identités ancestrales-villageoises sur elles-mêmes, Moasibe les relie entre elles par le haut, réminiscence des régions cérémonielle, et peut-être même, dans l’imaginaire, d’une nation cérémonielle... Mais c’est aussi très probablement la dimension messianique du Moasibe – j’y reviendrais dans le chapitre suivant – qui contredit le caractère d’autogestion du dispositif qu’il cherche à mettre en place.

À propos de la parenté *betsimisaraka*, Ottino note dès les années 1960 une tendance à la différenciation sociale. L’affaiblissement progressif des principes de filiation patrilinéaires laisse place à une indifférenciation qui provoque la dispersion des lignages sur plusieurs villages. Ces observations s’accordent avec celles de Petit (1966) quand il constate que l’immense majorité de la population de la plaine de Maroantsetra est composée de petits lignages sans profondeur généalogique. Dans les années 1970, qui voient fleurir le Soalala au Nord-Est, « l’évolution se précipite » et Ottino (1998 : 229) enregistre l’émergence de « groupements de plus en plus organisés autour de personnes d’importance (*olo-maventy*) *tompon-tany* qui, contrôlant le maximum de terres, sont en mesure de les employer régulièrement comme métayers ou salariés ». L’exigence mise en avant pour intégrer ces nouvelles unités de production, sont « la double capacité du *mahay maina* et du *mahay miaraka* : du «savoir être et/ou vivre ensemble » (*ibid.*). Cette autonomisation donne alors toute son importance à la famille conjugale, à l’avantage des plus favorisés, et au détriment des démunis. Pour Ottino ce « dépassement de la parenté d’ancestralité » préfigure une évolution vers de nouvelles formes de sociabilité » (*ibid.* 232)... au compte desquelles on peut bien compter l’expérience du Soalala.

L’apparent paradoxe du Soalala se trouve dans le fait que l’homme à l’origine du rétablissement du *fihavanana*, le spécialiste de la parenté et de l’ethos ancestral, est lui *sans* parenté, et à la limite, *contre* parenté, puisqu’il s’entoure de jeunes femmes sans l’accord de leur famille. Or c’est justement cette transgression qui le situe à l’écart mais au-delà, car si son absence de parenté le marginalise, son sérail le “seigneurise”. Dofotera est en condition permanente « d’étrangeté sacrée », assumant un statut sans statut, extérieur par rapport à la structure sociale, qui lui donne le droit de critiquer toutes les personnes structurellement liées, et aussi de servir de médiation entre tous les segments ou composants du système structuré (Turner, 1990 : 115). Ne démontre-t-il pas d’autre part qu’il est en mesure de commander aux charmes et aux esprits les plus redoutables, donc de maîtriser cet au-delà de la parenté ? Même les génies du terroir, avec lesquels les maîtres-du-sol ont du jadis passer alliance lui obéissent, bien en amont de la parenté connue. Quel autre vivant pourrait prétendre

légitimement, sans l'usage de la force, manipuler la parenté (*havana*) et s'ériger défenseur de l'entente collective (*fihavanana*) ?

b. Un ancêtre global ?

Des trois cas étudiés, le dispositif rituel proposé par Dofotera est celui dont la manipulation de la parenté s'avère la plus évidente. Le cas du relais funèbre présente moins d'évidences de ce point de vue, et d'abord parce que l'identité de l'être en circulation varie au cours de sa trajectoire, qui traverse plusieurs territoires différenciés, qu'ils soient de nature ethnique, administrative, ou autre. Les archives constituées par les procès-verbaux laissent distinguer trois ou quatre catégories d'existants relativement différenciées : *biby*, "bête" / "génie" ; *razana* "ancêtre" ; *zanahary* "divinité" ; auquel s'ajoute l'indéfini *javatra*, "chose", qui renvoie au *taolana*, squelette (début novembre et début décembre). Durant les deux premières phases du relais, *biby* est le statut ontologique qui revient le plus souvent, très probablement pour signifier l'animalité du défunt, mais ainsi qu'il a déjà été dit, peut-être pour désigner aussi - sans contradiction d'ailleurs - un être à la physicalité ambiguë supérieur aux humains ordinaires. Cette nature n'est pas incompatible avec celle d'ancêtre, comme le prouve l'association des deux termes malgaches dans certains procès-verbaux (# 48 ; 82 ; 83 ; 125). Ainsi rien n'empêche de penser qu'en qualifiant administrativement de *biby* le mort, les acteurs du rituel n'acceptent pas son ancestralité. Le terme *zanahary* a pu être employé pour qualifier un ancêtre dont on ne se rappelle pas étant donné son éloignement généalogique³⁵⁰.

Toujours en se basant sur la série de données de l'écriture "officielle", il est possible de localiser les occurrences pures du terme *razana*. Il est alors intéressant de constater qu'elles interviennent à des charnières de la trajectoire. D'abord juste après le demi-tour, dix jours après la mort du lémurien, quand des Tandroy du village de Sampona refusent justement de reconnaître celui-ci comme ancêtre, ce qui a donc comme conséquence d'affirmer ce statut (pv6 du 27/10/2001, Ampotobato, puis pv 7 & 8). Sur le trajet qui mène à Fort-Dauphin, aucune désignation n'apparaît, mais le terme *razana* revient au moment du passage par cette grande ville, pour quelques jours (pv 24 du 4 novembre, puis pv 26 & 29). Ensuite, à la descente des montagnes anosyennes, donc à la sortie de l'Anosy (pv48 du 19/11/2001, Esomony), associée au terme *biby*. Puis *razana biby* revient à nouveau au niveau

³⁵⁰ Voir par exemple Ottino 1998 : 195 pour les Betsimisaraka, Beaujard 1991 pour les Tañala, mais cette continuité entre ancêtres proches et divinités plus ou moins territorialisées semble se retrouver partout à Madagascar.

de la commune rurale de Marotsiraka, avant que le cercueil n'entame sa trajectoire dans l'Androy (pv 82 & 83 du 29 novembre). L'ancestralité sera réaffirmée de manière officielle et scripturale à la sortie de l'Androy, à la jointure avec la plaine mahafaly, et jusqu'au terme du relais, ce qui marquera la stabilisation définissant la troisième phase du rituel.

Finalement, le statut d'ancêtre est assez largement admis lors de la première phase du rituel, qui correspond à la vieille coutume des funérailles du aye-aye en pays tanosy, et bien reconnu pendant la troisième phase, lors de laquelle le cercueil contient la dépouille d'une sirène apparentée aux habitants d'Ankilibe. La phase de transition, introduite et caractérisée par les glissements symboliques déjà analysés (IV3Bb), assure le changement du lémurien en ondine, et plus précisément de l'ancêtre aye-aye en ancêtre femme-avec-des-ouïes. Sur le plan symbolique, l'identité du mort a donc bien varié, et l'on ne peut absolument pas assurer que la dépouille ait été constamment et strictement reconnue comme celle d'un ancêtre au cours des deux premières phases, au sens d'un parent géniteur. La catégorie floue de *biby* ou de *zanahary* ne présente pas de discontinuité claire et distincte par rapport à celle d'ancêtre. Dans ses travaux sur les Tañala et Antemoro, Beaujard (1983, 1991) montre ainsi que les ascendants se trouvant au-delà de la mémoire généalogique sont assimilés aux esprits de la nature et génies du terroir.

Les récurrences du terme *razana* écrit sur les procès-verbaux renvoie sans doute plus précisément à une manière de se comporter vis-à-vis du mort, plutôt qu'à la relation de parenté ascendante au sens strict. Le procès-verbal initial explicatif parle bien d' « une bête qui a du sacré » pour laquelle on doit « appliquer les coutumes ancestrales propres aux Malgaches. », et donc « envelopper cette bête de tissus blancs et (...) la veiller exactement comme un mort. ». Le cadre rituel des funérailles se déploie donc, mais autour d'un mort extraordinaire, inconnu et pourtant *hay-hay*, « bien-connu ». La dimension pragmatique de ce rituel est ainsi bien plus stable que sa dimension symbolique. Les transformations pragmatiques enregistrées au cours de l'enquête apparaissent comme les consolidations techniques d'un dispositif de communication, qui connaît également un renfort d'obligations suspensives, sans altérations majeures de sa structure en relais. Chaque communauté villageoise a pris la suite de la précédente pour assurer la continuité d'une même action, sinon la transmission d'un même être.

La séquence d'actions – cortège, accueil, prière, veillée, ostension – est très largement cadrée en tant que funérailles. En outre, « parmi les principaux cycles rituels, les funérailles sont ceux qui mobilisent le plus de participants, en fait toute la vie sociale (Ottino 1998 :

424). Le fait que le statut de *razana* se soit vu réaffirmé à chaque grande frontière ethnique donne à ce rite mortuaire une portée allant au-delà de ces découpages socio-culturels. S'il est désormais admis que dans bien des cas cette catégorie identitaire s'avère vide de tout contenu, ainsi que l'a montré Eggert (1981) à propos de l'ethnonyme Mahafaly, c'est justement sur le constat que les distinctions peuvent être multipliées au sein d'un ensemble social circonscrit a priori, et qu'alors « l'exclusivisme de l'ancestralité joue contre l'ethnie » (Ottino 1998 : 550). La variabilité de l'identité de l'Ancêtre en question explique pour une part qu'il puisse être pris en charge par des gens se considérant mutuellement et exclusivement comme d'identités différentes sur la base de critères de parenté ou/et culturels ou autres. Cependant, en plusieurs points du relais funéraire, l'Ancêtre-Sacré était bien considéré comme n'étant pas rattaché à un groupe en particulier. Son refus par les habitants de Sampono, responsables du seul demi-tour de la trajectoire montre que des gens ne se sentant pas concernés par ses funérailles n'y participent pas. Par opposition, la continuité du relais montre ensuite que les acteurs suivants ont accepté la légitimité du caractère ancestral du Razamasy. Or les caractéristiques générales de la conception de la parenté à Madagascar, telle qu'elles viennent d'être rapportées, rendent compte de cette possibilité. Si la parenté identitaire d'ancestralité délimite des ensembles sociaux fermés, « l'ensemble du lignage est béant sur le médiateur toujours absent ; il y a recherche de médiateurs qui puissent pallier l'effritement du point de départ » (Althabe 1969). Le phénomène du Razamasy s'inscrit dans une telle démarche, sa « trajectoire » cherche à atteindre les sommets du « château de carte » des positions de parenté (Ottino 1998 : 534, 588). Le relais funèbre manifeste ainsi à certains égards la recherche d'un ancêtre commun à tous, une sorte de médiateur maximal, que le plus grand nombre, voir la totalité, pourra reconnaître. Les principes de la parenté admettent la possibilité d'un tel dépassement, même si l'occasion ne se présente assurément pas tous les jours. Mais le relais funéraire de 2001-2002 se présente justement comme « l'événement » à la base d'un tel élargissement des champs de l'ancestralité : « L'ancestralité ne peut dépasser l'ethnie que dans la mesure où elle en est elle-même une extension, une situation sans doute fréquente dans un lointain passé, mais très rare aujourd'hui » (*ibid.* : 550). Or, nous le verrons, ce lointain passé a pu jouer ici son rôle. On doit distinguer ici la parenté effective, contenue dans une fourchette de cinq générations, d'un sentiment de participer à une identité commune, au regard du partage d'une catégorie d'origine. Les propositions inconscientes sur l'identité d'un être dont la dépouille est traitée comme celle d'un ancêtre ne sauraient se substituer à l'ancêtre de référence situé à la limite de la parenté effective. Il s'agit bien d'un

« dépassement conservateur », fondé sur la parenté mais la dépassant, produisant un sentiment de participer à une identité commune.

Il peut paraître bien étonnant, au regard de ce qui vient d'être dit, et en considérant le caractère foncièrement agnatique des sociétés du Sud de Madagascar (tandroy, mahafaly, karembola), que la figure ancestrale retenue soit devenue féminine à partir du deuxième mois. Le suffixe *kala*, marquant la féminité, fait justement irruption dans la région d'Imanombo, soit chez des Tandroy, pour lesquels l'agnation se trouve au fondement de l'identité. Cependant ce choix inconscient s'accorde tout à fait avec les données ethnographiques relevées dans cette région par Heurtebize concernant la parenté par les femmes. Comme le remarque Ottino (d'après les données de terrain d'Heurtebize), la condition de descendants d'homme est localisée, fermée, et régie par des devoirs et des responsabilités, quand par opposition, la condition de descendants de femme est marquée par le déplacement, l'ouverture, et la convivialité. L'observation de la transhumance chez des Tandroy de la région d'Antanimora, au sud d'Imanombo, révèle que les itinéraires et les lieux de pâture concordent avec des liens de parenté par les femmes. Les trajectoires pastorales empruntent donc dans cette société d'éleveurs les chemins de l'alliance et de la parenté par les femmes, dessinant des trames cognatiques régionales. La trajectoire du Razamasy, ancêtre-sacrée féminine partagée s'accorde donc assez bien avec la nature des déplacements géographiques traditionnels, basée sur l'ouverture de la parenté agnatique par la mise en relation des groupes de descendance à échelle régionale. L'agnatisme des sociétés du Sud fixe les hommes dans les terroirs, et rend les femmes mobiles, dans l'amour puis dans la mort. Cette institution rend l'émergence de l'idée d'un ancêtre féminin moins étonnante, mais invite par contre à considérer le lien de parenté produit comme une descendance matrilineaire. La condition partagée lors du rituel est alors celle d'*anak'ampela an-draza* « descendant de femme par les ancêtres ». Ce statut autorise justement d'invoquer rituellement les ancêtres des cognats. De plus, le statut d'*anak'ampela an-draza* en situation d'uxorilocalité est socialement très dévalorisant (*ibid.* : 85). Ceci ne peut que renforcer la logique du relais, car l'enterrement sur le territoire du *karaza* d'une femme ancestrale apportée par des *anak'ampela an-draza* reviendrait à avaliser ce statut fort peu honorable. On voit comment cette divinité inventée glisse sur les structures de parenté, dont elle se nourrit et qu'elle renforce. Evidemment, en l'absence de données d'enquêtes locales sur cette Kalanary et les structurations sociales des hameaux qu'elle a traversés, les déductions précédentes, en s'appuyant sur les règles de la parenté, restent hypothétiques et générales. On notera

d’ailleurs que le terme *razana* fait place à celui de *javatra*, “choses”, puis *taolana*, “ossements” associé au nom Kalanary³⁵¹.

Passagère, transitoire, cette ancestralité imaginaire trouve une expression matérielle sur le plan des échanges, dans un langage d’alliance. L’analyse de la chaîne de prestation occasionnée par ce relais funèbre qui prend l’allure de funérailles nationales montre que s’est créée une interdépendance entre des centaines de communautés villageoises. Cette irruption d’une ancestralité transversale, ou plutôt culminante, ne s’est ainsi pas limitée à sa dimension symbolique - au sens étymologique et de Sperber – mais a résulté d’interactions bien cadrées sur le plan rituel. Dans le recadrage du relais, les relations entre affins / alliés ou juste alliés rituels selon les réseaux de parenté traversés par le cercueil, inscrites « dans des cycles d’obligations réciproques qui avec les visites qu’ils impliquent marquent les hauts moments de la vie sociale et communautaire » (*ibid.* : 413), sont passées de la forme cyclique à celle de chaîne. Une autre importante différence est à prendre en compte : les unités sociales formant parties de l’échange ne sont pas systématiquement fondées sur la parenté, puisqu’il s’agit en définitive d’ensemble de corésidents, pouvant selon les endroits traversés et la taille des agglomérations appartenir à des catégories identitaires, et groupes de filiation différents. En outre, le cercueil est bien adressé d’une circonscription territoriale administrative à une autre, en général de *fokontany* à *fokontany*, comme l’assure pragmatiquement la procédure du procès-verbal. C’est ainsi principalement une contiguïté territoriale qui se prête au jeu du relais. Le rituel associe donc finalement affinité territoriale et ancestrale. Là aussi, bien qu’à un niveau moindre que dans le cas du Soalala, la territorialisation administrative est prépondérante dans la constitution d’une identité collective. La remarque d’Althabe au sujet des communautés rurales des années 1960 vaudrait ainsi pour ces deux cas de figure, à la différence près que ceux-ci ne marquent pas un repli sur l’entité administrative, mais une mise en relation horizontale de celles-ci à travers un médiateur par toutes reconnues. La logique d’unification des “régions cérémonielles” unies par le “patrimoine commun” d’une divinité referait ainsi surface, mais à une échelle supérieure à la région.

Si le statut de *biby* ou mieux encore de *zanahary* permet une identification plus facile que celui d’ancêtre lié au principe de filiation, on a noté que l’enchaînement de traitements symboliques aboutit à « l’élection » d’un ancêtre dont le statut de génitrice est désormais bien situé, puisque le récit oral collectif mentionne une localité, Ankilibe, et même parfois un

³⁵¹ Cependant, on rappellera que Middleton observe chez les Karembola de l’extrême Sud de Madagascar que « the relationship between wife givers and wife takers, as well as ‘the love agnates bear one another’, is crucial to the political imagination » (Cole & Middleton 2001 : 4).

nom, Larantsy. Ce processus a été rapproché du rituel électoral, car dans les deux cas, une pluralité de propositions aboutit à une nomination particulière. Cependant, au niveau du registre de la parenté qui est celui retenu dans ce chapitre, la particularisation ethnique de l'ancêtre semble assez mal s'accorder avec une dimension totalisante sur le plan identitaire, perçue dans le cours de la procession. Or les particularités de l'ethnicité retenue atténuent cette contradiction. Le village d'Ankilibe situé sur le littoral à une quinzaine de kilomètres au sud de Tuléar est notoirement vezo. Cet ethnonyme désigne les habitants du littoral du sud mahafaly au Menabe, et renvoie à des réalités très variées, dont le seul point commun est une activité de production halieutique (Koto 1996 et Marinkandia 1987 & 1995 pour le Sud-Ouest ; Astuti 1995 pour la périphérie de Morondava au Menabe). Le fond austronésien initial identifié par Dahl (1994) au sud-est de Sumatra (notamment à partir des techniques de navigation : pirogues à balancier simple, voile quadrangulaire, *etc*) aurait été métissé pendant des siècles par des populations d'origines très diverses. Mais d'autres pôles de peuplement ont été repérés grâce aux traditions et aux récits des chroniqueurs qui visitèrent la région du XVI au XVIIIe siècle (Grandidier, 1903-1920). Par la suite, au cours des derniers siècles et jusqu'à notre époque, des habitants non littoraux sont venus s'installer sur la côte sud-ouest de Madagascar et sont devenus pêcheurs (Marinkandia 1995 : 25-6 identifie ainsi trois phases de migrations). Les périodes de crise en particulier amènent des gens à apprendre à pêcher et à s'intégrer aux communautés vezo de diverses manières : cérémonie *titike*, mariage, fraternité de sang, parenté à plaisanterie préexistante. L'existence d'une relation de ce type ajoutée à une autonomie halieutique suffit à se dire vezo et à être perçu comme tel, même si l'ancienneté assure un statut que laisse percevoir l'expression *vezo vatane*. Le lignage prétendu fondateur du village d'Ankilibe est lui-même d'origine mahafaly. Le référent ethnique vezo du Razamasy ne restreint donc que de manière très limitée sa portée globale, puisque n'importe quel malgache peut devenir vezo. S'il est ancêtre de Vezo, cet ancêtre est ainsi potentiellement celui de tous, dans la mesure où l'identité vezo se fonde sur le dépassement de la filiation (Astuti 1995).

c. Des cercles identitaire

Je commencerai ici par aborder l'incidence de la possession dans la parenté de Lala, puis les effets sur l'altération de son identité, avant d'étudier comment le Rojobe produit de l'identité collective à travers un dispositif inter-subjectif.

La parenté de Lala, telle qu'elle nous la présente spontanément, ainsi que sa mère, et telle qu'elle se vit en tant que réseau social quotidien, est nettement matrilatérale. Du père

aujourd'hui décédé on ne dira que sa profession : il était gardien de l'église catholique. L'homme fort, c'est le grand-père maternel, Masinkare, venu s'installer à Tuléar dans les années 1940. Dans sa thèse consacrée à la parenté Karembola, Karen Middleton (1988) évoque une certaine bilatéralité : « Ancestry is recognised on both sides but it is the father's ancestry which is the stronger (*mahery ty karazañe rae*) », mais souligne que celle-ci est la conséquence du principe agnatique poussé à son extrême (*ibid.* : 87). Le *hasy* transmis de père en fils classificatoires est ce qui permet la reproduction interne du lignage. La terre dérive aussi des pères, et les groupes de descendance sont considérés comme des groupes territoriaux éleveurs de zébus, associés eux-mêmes au *hasy* du groupe. La patrilocalité (*mipetrake an-teña rae*) manifeste ainsi un respect aux pères. Ainsi, l'uxorilocalité (*anak'ampela moly aman-teña*) déroge aux *fomba*, et découle probablement d'une mauvaise ancestralité de l'époux venu habiter sur la terre de ses alliés. Ce dernier subit de leur part de constantes railleries, et se voit souvent affublé d'un surnom peu avantageux. Or le père de Lala est bien dans ce cas de figure, puisqu'il est venu habiter sur le terrain légué à ses enfants par Masinkare. Son *hazomanga*, donc celui de Lala, est un très modeste vieillard qui répare les pneus de vélo crevés au coin d'une rue de centre-ville. Je l'ai rencontré par hasard à l'occasion d'une crevaison, dans la rue où j'habitais alors – Lala s'étant bien gardé dans nos entrevues ou déplacements, d'attirer mon attention sur ce médiateur peu glorieux. On comprend mieux que le patrilignage de Lala soit relégué à l'arrière plan, et qu'à une identité ancestrale, on substitue dans la présentation du père une identité professionnelle, liée d'ailleurs à une identité monothéiste à certains égards plutôt avantageuse. S'il faut évidemment considérer le contexte urbain de ce cas de figure, induisant un recadrage des normes de parenté, en particulier en ce qui concerne le foncier, il serait absurde de ne pas tenir compte de ces codes dans l'appréhension des perceptions et des rapports sociaux. L'uxorilocalité ne possède sans doute pas la même connotation négative en milieu urbain, dont le cadastre rend difficile si ce n'est déplacé le respect des normes résidentielles de parenté – en outre une parcelle n'est pas un terroir – cependant nul doute qu'elles peuvent conserver un aspect idéal. Ainsi un neveu de Lala, Randria, a hérité d'une fraction de terrain sur laquelle il a pu construire une toute petite habitation, mais y réside de moins en moins, et songe avec quelque réticence mais de plus en plus sérieusement à aller vivre dans le village de sa compagne plus au nord, car les conditions économiques y seraient plus favorables. La grande majorité des migrants tandroy de Toliara sont de passage dans cette agglomération, n'y possèdent pas de terre, mais en revanche, les descendants de Masinkare y vivent et y seront enterrés, au grand cimetière "municipal" situé au nord de la ville. Une étude

systematique sur les infléchissements des normes de la parenté en contexte urbain devrait être menée.

La situation particulière de Lala introduit en tout cas chez elle plusieurs composantes identitaires : en tant que fille d'une union uxorilocale, elle est plus proche de ses afins que de ses alliés ; en tant que petite-fille d'un migrant venu vivre et mourir à Tuléar, elle hérite d'une ancestralité karembola dépassée dans la condition urbaine ; en tant que fille d'un catholique et d'une possédée, elle a reçu une éducation chrétienne et des *tromba*. Comment, dans cette situation de parenté, se positionnent l'activité et l'identité de possédée ? La possession provoque-t-elle une rupture dans la médiation ancestrale, comme le trouve Althabe dans le contexte de la côte est des années 1960 ? Il est indéniable que l'irruption de nouvelles figures de pouvoir que sont les différents *tromba* et des rituels de communication qui les expriment remet en question, et en effet "dépassé" l'autorité et l'identité des ancêtres lignagers. Il s'agit bien d'un autre *hasy*, échappant à la transmission et aux hommages agnatiques. La meilleure preuve de cet antagonisme reste la réaction de Tobeha, l'oncle maternel de Lala, le jour de l'inauguration du sanctuaire. Celui-ci s'est publiquement indigné de ce qu'une femme allait procéder au sacrifice d'un bœuf. Cette fonction dévolue au *hazomanga* s'hérite en effet en ligne agnatique (*rae mandova*), et la fille de la sœur touchait là, en miroir, aux attributs et aux mécanismes de reproduction du pouvoir lignager. Par ailleurs, la possession a été présentée en entretien comme un héritage (*lovan-jafe*) matrilineaire. Il devient facile, à partir de ces données, de présenter la possession comme un contre-pouvoir féminin venant couper la ligne agnatique de la parenté (ici au niveau de la germanité frère sœur à G+1). Cependant le *tromba* dans ce cas se construit moins en résistance qu'en suppléance. La faiblesse du lignage du père de Lala, associée à une résidence uxorilocale, fait pourtant naître puis éclater le ressentiment de l'oncle maternel. Pourtant ce conflit s'est neutralisé avec le temps, et les bœufs « de Kalanoro » paissent désormais de concert avec ceux de Tobeha, à une vingtaine de kilomètres de la ville.

L'événement du traitement de Christian montre comment les troubles du corps ramènent à une médiation par les possédées dans le cadre d'une communauté matricentrée qui ne s'exprime pas comme telle. Christian est le fils d'une fille de Milamana parti vivre et travailler dans l'administration à Majunga. Suite à des troubles répétés, il est venu à Tuléar pour se soigner auprès de ses "mères" possédées. On a rapidement déterminé la cause de son mal comme l'action d'un esprit de sa grand-mère maternelle cherchant à résider en lui, et on a donc organisé une série de séances devant aboutir à l'installation de l'esprit. Plusieurs possédées et non moins parentes ont participé à ces rituels, qui étaient toutefois présidés par

un homme, Rezotaony, le “père spirituel” de Lala, parent plus éloigné. Au bout du compte, Christian est reparti non possédé mais soigné, et on lui a glissé au passage de ne pas continuer à fréquenter la femme avec laquelle il comptait s’unir, qui tentait de s’accaparer ses richesses – dont au demeurant une partie aura financé les rituels. Loin des prescriptions positives agnatiques de l’alliance (le mariage préférentiel est celui avec la cousine parallèle patrilatérale), on aboutit donc à un contrôle de l’alliance par les mères dans une parenté désormais complexe.

Cette prise de position des femmes dans les choix d’alliance est légitimée par la possession, et ne s’oppose pas frontalement à l’influence masculine. Si l’héritage patrilinéaire est bien faible sur le plan matériel (nul sur le plan foncier), il existe bel et bien sur le plan religieux. Le père biologique de Lala, en tant que gardien d’église, a favorisé une éducation catholique (il s’est d’ailleurs primordialement opposé à l’installation de *tromba* chez sa femme), dont on retrouve des accents dans les pratiques, valeurs et panoplie de Lala. De plus, Lala entretient une relation très forte avec celui qu’elle appelle également père, et qui joue le rôle de « père spirituel » dans son activité de médium. L’occultation du patrilignage au profit d’un matrilignage pourvoyeur de ressources fait place à une paternité fictive jouant un rôle consultatif et exécutif de première importance dans l’activité religieuse.

La communauté créée par la possession permet de resserrer des liens de parenté, mais elle crée aussi des liens transversaux, entre personnes qui au départ ne se connaissent que par voisinage ou toute autre relation hors parenté ne permettant pas la solidarité induite par cette dernière. Le réseau des adeptes du Rojobe est ouvert à tous à des degrés divers, de la simple participation à la possession. « Nous sommes Kalanoro » m’a dit avec son français Randria, un jour où nous tentions d’accompagner l’accordéoniste de Lala, lui au clavier et moi à la flûte. Un autre jour, alors que nous traversions une cour voisine à celle de Lala pour aller acheter du rhum avant une cérémonie, un habitant se moqua de ce qu’elle était accompagnée d’un *vazaha* (« européen »). Lala eut alors cette réponse : « Mais il est déjà Sakalava, lui, tout comme nous ! ». L’attribution, même sur le ton de la plaisanterie, d’une identité sakalava me surprit un peu. J’étais d’ailleurs moins étonné de *me* voir sakalava – car il suffit de séjourner plus longtemps qu’un touriste, de parler un peu de malgache et d’assister à une cérémonie pour que l’on vous prête non sans ironie telle ou telle ethnicité – que de constater que Lala se considérait telle. Je me voyais plutôt en compagnie tandroy, ou accompagnant des adeptes de Kalanoro. Pourtant ceci n’avait rien de déplacé, dans la mesure où en évoquant ses activités médiumniques, Lala se réfère souvent au *doany* de la royauté sakalava,

à Majunga. Ayant conscience que la matrice rituelle qu'elle utilise est d'origine sakalava, et ayant acquis une certaine notoriété par ses activités rituelles, Lala peut se sentir et se dire sakalava. Lorsque j'ai proposé de qualifier sa cérémonie annuelle de *fanompoana*, terme réservé aux services royaux des grandes dynasties sakalava, elle a accueilli le vocable avec joie, et l'a repris plusieurs fois par la suite, bien qu'elle qualifiait plus modestement ce rituel de *bilo*, mot régional devenu générique pour désigner une cérémonie centrée sur une personne (et qui signifie aussi "briller" en dialecte tandroy). La présence d'Andriamisara en bonne place dans son "panthéon" (il est souvent cité en première position dans les listes), témoigne d'une forte composante sakalava dans l'ensemble d'esprits de Lala au moins de manière démonstrative (en revanche Andriamisara n'apparaît pas souvent dans les cahiers de rêve). Le couple Andriabolamena et Andriabolafotsy (et Maroseraña), ancêtres royaux mythiques ne figurant pas dans les généalogies mais personnifiant les deux grandes ramifications sakalava confirment ce référent ethnique, de par leur évocation orale, leur manifestation onirique, mais aussi leur fréquente irruption chez des femmes initiées par Lala. De nombreux possédés se sentent engagés dans le *fanompoana* depuis qu'ils sont au service de *tromba*, bien qu'ils se trouvent à bonne distance des tombes et *doany* correspondants, comme on peut le constater à Tuléar, ou d'ailleurs à Tamatave (Emoff 2001 : 23). Lala tire ainsi une certaine fierté d'être au courant de l'actualité royale majungaise. Le décès du gardien du *doany* survenu en 2007 ne lui aura pas échappé, et elle fit parvenir un don à cette occasion, me signalant avec dédain que les gens ici (à Tuléar) n'avaient même pas eu vent de cet événement. Le même dédain dont elle avait fait preuve en mentionnant le non respect local des interdits relatifs au sanctuaire du Rojobe, qu'elle impute à un manque de culture.

Ce phénomène identitaire se distingue de celui décrit par Sharp (1993) dans le cas des migrantes possédées d'Ambanja. La vallée du Sambirano est la terre ancestrale des Sakalava Bemazava, qui y sont largement majoritaires et *tompontany* "maîtres-du-sol". Le *tromba* en tant qu'expression d'esprits des défunts rois sakalava, contribue fortement à définir l'identité sakalava contemporaine, en particulier par contraste avec l'identité des nombreux migrants pluriethniques attirés par le potentiel économique de la vallée. En retour, les migrants *vahiny* ("invités") cherchent à se relier symboliquement à l'ancestralité locale via la parenté fictive du *tromba*, parce que cela leur permet d'être considérés eux-mêmes comme « maîtres-du-sol », soit Sakalava. Or le *tromba*, outre le renforcement d'un réseau de relations, leur offre cette possibilité, tout au moins aux femmes. Si la vallée de la Sambirano coïncide avec le royaume bemazava, l'espace littoral du Fihereña diffère par son peuplement historique. Les Andrevola masikoro, établis sur la rive droite du Fihereña, ont temporairement étendu leur

domination entre le Mangoky et l'Onilahy au 17^e siècle, entravés à plusieurs reprises dans cette conquête par les assauts des Sakalava du Menabe, dont ils emprunteront le culte des reliques royales (*tampoke*, cf. David 1995 ; Mandihitsy 2005). Les dissensions internes exacerbées par l'intérêt économique que représentait le contrôle de la baie de Saint Augustin et le commerce qu'y pratiquaient les traitants des Mascareignes, auxquelles s'est rajouté le péril des expéditions du royaume merina à la fin du 19^e siècle, n'ont pas permis la construction d'une organisation politique stable et centralisée dans cette zone (Esoavelomandroso M. 1981). En outre, la possession n'a jamais eu dans les dynasties masikoro, l'importance qu'on lui connaît dans les royautes sakalava du Nord-Ouest, et par conséquent elle ne définit nullement une identité de *tompon-tany*, qui n'est d'ailleurs pas l'apanage des Masikoro au niveau de la région de Tuléar. Le quartier de Lala est ainsi historiquement un village vezo qui ne se prévaut pas de ce statut vis-à-vis des arrivants. L'auto-attribution d'une ethnicité sakalava relève donc dans ce cas davantage d'une « communauté imaginée »³⁵² se fondant sur une pratique rituelle issue des royautes sakalava. Dans la mesure où les institutions politiques sakalava, en particulier le bain des reliques, ont été adoptées par les groupes anciennement les plus influents de la région (Andrevola dans le Manombo ; Tetembola dans l'Onilahy à Saint Augustin), on peut dire que sur toute la côte ouest se retrouve une politique rituelle commune qui contribue à la persistance d'une identité partagée, et que les grands rituels dynastiques des différents ensembles sakalava de l'Ouest et du Nord-Ouest se posent à cet égard en prestigieux modèles.

La société tandroy, dont Lala est originaire et dont elle porte l'identité au sein de son milieu de vie, se différencie et est sensiblement distinguée de cet ensemble. Pour revenir au cas de la vallée de la Sambirano au Nord-Ouest, Lesley Sharp (2001) a montré comment les migrants tandroy, employés par les propriétaires terriens sakalava, représentent pour ces derniers une altérité fondamentale, notamment parce qu'ils se démarquent (sur près d'un siècle) par leur opiniâtreté à la tâche, comparée à l'endurance des autres migrants et surtout à eux-mêmes, rebutés par le labour. La xénophobie locale entretient une série de stéréotypes sur l'étranger antandroy censés s'opposer aux traits identitaires sakalava, et qui découle d'une méconnaissance et d'une absence d'intersubjectivité communicative, les Tandroy restant en effet en retrait de l'univers sakalava. Dans la ville de Tamatave, également fort éloignée de leur terre ancestrale, les Antandroy sont exactement affublés des mêmes caractéristiques qu'à Ambanja, concourant à l'expression d'un paradigme du « mauvais

³⁵² Je reprends ici, avant d'y revenir, la notion d'Anderson (2006) au sens restreint de sentiment d'appartenance sans interconnaissance.

sauvage » : étranges, cruels, potentiellement dangereux, noirs de peau, *etc.* (voir les pages de descriptions de l’imaginaire des Tandroy *in* Sharp 2001 : 46-9 et Emoff 2002 : 192-9). L’enquête de Ron Emoff, centrée sur les pratiques musicales, insiste en revanche davantage sur la fascination qu’exercent les migrants tandroy à Tamatave, où ils représentent une « *ambivalent force, implicitly admired as people most powerfully connected to revered ancestral spirits and most capable of surviving adversity* » (*ibid.* 195). Dans la “capitale” de la côte est, originellement betsimisaraka, si la construction exogène de l’identité Tandroy semble se faire en miroir d’un propre imaginaire de soi, le portrait obtenu comporterait des airs de familles ancestraux. Autrement dit, l’atavisme colonial du paradigme de “sauvagerie” serait ici combiné à un paradigme d’authenticité, qui pourrait s’expliquer, en comparaison avec la situation d’Ambanja, par une absence de tradition monarchique chez les Betsimisaraka, donc d’une identité et d’un dispositif d’ancestralité bien ancré et valorisé. A Tuléar, bien que ce pôle régional du Sud-Ouest se trouve bien plus proche de la région de l’Androy, les immigrants originaires de cette dernière sont perçus de la même manière que dans les deux agglomérations précédentes. Minoritaires, les Tandroy occupent pourtant une position très visible dans la ville du fait de leur activité : tireurs de pousse-pousse, au sujet de laquelle on peut bien parler d’un métier ethnique. Il serait difficile, en écartant certains quartiers périphériques, de ne pas croiser ces voitures à deux roues tractées par des hommes secs et musclés, vêtus bien souvent de débardeurs à poche ventrale et systématiquement chaussés de sandales en plastique transparent à la languette centrale pendante. La pénibilité de cette activité réservée semble-t-il aux seuls Tandroy, issus d’une région semi-aride d’épineux où la vie en soi semble une course caniculaire épineuse et relativement désespérée, leur vaut moins une réputation d’exploités que de durs à cuire. Mais à cette endurance constamment remarquée on associe une violence sourde, qui trouve une exploitation réelle dans l’activité de gardiennage également exposée dans l’espace public à travers des baraquements de fortune accolés aux demeures et boutiques des plus riches. On n’échappe pas, à Tuléar non plus, à la perpétuation d’un discours racialisé et évolutionniste hérité du 19^e siècle, repris éventuellement par l’ethnographie coloniale, définissant les Tandroy comme peu évolués (bien que la palme reviennent en ce domaine aux Mikea, signalés comme les “pygmées de Madagascar”, vivant dans la forêt, ils seraient de petite taille...). Le “branchement” avec l’Afrique, est d’ailleurs aussi avéré en ce qui concerne la construction imaginaire de l’identité tandroy, toujours dans la droite ligne de l’évolutionnisme missionnaire et colonial. Les Tandroy peuvent ainsi de nos jours être comparés aux Zulus d’Afrique du Sud, notamment, comme le mentionne Ron Emoff pour Tamatave, en référence

au port de la lance, à la danse et aux vêtements, mais aussi à leur pugnacité mise au service de la résistance à l'oppression coloniale. Notons que la connexion de l'extrême sud malgache avec l'Afrique australe a cependant une réalité archéologique (Heurtebize et Vérin 1974) et glottochronologique (Vérin *et al.* 1970).

L'identification externe des Tandroy aux Africains est à rapprocher de l'esprit somalien (Somaly) de la mère de Lala, et au fait que Kalanoro commence par parler une langue africaine à son arrivée. Cette composante africaine du panel d'esprits du Rojobe manifeste une reprise, dans l'imaginaire de la possession, de l'imaginaire ambiant concernant l'identité tandroy. Cette réappropriation pragmatique se réalise donc à certaine distance d'une auto-représentation de soi. Transposée sur le plan des esprits, l'africanité attribuée peut être manipulée avec plus de liberté. Kalanoro, progressivement, se met à parler le malgache. L'identité sakalava, par un même processus d'identification, manifeste cette fois non une reprise mais une main-mise, elle aussi avantageuse. Toujours en considérant le "choix" des esprits comme résultant de la manipulation de discours dominants et d'idiomes culturels relatifs aux identités ethniques, la construction de la relation aux esprits *kokolampo* est elle aussi significative. Ces génies restent associés à la possession tandroy des anciennes générations, dont on a relevé la rupture au cours des années 1960-1970. Or de manière patente aussi bien dans les rêves de Lala que dans ses diagnostics et au niveau de ses propres troubles, ces esprits jouent le rôle d'agents néfastes, turbulents et agresseurs. C'est du même coup une certaine mise à distance des racines identitaires en même temps qu'une confirmation de leur notoriété négative, que l'on peut voir indirectement à l'œuvre. Schématiquement donc, par ses activités de médium, Lala délaisse un pôle d'identification tandroy généalogique au profit d'un pôle d'identification sakalava imaginé.

Mais l'ensemble du dispositif du Rojobe ne peut se limiter à cette double ethnicité. En outre il s'agit moins dans cette affaire, que cela soit au niveau lignager ou ethnique, de déplacement que de dépassement. Dans son discours on l'a vu (III2), et sa pratique le confirme, Lala revendique une ouverture à toutes les ethnies. Cela ne signifie pas seulement que les soins prodigués par le Rojobe sont accessibles à tous sans discriminations d'aucune sorte, mais aussi que Kalanoro connaît tous les *fomba*, manières de faire différentielles selon les ethnies, et que par conséquent il est en mesure d'en user, à bon escient bien sûr. Ce personnage fictif pluriculturel entend dépasser les clivages identitaires, sans pour autant les nier, mais en les totalisant. Aussi bien, si l'on retrouve à un certain degré la fonction intégratrice de la possession mise en avant par Sharp pour Ambanja, ce sera ici au nom d'une identité globale. L'activité de Lala légitime son intégration par un fort ancrage spatial :

l'arbre sacré devenu sanctuaire. Mais cette localisation ne se fait pas au nom d'une identité locale ou même régionale, mais bien global.

Au niveau des identités effectives, c'est-à-dire des mises en relations entre sujets se reconnaissant une équivalence, cinq cercles concentriques d'identités peuvent être distingués. D'abord celui des possédées "initiées" par Lala, dont la communauté est actualisée, pour reprendre la terminologie althabienne, en particulier lors des rituels *rombo* devant aboutir à l'installation d'un nouvel esprit. Ensuite on peut parler d' "adeptes", à propos des personnes qui bénéficient régulièrement des services du Rojobe, et qui participent à la cérémonie annuelle des solennités. Ces deux communautés peuvent induire des dépassements ethniques, mais pas nécessairement. Elles manifestent la création d'une identité collective sur la base de la médiation effectuée par l'esprit de Kalanoro, dont chacun adopte la condition de descendant (*zafy*). Mais la production identitaire ne se limite pas à ce collectif. La figure principale du Kalanoro, on l'a vu (III2), se caractérise sur le plan ethnique, et même du genre et de l'espèce, par une foncière ambiguïté, qui permet un dépassement à la fois symbolique et pratique des identités particulières. Outre cette labilité identitaire, deux autres attributs de Kalanoro l'inclinent à opérer une médiation maximale. D'une part il est dit être en relation avec toutes sortes d'esprits ancestraux (ou non ancestraux d'ailleurs, mais beaucoup d'esprits non ancestraux possèdent une connotation ethniques). D'autre part, comme il vient d'être dit (et sans doute comme conséquence de son réseau de relation très étendu), il a connaissance des us et coutumes de tous les Malgaches (et même extérieurs à l'île). Par conséquent, cet esprit présenté comme unique en son genre, "qui-ne-discrimine-pas-entre-les-mille" et se trouvant à l'union d'une "grande-chaine", revendique une ouverture à l'ensemble des Malgaches quelles que soient leurs singularités.

Le qualificatif ou niveau identitaire qui affleure ici semble être celui de national. Le cadre national, s'il n'était pas imbriqué dans l'État, dont on ne voit pas ici l'implication, semble coïncider avec cette communauté imaginée, plus qu'actualisée par une cérémonie. Pourtant ce constat doit être rapproché de la cérémonie d'inauguration du sanctuaire décrite plus haut (III3A), car celle-ci fut tout à fait comparable à l'inauguration d'un monument ou d'un bâtiment public, notamment par la coupe d'un ruban aux couleurs de l'étendard national. Des drapeaux malgaches sont d'ailleurs jusqu'à aujourd'hui présents à chaque coin de l'enceinte. Quatre drapeaux, comme si un seul ne suffisait pas pour signifier l'unité ? La structuration du tout cosmique par points cardinaux se combine ici avec la symbolique unificatrice du peuple. Étant donné la symbolique spatiale, cet agencement rendrait l'idée d'une affirmation de l'unité sociétale aux quatre points cardinaux, soit en dépit des

hiérarchisations politiques et ontologiques. Idée qui s'accorde bien avec la revendication explicite d'une absence de discrimination et qui, quoi qu'il en soit, place le sanctuaire sous le label de la nation. Le drapeau national se retrouve d'ailleurs dans le cabinet de Lala, à l'éminence du tabernacle où il est fréquemment aspergé de sang sacrificiel, puisque ce montage reproduit métonymiquement le sanctuaire. La symbolique du drapeau ne peut s'interpréter comme allégeance nationale sans préciser que c'est moins ici l'État républicain qui est évoqué, que la sacralité de la terre ancestrale malgache qui est invoquée. Les bandes de tissu blanche et rouge nouées partout sur le branchage du tamarinier se détachent sur le vert de son feuillage. Comparés par Lala à des "sérum", ces éléments ne peuvent être considérés simplement comme ornements, ou symboles, puisqu'ils sont conçus comme agissant. Ce « jeu subtil sur les trois couleurs nationales à partir d'une intégration véritablement paysagère du site » (Gallibert 2009 : 464), qui se retrouve en outre dans bien des sites religieux des Hautes-Terres, établit bien une correspondance entre esprits tutélaires, lieu et nation. Cette polychromie intègre le sanctuaire à l'ensemble du réseau des sites considérés comme nationaux. La présence d'administratifs et d'un avocat le jour de l'inauguration a été soulignée par Lala, comme « une reconnaissance, de la part du *fanjakana*, de la réalité énoncée dans les cultes » (Blanchy *et al.* 2006 : 45). À travers le sanctuaire "ouvert" par Lala, c'est une source de *hasy* qui est rendue publique. On notera qu'à propos du Rojobe, Lala use du même qualificatif (dans une variante dialectale) appliqué à Andranoro, le « lieu de culte le plus célèbre de la plaine de Tananarive », que l'on dit *tsimialona*, « qui-ne-fait-pas-de-discrimination » (Rakotomalala *et al.* : 157, 161). De la même manière, et toutes proportions gardées, le Rojobe de Tuléar administre une source de sacré sans restriction ni affirmation communautaire, en utilisant le registre national, évidemment symbolisé publiquement par le drapeau.

Dans le cas du Rojobe, les cercles de l'identité collective, avec leurs degrés croissants et intersécants, ne totalisent au final que peu d'individus, par rapport aux deux autres cas. Mais cette identité en acte se fonde sur une identité globale malgache, selon une logique de mise en réseau des ancestralités qui au final exprime l'unité nationale. On retrouve en effet la logique du réseau telle que décrite dans le chapitre précédent. L'activité d'initiation, moins que de décapiter la médiation ancestrale de parenté, y ajoute d'autres relations identitaires. Au cours du vécu du nouveau possédé, l'importance de ces relations variera, et ces variations seront interprétées en terme de diminution ou augmentation de *hasy*. L'identité globale nationale ne se fonde pas sur le rapport à un point central, tel la tête de l'État-nation, mais à la terre ancestrale insulaire signifiée activement par les trois couleurs du drapeau malgache.

Cependant, la fabrique d'identités que représente le Rojobe ne se coupe jamais d'assises ancestrales, mais bien plutôt travaille dans le champ de la parenté d'ancestralité.

6

Processus de légitimation

Le chapitre 3 a démontré, pour deux cas sur trois, l'existence d'un rapport d'analogie entre système relationnel rituel et politique étatique. Le problème des raisons de ce rapport a été réservé le temps des chapitres 4 et 5 consacrés à des approfondissements structuraux concernant respectivement cette analogie et les logiques de parenté qui sous-tendent les rituels. Pour tenter maintenant de résoudre ce problème, sans appliquer des paradigmes tout faits et faire appel à de vastes conceptualisations de l'édifice social plus ou moins holistes, il me semble nécessaire de conserver une position que l'on peut qualifier de clinique. Je chercherai donc dans un premier temps à sonder les fondements empiriques du rapport d'analogie mis en évidence. Les précautions prises pour aboutir au précédent résultat ont conduit à négliger certaines données du réel, de manière à limiter les biais d'analyse et les préjugés. Au contraire ici, dans l'optique de saisir ce qui a pu concrètement produire un tel rapport d'analogie entre ces rituels populaires régionaux et la politique d'État qui leur fut synchronique, il s'agira notamment de porter l'attention sur les points de contacts entre les rituels et l'appareil d'État.

Ce chapitre marque donc le retour à un discours plus empirique, au bénéfice des résultats plus structuraux obtenus dans les deux précédents, et à l'aune des questions soulevées. Les acquis techniques obtenus dans les deux précédents chapitres ont laissé en effet de côté le problème sociologique de l'activation de ces procédés. La réflexion sera donc maintenant tournée vers le problème de la *légitimation* de ces rituels, autrement dit du processus de leur acceptation sociale. Quelles raisons peut-on trouver à la réussite de ce qui se présente de prime abord comme des propositions rituelles ? Comme Soalala et Razamasy représentent dans une certaine mesure des créations et qu'ils se meuvent au-delà d'espaces sociaux traditionnellement circonscrits à la fois par l'ethnologie, l'État et les acteurs eux-mêmes, l'association de cette nouveauté et de cette mobilité pose la question du fondement socio-culturel de leur expansion dans le pays. Il est justement temps d'évaluer ce degré de créativité en cherchant sur quel patrimoine rituel ces activités sociales sont construites. Et plus généralement, on cherchera dans tous les domaines connus de l'histoire les *appuis* patrimoniaux, les ressources enracinées dans le passé pouvant rendre compte d'une légitimité

traditionnelle, au pur sens weberien du terme, ou plutôt d'une légitimation traditionnelle. Dans le contexte, et toujours à des échelles variées, seront également mis en évidence des *creux*, tenant davantage à des perturbations, relevant d'un désordre que l'on peut bien penser à l'origine de ces innovations. Par ailleurs, mises à part ces ressources et ces turbulences perceptibles dans le contexte des phénomènes observés, je serai attentif à des *situations* qui se sont produites collatéralement aux séquences rituelles proprement dites, afin de montrer comment la légitimation de ces créations rituelles populaires résulte également d'échanges synchroniques, et notamment de vives interactions entre participants au rituel et agents de l'État. L'attention au processus de légitimation implique une étude chronologique des phénomènes.

A. Les cadres de la méconnaissance

Le premier cas débute avec la mort d'un prosimien présentant des caractéristiques morphologiques et comportementales particulièrement originales, prise en charge par une coutume rare lui conférant un statut ontologique élevé (la puissance, localement bénéfique et plus généralement néfaste, prêtée à cet animal peut d'ailleurs sans doute être imputée à cette ambiguïté anthropomorphique). Ce rituel funéraire réservé au aye-aye dans le sud-est revêt aussi une certaine originalité : pas d'officiants fixes, mais un relais autour de la dépouille. Chaque village (*fokontany*) traversé va prendre en charge le traitement du cadavre en changeant ses linceuls imprégnés de sanies qu'il jettera à la rivière, jusqu'au complet décharnement du corps. Ces deux caractéristiques se retrouvent dans l'Ikongo, dont Ph. Beaujard (1983) a dressé une minutieuse monographie dans les années 1970. Environ 400 km plus au nord sur le même littoral est, les anciens "rois" Zafirambo « jetaient les sanies dans la Sandrananta ou d'autres rivières, en des endroits où l'eau est profonde et noire » (*ibid.* : 462), et « par suite de la durée prolongée des funérailles – du moins pour les *olombe* [notables] –, on ne portait les corps au tombeau qu'après décomposition » (*ibid.* : 464). La première pratique s'expliquerait par une parenté des rois avec les esprits des eaux, et la seconde par une volonté de ne pas souiller les anciens corps du tombeau avec les nouveaux³⁵³. Cette double opération rituelle dénote donc en tout cas, au moins sur le plan historiographique, un "statut" élevé conféré au *hahay*, que confirment les croyances locales et leur écriture (pv1).

³⁵³ Préoccupation qui explique les funérailles en deux temps en divers endroits de l'île, comme chez les Betsimisaraka. Par ailleurs, À propos des funérailles des souverains Sakalava, un fin connaisseur de cette société au 19^e siècle précise « on n'enterre que lorsqu'il ne reste plus que le squelette » (Samat 1874 : 515, cité par Goedefroit & Lombard 2007 : 119).

Chez les Sakalava, le rite mortuaire réservé aux rois implique également une décarnification surveillée, ne laissant à inhumer que les ossements (Decary 1962 : 237).

En revanche, l'acheminement du mort à sa dernière demeure ne se déroule pas à strictement parler en relais ni chez les Tañala ni nulle part ailleurs. Le choix de la destination finale est fixé, sinon par testament, généralement par application circonstanciée de la règle du « partage des morts ». Mais le trajet du lieu du décès jusqu'au tombeau est marqué par des haltes, car des parents négocient (ou imposent) le passage de leur ancêtre par leur propre village, où il sera placé dans la *tranobe*, la maison collective appartenant à une lignée. Les parents se livrent ainsi à une « bataille pour le mort » (*ady faty*), qui lui fait décrire jusqu'à son inhumation une trajectoire faite de tous les villages ayant réussi à obtenir son détournement chez eux afin de l'honorer, mais aussi de s'honorer eux-mêmes, et d'affirmer un certain prestige. Coup sur coup, suite à l'envoi d'un messenger, ces villages vont ainsi grossir le cortège funèbre ou, si la négociation a raté, s'emparer de force du cercueil. Ph. Beaujard souligne que « ces luttes théâtrales ne doivent pas être considérées comme étant en contradiction avec la recherche d'une cohésion sociale » (*ibid.* : 470), et insiste sur la fonction unifiante des funérailles, à travers lesquelles se manifestent le respect de la hiérarchie et la réelle volonté de dépasser les conflits.

De manière générale à Madagascar, les funérailles s'imposent comme la catégorie rituelle à travers laquelle se jouent et se construisent l'identité et l'ordre social. Différentes études ont en effet bien montré comment les Sakalava (Feeley-Harnik 1991), Merina (Bloch 1971 ; Larson 1997), Bestimisaraka (Cole 2001), Antakarana (Berger 2006), ou encore Karembola (Middleton 1997), ont su transformer leurs pratiques funéraires en vue de préserver leur identité et la reproduction de l'ordre social en réaction à la pénétration coloniale. Le rituel des funérailles du aye-aye se présente ainsi comme un cas particulier de l'institution centrale de la société malgache. Seulement, l'arrière plan rituel a beau être de toute importance, la coutume des funérailles du aye-aye, pas plus que l'être lui-même, ne sont connus de la population. On peut donc se demander pour quelles raisons tant de gens vont accepter de perpétrer le relais.

Dans le premier et prestigieux village d'Andramaka, où le aye-aye a été tué par des enfants, des anciens issus du lignage fondateur *tompontany* exercent leur autorité en blâmant ce geste, récit ancestral à l'appui. Les familles des jeunes criminels, qui ont le statut de *vahiny*, « d'invités » par rapport aux originaires sont astreintes au sacrifice d'un zébu, qui devra conjurer la faute. Puis le relais est lancé. Au second village, le cadavre est réceptionné

par un maire, qui accepte cette coutume qu'il ne connaît pas, dans la mesure où, selon ses dires, elle appartient au patrimoine culturel de son pays. Il sait d'autre part, que le aye-aye est une espèce protégée, qu'elle appartient au patrimoine de la biodiversité mondiale, et que sa circulation pourrait porter préjudice. Aussi, pour que ce patrimoine rituel ne devienne pas illégal tout autant que pour transmettre son sens et son déroulé, il dresse un procès-verbal officiel. Si la mise en route du cercueil est déterminée de « façon traditionnelle, par coutume invétérée », dès le deuxième village, elle est donc perpétrée de façon « rationnelle en finalité », puisque le maire compare les différentes fins entre elles, les fins aux moyens, et prend aussi en compte les conséquences subsidiaires de son acte. Le paradoxe de cette situation réside dans le fait qu'une activité sociale considérée comme une coutume, aura nécessité une garantie extérieure assurée par un comportement "rationnel en finalité", dont par définition elle se passe.

Au troisième village la situation est encore différente. La dépouille du lémurien est désormais accompagnée d'un document officiel à en-tête du tout récent Ministère de la Décentralisation, du Budget, et de la Promotion des Provinces Autonomes sur lequel on peut lire : « les notables du village d'Andramaka ont dit que c'est une bête qui a du sacré. Donc à sa mort on doit appliquer les coutumes ancestrales propres aux Malgaches ». Dès lors se trouvent enchâssées deux structures d'autorité : celle des notables du prestigieux village d'Andramaka dans celle de l'État. C'est donc très probablement cette structure d'autorité qui permet d'expliquer l'acceptation de la coutume par les villages suivants. Cependant, arrivé au village de Sampona, le cercueil fait demi-tour car ses notables refusent eux de rendre un culte à un animal qu'il ne connaissent même pas, justifiant cette abstention au nom de leur identité ethnique (tandroy). Ni l'autorité des notables d'Andramaka, ni celle de l'État exprimées à travers le procès-verbal ne sont donc suffisamment importantes pour que ces Tandroy acceptent le rituel (dans ce cas, pour continuer à user de la typologie weberienne, les habitants de Sampona auront agi plutôt de façon « rationnelle en valeur », en accord avec des exigences ethno-culturelles).

Cependant, alors qu'un mois plus tard le cercueil franchit les montagnes de l'Anosy, échouant à des villageois qui pourraient tout autant que ceux de Sampona faire valoir leur identité ethnique pour le repousser, le relais se perpétue. Pour expliquer cela, on peut tout d'abord avancer un fait historique de peuplement. Les conquêtes merina engagées par Radama I au début du 19^e siècle laissèrent tout le Sud du pays indépendant, à l'exception de l'Anosy, soumis en 1825. Après l'échec d'une première révolte tanosy, une partie de la

population a pris la fuite vers l'Ouest, en contournant le pays antandroy par le nord. Le village d'Andalatanosy au nord d'Antanimora (« Chemin-des-Tanosy ») conserve la trace de cette trajectoire (le cercueil a bien pu y passer, cf pv 94 & 95 dressés à 10 km à l'est). En 1840 une deuxième révolte est suivie d'une répression par les agents de Ranavalona I, provoquant en 1845 une migration bien plus massive de 30 000 individus. Ils se seraient frayés un passage dans la zone inoccupée à l'ouest de Tsivory jusqu'au moyen Onilahy, où ils devinrent les vassaux du souverain mahafaly de la région. Aux migrations collectives des siècles précédents succèdent sous la colonisation des migrations beaucoup plus individualisées, mais qui continuent à alimenter l'implantation d'originaires du Sud-Est du haut bassin de la Mandrare jusqu'à la région comprise entre l'Onilahy et le Fiherena (Deschamps 1959 : 263). Ainsi, les populations actuelles de la région de la haute Mandrare (vers Tsivory) conservent une mémoire sociale de leur origine, puisqu'elles « affirment venir du Sud, et plus précisément du Sud-Est : région de Ranopiso-Fort-Dauphin » (Radimilahy 1981 : 103 ; Ranopiso est situé à quelques kilomètres d'Andramaka). Ce trajet migratoire est d'ailleurs bien antérieur au 19^e siècle, puisque le peuplement global du Sud de la Grande Île dans la deuxième moitié du 16^e siècle est l'oeuvre d'individus qui se sont détachés du Sud-Est pour aller fonder des royaumes dans l'intérieur (Deschamps 1960 ; Bernard 1978). Le fait que le Razamasy soit repoussé au sud-ouest du pays tanosy alors que la « contagion » opère au nord-ouest pourrait donc s'expliquer par une continuité géoculturelle, ou tout au moins la conscience historique d'être originaire du Sud-Est, tout comme l'ancêtre en circulation. Cette hypothèse explicative paraît se confirmer quand on s'aperçoit que la frontière ethnique mise en évidence par la trajectoire du relais au niveau de la basse Mandrare (au village de Sampona qui n'a pas reconnu l'ancestralité du défunt) possède également des fondements historiques, puisque Flacourt notait déjà au milieu du 17^e siècle, que ce fleuve « sépare le pays de Carcanoussi d'avec les Ampatres » (Flacourt 2007 : 147). Le début de la phase de transition représente une plongée en profondeur dans l'histoire du Sud de Madagascar, et du pays en général. La trajectoire du squelette, qui recoupe celle du peuplement par les migrations des anciennes dynasties, avec une origine sud-orientale qui correspondrait au foyer de toutes les monarchies malgaches assure une continuité des ressources du rituel. Les acteurs de ce moment de la série de séquences ne savent pas nécessairement que la mort a eu lieu un mois avant que le corps ne leur échoit. Ils peuvent bien au contraire imaginer que ces ossements en désordre contenus dans une petite boîte proviennent d'un passé lointain, si lointain qu'il appartient à ce que nous nommons mythologie.

Ce facteur historique ne paraît donc pas négligeable, cependant, il ne peut sans doute pas expliquer à lui seul la différence de comportement constatée au deux endroits du relais où celui-ci quitte l'Anosy. En effet, la situation diffère à d'autres égards. Vingt jours se sont écoulés depuis le refus de Sampona, quand le corps du *Daubentonia* se retire de la région anosienne pour commencer sa sinueuse descente entre le rebord manambien et les cuestas de la Mandrare. D'une part on peut estimer que l'animal est quasiment inconnu dans cette région. D'autre part son cadavre est à moitié décomposé, puisqu'au bout de quarante jours de relais ne subsistent que les os et la toison (pv91 et suivants, sur lesquels on fait mention "d'ossements", *taolana*). Enfin plus d'une cinquantaine de procès-verbaux se sont accumulés dans la caisse, vraisemblablement sous le corps, ou aux extrémités, ce qui représente près de la moitié du volume du cadavre. La phase de transition s'amorce alors, comme le montre l'alternance des désignations. Cette phase se fonde sur une méconnaissance de l'animal, ce qui n'est pas le cas à Sampona, où l'on était assuré d'avoir affaire à un lémurien. Or cette incertitude – sur les procès-verbaux se lit alors *mandakahay* – ne fait qu'accroître le symbolisme de la chose, et l'on prendra plus difficilement position contre une dépouille ancestrale dont on ignore la nature exacte, que l'on ne se défendra de rendre un culte à un animal.

De plus, la masse des procès-verbaux exprime le message selon lequel la dépouille est originaire du Sud-Est, mais matérialise aussi la participation d'un nombre maintenant conséquent de *fokonolona*, ce qui n'était pas non plus le cas au sixième village qu'aurait été Sampona. Ce nouvel input est donc à mettre en relation avec l'arrière plan historique de la trajectoire qu'il contribue à évoquer, mais aussi à prendre en compte afin de saisir l'évolution du mécanisme de légitimité. Ce qu'expriment les procès-verbaux aux yeux des participants est tout autant la légitimité étatique à travers la pratique du rapport protocolaire, qu'une légitimité populaire. Cette dernière idée n'est pas dénuée de fondements émiques, puisqu'en plusieurs points de la trajectoire, des participants ont spontanément laissé entendre que cette coutume avait été suivie par une multitude de villageois depuis son origine, cela pour rendre compte de leur propre participation. Naturellement, plus le relais progresse, plus le cercueil – dans lequel on trouve la preuve matérielle de cette accumulation – a parcouru de villages et traversé d'espaces sociaux différents, et plus cette légitimité s'accroît. Ainsi les notables d'Ankilibe, en bout de chaîne, insistent-ils sur ce point pour justifier leur adhésion par opposition à l'attitude répressive des agents de l'État. Autrement dit, en considérant la série du rituel et pas seulement sa séquence, on observe une rétroaction du phénomène sur le phénomène lui-même. Ses effets peuvent ainsi en expliquer le développement et la

persistance. Ce phénomène de « masse critique » des boulettes de procès-verbaux participe donc à la légitimation d'un rituel inédit, ajoutant à une légitimité étatique et maintenant historique, une reconnaissance populaire qui rend la chose acceptable et, pourrait-on dire « chose-publique ». De plus, nul doute que la méconnaissance de l'animal et des faits précis à l'origine de sa mort et de ses funérailles n'accroissent l'adhésion au rituel si tant est que « l'action sociale efficace repose sur l'effacement des mécanismes cognitifs qui la structurent » (Descola 2005 : 167)³⁵⁴. Mais d'autres facteurs sont à prendre en compte dans ce procès de légitimation.

La phase de transition s'amorce en même temps que la campagne présidentielle. À la mi-novembre le petit squelette décharné descend des montagnes de l'Anosy pour commencer son parcours erratique, cependant qu'à Tananarive les deux grands candidats à la présidence descendent dans les stades pour les grands *meetings* du 25. Trois jours avant cette date, on écrit justement que le « *biby* a dit qu'il voulait être enterré à Tananarive »³⁵⁵. Coïncidence ? C'est pendant la quinzaine de jours qui précède le premier scrutin présidentiel que la dépouille sacrée est qualifiée de « divinité en provenance de l'Anosy », puis « d'enfant-de-Dieu » (en dialecte du Sud, puis des Hautes-Terres). Comment interpréter cette volonté populaire d'emmener un « enfant de Dieu » à la capitale, au moment des élections présidentielles ? Pourrait-il s'agir d'autre chose que d'une simple coïncidence ?

Il semble bien que des conceptions politiques partagées par la plupart des anciens royaumes puissent fortement réduire l'arbitraire de cette congruence, dans la mesure où elles restent prégnantes dans la société actuelle, ce que d'importants ouvrages pour la compréhension de Madagascar mettent en avant. Ainsi dans l'introduction aux *souverains de Madagascar, l'histoire royale et ses résurgences contemporaines* Raison-Jourde (1983 : 17) : « Force est de reconnaître que si les dynasties sont éteintes, les représentations liées à la royauté (celle des hiérarchies sociales, celle de la légitimité) sont présentes non seulement dans la conscience populaire, mais dans celle des principaux acteurs politiques ». Ainsi Ottino (1998 : 581-91) conclue-t-il son opus sur les *Champs de l'ancestralité* en termes de « pesanteurs du passé », et tout récemment Galibert (2009) termine son étude de l'Etat post-colonial par un chapitre intitulé « la mémoire matricielle des monarchies ». Le même Ottino

³⁵⁴ Le cas précis étudié ici pourrait illustrer à merveille la théorie girardienne (ce que je ne ferai pas dans ce travail par soucis de non dispersion) : « l'efficacité des institutions religieuses et d'abord du sacrifice repose sur la méconnaissance de l'identité de toutes les violences et de tous les violents » (Girard)

³⁵⁵ *Biby izy hono ka ny teny fa alevina any Tananarivo* (pv62).

(1981 ; 1983a) fait remonter au moins au 13^e siècle l'arrivée et l'application à Madagascar de symboliques indonésiennes du pouvoir, identifiées dans le cycle mythique des Andriambahoaka de Matacassi (Zafiraminia) et d'Imerina (14^e - 17^e s.), dont on trouve des remaniements dans toute la Grande Île³⁵⁶. Les Andriambahoaka - qui est le nom donné au roi dans un certain nombre de mythes de souveraineté des Hautes Terres et des côtes malgaches, mais aussi le titre royal jadis en usage dans le Sud-Est de Madagascar – sont des « souverains universels » (*Andriambahoaka*) « au Centre de la Terre » (*afvoan'ny tany*). Dans différents systèmes monarchiques, le pouvoir de ces rois-dieux est mis en scène architecturalement et aussi dramatiquement par des danses sacrées, circumambulations et pèlerinages rituels marquant par un parcours des quatre points cardinaux la prise de possession de l'univers. Le monarque tire sa puissance mystique de l'alliance d'un ancêtre direct avec une princesse sacrée, fille de Dieu. Or la thèse d'Ottino à propos des « l'ancienne succession dynastique malgache » (1983b) est qu'à chaque nouveau règne, cette vertu légitimante s'étant épuisée, elle doit être à nouveau puisée à sa source par l'intermédiaire des princesses sacrées en ligne utérine. On peut juger fortuit le rapprochement de cette logique indonésienne de décroissance de rang et de rotation du pouvoir qu'Ottino a mise en évidence³⁵⁷, avec un rituel populaire de l'extrême Sud malgache, même en gardant à l'esprit que les gens concernés ont mémoire de leur origine sud-orientale, qui reste aussi la référence historique des monarchies malgaches. L'argument semble pourtant éclairant concernant l'irruption d'une fille divine en pleine élection présidentielle, d'autant plus que d'autres faits corroborent une interprétation en terme de conceptions politiques d'ancien régime.

Trois jours avant que les présidents de *fokontany* ne consignent officiellement qu'un « enfant de Dieu » est passé par chez eux, le procès-verbal est retrouvé³⁵⁸, et celui-ci mentionne clairement que ce *biby* « a du *hasina* ». Or *hasina* est précisément, en malgache officiel et en merina, car les gens du Sud disent *hasy*, la vertu mystique détenue par le souverain, garante de la fertilité et de la fécondité du royaume, dont les principaux rituels monarchiques ont pour fonction d'assurer le renouvellement et la dispensation, en un mot, la transmission. Funérailles royales, intronisation, circoncision et bain royal apparaissent comme des manifestations majeures du *hasina*, et, selon Bloch (1983) véhiculent un même

³⁵⁶ Voir par exemple dans Noiret 2008.

³⁵⁷ À l'encontre d'ailleurs de la tradition orale d'Imerina et de la plupart des historiens, pour lesquels le pouvoir se transmet d'homme à homme, par diverses procédés rituels (Délivré 1974 ; Bloch 1983 ; ...).

³⁵⁸ Le même jour du 4 décembre 2001, on passe de la Kalanary (pv103) au Daubenitona MADASCARIENSIS (pv104) reproduit avec la même réinterprétation graphique que sur le tout premier document tapé à la machine (pv1).

message : « le pouvoir politique n'est qu'un aspect d'un pouvoir mystique distribué à la population à différents degrés ». Dans le bain royal (*fandroana*) en particulier, qui remplit la même fonction de régénérescence de la puissance du souverain que les bains des reliques sur la côte ouest, un don au roi, individuel et pécunier, a lieu. Ce don se nomme *hasina*, et Bloch propose de l'appeler « *hasina type II* » pour le distinguer de la « puissance mystique » « *hasina type I* » distribuée à la population *via* le souverain. Le *hasina* (I), essence dispensant la fécondité et se déplaçant du supérieur aux inférieurs, s'oppose ainsi au *hasina* (II), reconnaissance par un don de la supériorité de statut. Dans les anciens royaumes du centre de Madagascar, ce don consistait en une pièce d'argent, dont la valeur symbolique tenait en partie à ce que celle-ci soit entière, quand la majorité des pièces avaient été découpées en quartiers afin de créer de plus petites valeurs d'échange. Ici encore, un parallèle peut être fait avec l'offrande au Razamasy, et l'interdiction d'offrir une somme d'argent en plusieurs pièces ou billets. La logique de l'ambivalence du *hasina* telle que théorisée par Bloch nous met ainsi sur la voie d'une construction traditionnelle et religieuse de la légitimité du Razamasy, sur laquelle je vais revenir dans un instant.

« Les monarchies font très généralement référence, pour situer leur origine dynastique, au Sud-Est de Madagascar, c'est-à-dire une zone côtière où s'opèrent des débarquements successifs de migrants, compliqués par des déplacements internes, générateurs d'alliance ou de conflits » note Raison-Jourde (1983 : 18) dans son introduction aux *souverains de Madagascar*. Sur le procès-verbal initial, le aye-aye est décrit comme « une bête, mais une bête qui a du *hasina* ». Et le voici maintenant fille de Dieu venant du foyer des *fanjakana lehibe*, des royaumes malgaches, et voulant se rendre à Tananarive, alors qu'à ce moment même, on renouvelle la tête du *fanjakana malagasy*, de l'État. S'agit-il de renouveler le *hasina* du chef de l'État, qui le 25 novembre fait campagne au stade de Mahamasina, « qui rend-sacré » là où jadis avaient lieu les rituels d'intronisation ? Notons que dans la région où le aye-aye est devenu une fille de dieu l'électorat de D. Ratsiraka a quadruplé en 5 ans, poussée nettement remarquable par rapport au reste du pays (Razafindrakoto & Roubaud, 2002 : 36). Notons aussi que le crâne de la dépouille est désormais entouré d'une étoffe rouge, qui est la couleur des souverains partout à Madagascar (Beaujard 1988). Deux autres éléments, linguistiques cette fois, concourent dans le sens d'une connotation proprement politique du rituel. Premièrement, ce qui permet de porter la dépouille est appelé à ce moment-là *filanzana*, soit la chaise à porteur avec laquelle on véhiculait les rois (puis les colons), objet mettant en scène le pouvoir donc, et sans solution de continuité entre monarchies et colonisation. Deuxièmement, les porteurs du cercueil sont

appelés les *voromahery*, litt “oiseau-fort”, symbole de la royauté, selon un héritage austronésien (Beaujard 1983 : 281-2), nom des troupes du fameux souverain Andrianapoinimerina³⁵⁹.

Comment peut-on rendre compte de cette co-occurrence entre rituel démocratique national et rituel politico-religieux régional ? La mise en évidence de l’existence d’un même schème interprétatif pouvant expliquer les comportements dans les deux cadres est un premier pas, mais c’est bien le problème de l’activation de structures que nous nous posons dans ce chapitre. En outre la question demeure de savoir dans quelle mesure le rituel est déterminé par son environnement ou est auto-organisé, autrement dit quel est son degré d’autonomie par rapport, dans le cas précis, à sa conjoncture politique nationale³⁶⁰.

Formulé en terme de cadre, le problème devient plus clair. L’apport de Goffman sur la cadre-analyse initiée par Bateson consiste à avoir mis en évidence la “vulnérabilité” des cadres humains de l’expérience: « la perception d’une séquence d’activité mobilise des règles ou prémisses d’un cadre primaire, social ou naturel et peut donner lieu à deux types de transformations : les modalisations et les fabrications » (Goffman 1991 : 242). Un cadre primaire « permet, dans une situation donnée, d’accorder du sens à tel ou tel de ses aspects lequel autrement serait dépourvu de signification » (*ibid.* : 30). Par “mode”, Goffman entend « un ensemble de conventions par lesquelles une activité donnée, déjà pourvue d’un sens par l’application d’un cadre primaire, se transforme en une autre activité qui prend la première pour modèle, mais que les participants considèrent comme sensiblement différente » (*ibid.* : 52). Un cadre peut contenir plusieurs remodelisations, donc plusieurs « *strates* supplémentaires à l’activité », dont la strate externe, la *frange* « indique, indépendamment du degré de complexité des différentes strates, le statut de l’activité dans le monde réel » (*ibid.* : 91).

Le phénomène étudié ici manifeste, au niveau de la série et plus particulièrement de la phase de transition couvrant la moitié de sa durée totale, de très fréquentes modalisations, mais se présente comme un cas spécial. Restons positionnés au moment du début de la phase de transition. Le cadre primaire de l’activité qui va se dérouler est-il le même qu’au début du relais ? La vieille coutume tanosy des funérailles du aye-aye consiste déjà en une

³⁵⁹ On accède aux palais royaux de Tananarive en passant sous un arc surmonté d’un aigle de bronze, emblème de la royauté (donné par Napoléon III à Ranavalona I^{ère}).

³⁶⁰ Problématique centrale dans les travaux de Hendelman (Hendelman 1998 ; Hendelamn & Lindquist 2004 ; voir aussi Kreinath *et al.* 2004).

modalisation d'un cadre primaire, dont on retrouve les traces par exemple dans les descriptions des funérailles royales des Zafirambo décrites par Beaujard (l'idée centrale commune étant la circulation du *hasina* au sein d'une société se reconnaissant une même source). Le début de la phase de transition, marquée par la disparition du texte explicatif et la méconnaissance du aye-aye, consiste donc d'abord en une démodalisation : la frange du cadre a été retirée. Mais puisque le squelette n'est pas perçu comme étant celui d'un roi (sa nature extra-humaine demeurant une constante du relais), ce repli sur le cadre primaire des funérailles royales consiste plutôt en une modalisation des funérailles du aye-aye. Ce rite autour des ossements d'un être connu-inconnu originaire de l'Anosy sera ainsi vécu sous le mode monarchique, comme l'atteste l'apparition du foulard rouge et du terme *filanzana*, sans véritablement exister en tant que funérailles royales d'ancien régime. À la différence des activités analysées par Goffman, dans ce cas la modalisation est inconsciente.

Les procès-verbaux participent du cadre, et en tant que méta-communication, dans les termes de Bateson (1977), ils sont à la fois la séparation et le lien entre l'intérieur et l'extérieur du rituel. Leur message ainsi est double : d'une part « ceci est [tel être sacré] » et d'autre part « ceci est officiel », autrement dit accepté par le *fanjakana*, l'État³⁶¹. Cet artefact tisse donc un lien entre le rituel et la dimension étatique de son environnement. Or cet ancrage "officiel" dans le monde quotidien survient au moment où celui-ci est précisément marqué par le renouvellement du chef de l'État. La frange officialisante du rituel le lie donc avec le rituel électoral. On se rappelle qu'entre le 1^{er} scrutin et le « Noël de la victoire » de Ravalomanana a lieu justement une véritable course aux procès-verbaux, le Sud du pays étant un enjeu important qui pourrait contredire les 60% du challenger de Ratsiraka, selon la déclaration du ministère de l'intérieur. Cette institution pilotée par Ratsiraka entreprend alors la collecte par télécommunications, quand Ravalomanana envoie des hélicoptères pour récupérer directement les urnes et les centraliser sur la capitale. Au même moment, pendant le dernier tiers de la phase de transition, les procès-verbaux sont désormais placés dans une pochette en plastique transparent qui accompagnera le cercueil jusqu'au bout (ces documents n'ont hélas pas été remis au musée). L'année 2001 est particulièrement riche en rituel démocratique, si l'on en juge son calendrier électoral :

- 3 décembre 2000 : élection des conseillers des provinces autonomes

³⁶¹ La connotation foncièrement étatique de la pratique systématique du procès-verbal peut sans doute être minimisée à ce moment du relais, tant ces formalités administratives semblent courantes même dans les régions les plus rurales et enclavées du pays (voir l'importance de l'écrit officiel dans le phénomène Soalala). Cependant, après cette quinzaine de jours qui correspondent au premier tiers de la phase de transition, le document officiel initial est retrouvé, avec en-tête ministériel.

- 18 mars 2001 : élection sénatoriale
- 10 juin 2001 : élection des gouverneurs des provinces autonomes par les conseillers provinciaux
- 16 décembre 2001 : premier tour de l'élection présidentielle

Un coup d'oeil sur l'ensemble de la période succédant à ce que l'on a nommé « transition démocratique » montre d'ailleurs un rythme accru d'échéances électorales à répétition et de referendums constitutionnels dans la Grande Île en 1992, 1993, 1995, 1998, 1999, 2000, 2001, puis 2006, 2007 et 2008 (pas moins de 24 élections ont été organisées en 48 ans, soit une élection tous les deux ans, en moyenne). C'est évidemment à une crise de la légitimité que cette surenchère électoraliste renvoie, ce qui ne fait que renforcer l'interprétation du relais sacré proposée ici. Par ailleurs, toujours en considérant les répercussions de la politique gouvernementale sur les réalités régionales, il faut mentionner la mise en place des provinces autonomes. Sous la 3^{ème} République, 2^{ème} partie (1998-2002), la constitution révisée de 1998, institue l'autonomie des provinces, et prévoit comme collectivités territoriales décentralisées les provinces autonomes, les régions, et les communes. La mise en place effective des provinces autonomes a débuté en 2001 et s'est arrêtée avec la crise de 2002. On en trouve la trace dans le procès-verbal initial en tête du ministère en question, fait à croiser avec la trajectoire du Razamasy, qui relie les deux principaux pôles urbains de la province nouvellement autonome de Tuléar.

Tableau 6. Chronologies comparées de la crise démocratique et du relais funéraire

Chronologie nationale	Chronologie du relais funéraire
<p>10 juin 2001 : élection des gouverneurs des Provinces autonomes</p> <p>25 nov. : <u>Meetings</u> à Tananarive des deux grands candidats</p> <p>16 déc. : <u>Premier scrutin</u> présidentiel ...“course” aux procès-verbaux...</p> <p>22 déc.: « Noël de la victoire »</p> <p>4 janv. 2002 : <u>Manifestation</u> place du 13 mai</p> <p>7 janv. : manifestation des partisans de Ravalomanana à Antananarivo ; heurts avec forces de l’ordre</p> <p>25 janv. : <u>Premiers résultats</u> officiels (MR 46,2 % / DR 40,9%)</p> <p>28 janv. (□ 7 mars 2002) 2002 : grève générale</p> <p>5 fév. : 1^{er} barrage (Brickaville) à l’initiative de partisans de Ratsiraka</p> <p>22 fév. : auto investiture de MR (à Mahamasina)</p> <p>24 fév. : pas de second tour</p> <p>4 mars : désignation de 18 ministres</p> <p>18 avril : accord de Dakar I</p> <p>29 avril : nouveau décompte HCC (MR 51,46 %)</p> <p>17 juin : les troupes de l’armée Ravalomanana entrent dans Tuléar</p>	<p>22 oct. 2001 : institution administrative de la coutume tanosy / hay-hay.</p> <p>(1 mois)</p> <p>15 nov. : début de la phase de transition</p> <p>22 nov. : <i>Biby izy hono ka ny teny fa alevina any Tananarivo</i></p> <p>24 nov. <i>Janahary avy an anosy atsinana</i></p> <p>26 nov. : <i>Biby omby</i></p> <p>4-14 déc. : pas de nom ou nom scientifique, <i>Tianake andriagahary</i> ; <i>janahary</i> (le 7) puis <i>Zanak Andriamanitra</i> (le 12)</p> <p>14 déc. : dernier procès-verbal placé dans le cercueil, ils sont désormais placés dans une pochette en plastique transparent</p> <p>fin décembre: ré-institution populaire (<i>ampelamananisa</i>, “femme-avec-des-ouïes”)</p> <p>21 janv. 2002 : répression du culte à Ankilibe</p> <p>23 janv. : la dépouille est placée au musée ethnologique régional</p> <p>des gens continuent à venir au musée pour prier le Razamasy</p>

En définitif, le rituel s'est modalisé de l'intérieur (mode monarchique) mais sans doute aussi par l'extérieur (mode "démocratique")³⁶². C'est en tout cas ainsi, au moins heuristiquement et en l'état actuel des données disponibles, que l'on peut rendre compte de l'émergence d'une fille de Dieu à destination de Tananarive, dans cet ici et ce maintenant. La phase de transition s'amorce comme les funérailles d'un ancêtre connu-inconnu originaire du Sud-Est, cadre de l'expérience à modaliser, en lien avec la mémoire mytho-historique et qui possède également une strate étatique (procès-verbaux). La combinaison de ces deux strates produit ainsi une modalisation politique. La synchronie des rituels des funérailles de l'ancêtre venu du sud-est avec ceux du scrutin, au cours de laquelle se produit une combinaison de ces cadres de l'expérience, semblerait ainsi provoquer le retour d'un thème de « mythologie politique » dans la réalité du rituel. Le traitement symbolique exigé fait justement que l'on puise dans le stock de représentations de l'imagination symbolique (*cf* IV3Bb). Dans le contexte fort des élections présidentielles, le rituel démocratique active, au sein du relais funèbre une certaine logique démocratique issue d'un schéma politique d'ancien régime. Dans les théocraties pré-coloniales, le peuple est actif dans la mise en place du pouvoir politico-religieux, puisqu'à des moments clés du calendrier socio-cosmique, il fait don du *hasina* au souverain et ainsi le « rend-sacré » (*mahamasina*). Les sujets, tout en marquant leur allégeance par un tribut, « constituent roi les rois » (*mahampanjaka ny mpanjaka*), ce qui « laisse apparaître l'idée de démocratie dans l'acte même par lequel ce Pouvoir émerge » (Lupo 2003 : 118). D'autre part le cadre des funérailles remodalisé par le cadre électoral, notamment à travers l'artefact du procès-verbal, augure un dépassement ethnique produisant un effet de nationalisation, se retrouvant d'ailleurs dans le nom scientifique incluant MADAGASCAR.

Le phénomène de recadrage à l'oeuvre de l'intérieur et par l'extérieur du rituel se confond avec son processus de légitimation. Les options lexicales prises pour nommer et qualifier le défunt et pour désigner des éléments de l'artefact, les choix de destination de sa

³⁶² Les outils de la cadre-analyse semblent réfractaires à ce genre de combinaison, puisque pour Goffman les strates s'accumulent de manière hiérarchique. Le dépassement d'une conception linéaire du cadrage proposé par Handelman (2004) offre une conceptualisation inspirée de la *fuzzy logic* et de l'anneau de Moebius, permettant de conserver une cadre-analyse tout en rendant compte du genre de combinaison effective dans le cas présent. Le cadre, considéré comme dynamique, permet l'interpénétration de l'intérieur et l'extérieur tout en les maintenant séparés, et « suggests that ritual practice recursively generates its own framing that frames ritual practice. The ritual frame is not an *a priori* – the frame does not exist until the frame comes into existence through the practice of framing » (*ibid.* 18).

trajectoire, les éléments matériels (étoffes, *etc*) et pragmatiques (interdits, *etc*) ajoutés, jusqu'au récit oral collectif construit ont été guidés par un souci de reconnaissance d'une identité partagée, par une quête d'inter-subjectivité.

La troisième phase présente ainsi une nouvelle modalisation, où on notera la disparition de la connotation monarchique. L'étoffe rouge nouée autour du crâne n'est plus, en revanche le cercueil parcourant la route nationale 10, puis la route nationale 7 est noué par un étendard malgache tricolore. Le squelette ne doit plus être porté à Tananarive, mais au village d'Ankilibe. Il semble bien que la dimension *capitale* ait cédé le pas à une dimension plus totale. Le mode monarchique n'exclut pas une dimension nationale, par métonymie.

Mais pourquoi le petit village d'Ankilibe et pas tout autre ? L'aspect performatif de l'identité vezo a déjà été mis en avant afin de rendre compte de cette ethnicisation non réifiante du Razamasy (IV5B). On fera de plus observer, avec d'autres (Astuti 1995 ; Deschamps 1960), que les Vezo, à l'instar des Tsimihety (Wilson 1992), ont développé un ethos égalitaire rejetant en partie la hiérarchie, sinon toute forme de centralisation du pouvoir. Si sous le mode monarchique la divinité fut associée au centre national du pouvoir, la trajectoire d'une sirène nationale aboutit sur le littoral de ces Malgaches si peu territorialisés³⁶³, et la dernière libation est faite en direction de la mer. Cependant, si comme le rappelle Raison-Jourde (1991 : 31) « Tous jouissent du *hasina*, sainteté et pouvoir efficace. Or il n'est pas de pouvoir sans enracinement dans un territoire et sans histoire », on a finalement trouvé à cette source de *hasina* intemporelle et déterritorialisée, trajectorielle, une terre, et même un parent, bien historique. L'attention à la rumeur permet ici (comme l'y invite notamment Ellis & Ter Haar 2004) de cerner un peu mieux les choses. Au cours de la troisième phase, bien en amont d'Ankilibe, un nom a circulé sur la route nationale 10 : celui de Larantsy. La mémoire sociale de ce personnage considéré régionalement comme un « héros culturel » a été mise en évidence (I1Cd). Ce pêcheur légendaire, innovateur comme eux, se présente comme l'égal des *vazaha*. Il est frappant, que dans le contexte national fort de crise démocratique – au moment de la troisième phase, les manifestations ont commencé à Tananarive place du 13 mai – il s'agisse d'amener au tombeau d'un héros culturel une parente sirène, donc de renouveler son *hasy*. En définitif, ce serait lui, Larantsy, que tout ce processus rituel électif a nommé. Pourtant ce n'est pas au tombeau de Larantsy que les notables d'Ankilibe avaient décidé de placer les ossements sacrés, puisque l'idée leur était

³⁶³ Les Vezo sont des « semi-nomades » (Koechlin 1975) jusqu'à une époque récente.

venue d'ériger un mausolée au bord de la route. Les notables, conscients et respectueux de l'importance sociale de l'ancêtre vénéré depuis Fort-Dauphin, mais divisés sur le fait d'inhumer la dépouille sacrée au tombeau – en effet le chef de lignage auquel appartient Larantsy nie sa parenté avec une sirène – choisissent d'utiliser la somme des offrandes pour construire un petit monument « sur le modèle du palais de la reine » (Manjakamiadana). Ce n'est pas ici le retour d'un mode "monarchique", mais l'apparition d'un patrimoine architectural national, une façon de dire, en plaçant ce lieu de prière au bord de la route, que cet Ancêtre-Sacré est celui de tous les Malgaches, et pas seulement d'Ankilibe. La production populaire d'un ancêtre de portée nationale rencontre ici la pratique commémorative du nationalisme officiel³⁶⁴.

Sans imposer une lecture proprement politique au phénomène, en considérant ce cadre de l'expérience particulièrement perméable au système étatique (mais pour des raisons tenant à sa dynamique intrinsèque), on notera la superposition de la troisième partie de la trajectoire avec l'axe de communication principale de la région Sud-Ouest. Après des circonvolutions rurales dont le manque de procès-verbaux nous fait perdre la trace aux environs d'Antanimora, le Razamasy est branché sur l'artère de la route nationale 10, empruntée par tous les migrants du Sud qui vont tenter leur chance dans la ville de Tuléar. Le cap sur Ankilibe n'est défini qu'après Ampanihy, aux environs de laquelle la destination mentionnée est celle de Tuléar même. Auparavant, il est question d'emmener le corps à Tananarive *via* Tuléar, en empruntant donc les axes principaux du pays. L'ancêtre va droit au pouvoir centralisé. Il est en effet remarquable, et contrairement à ce que certains *a priori* pourraient laisser penser, que ce rituel mobile ne se cantonne pas aux zones rurales jugées les plus conservatrices voire réfractaires à la modernisation, enfermées qu'elles sont dans des "mondes vécus" opposées au "système", pour parler comme Habermas. À observer cette trajectoire on s'aperçoit au contraire que le cercueil n'a pas échappé à l'attraction urbaine, à l'instar des acteurs eux-mêmes. Après passage par Fort Dauphin, puis Ampanihy, le rituel et son *raza* ont acquis un surcroît de légitimité que ces lieux du pouvoir centralisé peuvent attribuer. À la sous-préfecture d'Ampanihy, le corps est veillé dans la cour de la mairie par une dizaine de personnes du village précédent, ainsi que cinq gardes municipaux, et la chèvre offerte en sacrifice payée par le maire. L'unité du pouvoir administratif, des villageois et de l'Ancêtre-Sacré a lieu toute une nuit en plein centre régional du pouvoir étatique. Le maire fait valoir une légitimité légale en soulignant que « des procès-verbaux ont été établis en

³⁶⁴ Voir le chapitre 5 de Galibert (2009 : 179-217), dans lequel l'auteur étudie chronologiquement les dramaturgies officielles instituées depuis 1960 et les lieux de mémoire établis par l'État post-colonial.

bonne et due forme par les maires depuis Fort-Dauphin », bien que ce rituel et cet ancêtre ne possèdent à ses yeux aucune espèce de légitimité traditionnelle. Les desseins du maire de la petite commune rurale de Soanierena ont été accomplis, bien au-delà de sa juridiction.

Les événements d’Ankilibe, qui se soldent par la répression du rituel ont déjà été présentés (I3). On y voit comment trois fonctionnaires débordant chacun leur fonction usent successivement de plusieurs discours pour tenter de désacraliser le Razamasy – celui du scientifique venu examiner la dépouille quand ils le réduisent à un simple animal, ceux des missionnaires en le comparant à des idoles – avant que la persuasion ne cède la place à la force dans une opération de “saisie” parfaitement illégale. Mais cette tentative de démystification échoue complètement, et aucune communication du savoir se voulant légitime ne viendra altérer l’intensité proprement religieuse. Autant essayer de démentir une rumeur. C’est d’ailleurs ce à quoi s’essaiera le principal acteur de la répression à la télévision locale, quand il apprendra que la population explique son hospitalisation comme conséquence de son acte de profanation. La chute politique de la clique ayant réprimé le culte quatre mois après les événements d’Ankilibe n’a pas été interprétée autrement (ainsi que la mort du médecin d’abord désigné pour examiner la dépouille). On voit donc comment une situation de répression étatique n’a fait qu’accroître la légitimité du Razamasy, lui attribuant même une responsabilité dans la chute du régime, et le rattachant, directement cette fois, à la conjoncture politique.

B. Un prophète ?

Dofotera, originaire de l’extrême Sud-Ouest de la Grande Île, arrive seul et sans bagage au village d’Ambalabao en 1972. Il est peut-être Tandroy, Vezo, ou Mahafaly, ou tout cela à la fois. À aucune des personnes qui lui furent proches pendant la dizaine d’année qui lui restaient à vivre dans la zone vanillière, ni à sa femme, ni à ses frères de sang (*fatidra*) il ne s’épancha sur sa parenté. Fait singulier pour un malgache. A-t-il fuit la terrible répression du soulèvement populaire du Sud, l’année précédente ? Quoi qu’il en soit, Dofotera restera désormais sans parenté identitaire d’ancestralité. Au bout de quelques temps, il affirme être guérisseur (*moasy*), détenant savoir et pouvoir de sirènes, suite à un séjours sous-marin. Mais aucun villageois ne le croit.

Pourquoi ? En arrivant à Ambalabao Dofotera ne se présente pas directement comme *moasy*, mais le révèle petit à petit, ce qui représente un échec, en terme de présentation de soi. Dofotera n’a pas émis les bons signes pour être perçu comme un guérisseur. En revanche, dans les villages quelque peu éloignés de son village d’accueil où il se rend

fréquemment, son statut de guérisseur est accepté et efficace. Il existe en effet un cadre de l'expérience (Goffman 1991) grâce auquel on interprète la situation « un inconnu arrive au village » comme « voici un *moasy* ». Il s'agit même d'une véritable institution à Madagascar, portant le nom de *sara*, et qui peut se définir par l'« activité du guérisseur ambulante, qui vend des remèdes et soigne » (Gueunier : inéd.). Donc, il est possible d'arriver dans un village où l'on est inconnu, de se présenter comme *moasy* et proposer ses services moyennant rétribution, comme je l'ai déjà vu faire à Maroantsetra. Mais demander simplement l'hospitalité et affirmer plusieurs mois plus tard être *moasy* ne semble pas bien habile. La présence de Dofotera est comprise par les villageois comme celle d'un *vahiny*, un invité. Quand il affirme ensuite qu'il est *moasy*, il essaye de sortir du cadre *vahiny*, mais les villageois continuent collectivement à interpréter son identité à travers le cadre primaire du *vahiny*. En effet ces relations sont très différentes, et à la limite, presque inverses : le *vahiny* est un étranger avec qui on essaye de trouver des ressemblances, une identité commune (recherche de parents...), tandis que la crédibilité et partant l'efficacité d'un *moasy* itinérant repose au contraire sur son altérité. Cependant, la légitimité de Dofotera en tant que *moasy* viendra du dehors, quand son succès finira, au bout de quelques années (entre deux et quatre), par attirer au village une multitude de « clients ».

Dofotera se singularise encore plus par rapport à sa condition d'individu sans parenté quand, fort de son succès, il commence à s'entourer d'un sérail de nubiles, habitude qu'il conservera jusqu'à sa mort. Cette transgression de l'ordre social le situe résolument en dehors du *fomban-drazana* (coutume ancestrale), dont il visera pourtant la régulation. Elle lui confère un statut hors normes que tolère la population, ou plutôt un statut au-delà des normes. Du temps où il existait une « royauté » betsimisaraka (1720-1803), Ratsimilaho, le fondateur de la dynastie, épousa plusieurs femmes, notamment les filles de rois sakalava et tatsimo, à des fins d'alliance. La présence d'une multitude de femmes autour de Moasibe n'est pas non plus sans résultats sur le plan politique (au sens large), elle a justement pour effet de lui attribuer un statut social supérieur. Cependant la condition sociale hors-norme de Dofotera, continuellement représentée par sa cour féminine et performée au cours des rituels, le situe immédiatement au-delà de la structure sociale (concrète et symbolique), sans que la résurgence d'une légitimité traditionnelle dévolue aux puissants soit nécessaire. Sa transgression de l'ordre social projette cet homme au-delà de celui-ci, « dans un lieu extérieur à partir duquel se déploie sa puissance mystique » (De Heusch, 1984 : 145). Son absence de parenté est d'ailleurs – toute proportion gardée – un second attribut en commun avec certains rois africains, et provoque en tout cas le même effet.

Cependant, nul doute que la venue de ce virtuose dans cette région de Madagascar ne fasse suite et référence, aussi bien pour les historiens que pour ses habitants, aux passages d'autres spécialistes du "magico-religieux". Certains de mes interlocuteurs, pour qualifier Dofotera, ont ainsi usé du terme *mpanazary*. Celui-ci semble le propre des sociétés du Nord-Est, incluant Betsimisaraka du Nord (Fanony 1975), Tsimihety (Bira 1954), et surtout Sihanaka (Jarosz 1994), mais on le rencontre aussi en Imerina (Rakotomalala 2006). Dans toutes ces régions, le *mpanazary*, ou devin³⁶⁵, a joué, dans la période précédant la formation des royaumes, un rôle politique de premier ordre. Dans la région du lac Alaotra, un devin s'illustre à la fin du 19^e siècle face aux avancées du roi merina Radama en tant que « prophète et chef de guerre », prêchant à cette occasion la libération des esclaves (Raison-Jourde 1991 : 137). Cette position anti-servile est également une revendication de Jao, originaire de Mañanara (au sud de la baie d'Antongil) établi à Befandriana au début du 19^e siècle, au coeur du pays tsimihety alors contrôlé par les troupes de Radama 1^{er}, qui est allé jusqu'à marier ses propres filles à des esclaves. Les gens de la région honorent jusqu'à nos jours sa mémoire³⁶⁶, dont le révérend père³⁶⁷ Bira (1949) a consigné la geste – en en donnant certes une version « catholiquement correcte », mais riches de précisions historiques et ethnographiques. S'il définit ainsi le Hazary par « un Grand Esprit, une grande force qui l'inspirait »³⁶⁸, il note que cette fonction ne saurait être héréditaire (*asa fa tsy razana*) et que « presque dans tous les cas, c'étaient les personnes menant une vie pauvre, misérable et difficile qui recevaient ce don extraordinaire, et qui devenaient Mpanazary. Mais dès que le peuple sait que la personne est devenue un Mpanazary, instantanément celui-ci devient riche et fortuné, parce que les gens du même clan (*foko*) que lui l'honorent [*nohamasinina*] (...) chaque habitant lui donne des offrandes, ceux qui ont des boeufs donnent des boeufs, ceux qui ont de l'argent donnent de l'argent, ceux qui ont des esclaves donnent des esclaves »³⁶⁹.

³⁶⁵ Litt. « faiseur de charme ». Le substantif malgache *hazary*, traduit par charme ou sort, peut venir de l'arabe *hazara*, "chasser", "expulser", ou *hazara*, "deviner", ou *hirz*, "amulette" (Beaujard 1998 : 308). Gueunier (à par.) propose la dérivation du radical *zary*, avec le sens étymologique de "complétude, force".

³⁶⁶ « ...l'histoire de Jao "Mpanazary", une personnalité légendaire honorée par les natifs du district, l'étendue de rizières et bien sûr l'hospitalité de la population. Tout cela fait partie de ce qu'on retient de Befandriana Avaratra, un des sept districts de la région Sofia. » *L'Express de Madagascar* 01/08/2007

³⁶⁷ Bira Marc était un évêquiste tsimihety, comme l'indique la signature de fin de son ouvrage « Evanjeliste Tsimihety fahiny ».

³⁶⁸ "*Hazary*" dia Fanahy Lehibe na Hery Lehibe, izay nanindry ny fanahiny tamin'izany. NB : J'utilise comme version de ce très rare ouvrage un tirage photocopié non paginé réalisé par le CEDRATOM de Tuléar en 1982.

³⁶⁹ « *saiky ny olona sahirana, nahantra, nijaly no nahazo izany fanomezam-paha soavana lehibe izany ka tonga mpanazary ; kanefa kosa, rehefa fantatry ny vahoaka (...) dia niarake tamin'izay dia tonga ampenan-karena sy*

Dès lors le *mpanazary* accumule quelques richesses... voire quelques femmes³⁷⁰. Dans l'introduction de son incunable, Bira explique ce que l'on attendait d'un tel personnage : « le peuple le considérait comme la personne qui le défend contre les ennemis et apporte la santé, et également, il allait prendre conseil auprès de lui pour la production de nourriture, et pour la bonne marche des affaires matrimoniales. »³⁷¹. Ce personnage assure ainsi la reproduction du système social, tant au niveau de la défense, de la santé, de la production, et même de l'alliance. Dans cette société réfractaire à la constitution d'un pouvoir monarchique, le *mpanazary*, auquel étaient offerts les prémices du riz tout comme au souverain dans les monarchies environnantes, apparaît comme l'agent indispensable de l'institution du social, et l'on en trouve en effet une succession. Celle-ci est non héréditaire (*samihafa fianakaviana nipoirany*) et relève d'une vocation, sinon d'une élection par la douleur, comme dans le cas de nombreux spécialistes du *hasina* à Madagascar, mais ici confirmée par de hauts faits. Jao a ainsi très tôt assuré sa renommée par la fondation de deux villages. Bira regrette la disparition de cette fonction au sein de la société *tsimihety*, qu'il date de 60 ans en arrière, soit au début de la dernière décennie du 19^e siècle, au tournant de la conquête coloniale donc. Il impute la fin des *mpanazary* au succès de la possession (*tromba*) et de la géomancie (*sikidy*). Le révérend relate encore les cérémonies d'"hommages" rendus au *mpanazary* (*fanompoan-kazary*), qui avaient lieu chaque matin et soir du vendredi, et les mois de juillet et septembre, en son village. Des gens venus des environs parcouraient en procession tout le village sept fois, puis tournaient douze fois autour de la maison de Jao, avant qu'un groupe de garçons et un groupe de filles ne dansent en agitant le fanion blanc pris de ses mains. Des dons lui étaient fait, prémices, argent, boeuf. Au cours de la journée du vendredi et aussi le samedi matin, le grand homme faisait part des pensées inspirées par le *hazary*, prescriptions et prédictions, puis bénissait les gens venus l'honorer en les aspergeant d'une eau pure. Par la suite, il dispensait de semblables libations dans les villages qui n'avaient pu participer aux cérémonies.

Sur la côte Nord-Est, précédant l'époque de la piraterie et des métisses Malata, donc avant la formation de la confédération *betsimisaraka*, les *Antaimbarikandana*, que les Malata nommeront *Sambiarivo*, avaient une grande influence. Ils firent venir dans la vallée où ils

mpanefoefo tokoa ilay mpanazary, satria nohamasinin'ny vahoaka mpiray foko taminy izy, (...) samy nanatitra fanomezana ho azy ny olona, ny nanana omby nanome omby, ny nanam-bola nanome vola, ny nanana andevo nanome andevo »

³⁷⁰ « *nanjary nampirafy ny mpanazary lehilahy* » Jao a accumulé 400 boeufs et épousé trois femmes.

³⁷¹ « *Izy no nataon'ny vahoaka ho fiarovana tamin'ny fahavelo sy ny fahasalamana ary nilany hevitra momba ny hahavokatra ny sakafo sy ny fanambadiana.* »

souhaitaient s'installer un *mpanazary*, qui réussit à calmer les eaux de la rivière agitée, en y versant un extrait de la rivière Mananara d'Antalaha qu'il avait déjà apprivoisée (*voambootra*). La rivière en question fut "rebaptisée" elle-même Mananara. En réussissant à rendre la région hospitalière grâce au concours d'un *mpanazary*, les Sambiarivo ont ainsi acquis le statut de *tompon-tany*, et ont commencé à aménager des grottes en tombeaux. Le *mpanazary*, en tant que médiateur avec les esprits du terroir, est ici essentiel à la fondation d'un territoire et à la légitimation d'un statut de premier occupant (Fanony 1975 : 36-8).

Dans son article sur la sorcellerie en Imerina, Rakotomalala (2006 : 238) présente également le *mpanazary* comme le médiateur entre les habitants d'un terroir et les puissances tutélaires de ce terroir : « Le *hazary* a plus précisément relation avec l'exploitation d'un terroir, donc avec l'occupation du sol. Traditionnellement, la création d'un village, la construction d'une maison, les premiers travaux agricoles doivent être précédés ou accompagnés de l'intervention d'un *mpanazary*, "faiseur de *hazary*", qui va demander auprès des esprits des lieux l'autorisation d'habiter l'endroit et de travailler leurs terres ». Cette fonction de médiation indispensable à l'installation légitime et l'exploitation d'un territoire ainsi défini caractérise donc fondamentalement le *mpanazary*, puisque Jao lui-même a acquis sa renommée par la fondation de deux villages.

Un semblable rôle fondateur revenait aux *Anjoaty* sur toute la côte orientale, qu'ils parcoururent du nord au sud à partir du 13^e siècle (Beaujard 2005). D'origine arabo-persane, établis d'après les traditions à Bobaomby avant de s'installer essentiellement à Vohémar au tournant du 18^e siècle, ils se particularisent par l'édification de leurs cimetières ancestraux aux principales embouchures des fleuves et des rivières, ce qui les fait reconnaître comme maîtres-du-sol par les habitants de la région (Hurvitz 1979 : 43). « Certains déclarent être venus de Malindi et des Comores et descendre d'une sirène » (Jaovelo-Dzao 1996 : 298 ; et aussi Deschamps 1960 : 48).

Deux caractères rapprochent les *mpanazary* des *Anjoaty* : un rôle de fondateurs rituels en tant qu'interlocuteurs des génies tutélaires, et une puissance visionnaire résidant dans la parole, dite *masimbava*, "bouche-sacrée" / "parole-efficace" (Hurvitz 1980), dont le statut est comparable à l'*Aléthéia* des « Maîtres de Vérité » de la Grèce archaïque décrits par Detienne (1967). De cette ressemblance flagrante, et du fait que *mpanazary* désigne une fonction quand *Anjoaty* désigne avant tout une ethnicité, eu égard également à l'ancienneté de ces derniers, on peut proposer à titre d'hypothèse que la première dérive historiquement de la seconde. Les *Anjoaty* semblent se distinguer aujourd'hui des *mpanazary* par leur aptitude à l'exorcisme des *tromba ratsy* associée, comme l'a précisé récemment un enseignant-

chercheur de Diégo-Suarez à Gallibert (2009 : 243) à celle de réconcilier avec des *tromba* bienfaisants victimes d'une souillure. Les Anjoaty auraient ainsi transposé sur le domaine de la possession leur « puissance de communication avec l'invisible » (*ibid.*) à partir du moment historique perçu par Bira, où cette institution s'est imposée dans le nord du pays comme lien privilégié avec ancêtres et génies, consécutivement à la domination étatique merina puis française supplantant leur oeuvre de territorialisation. Si la carte dressée par Beaujard (2005) des itinéraires des islamisés n'indique pas la halte des Anjoaty dans la baie d'Antongil, la mémoire locale retient la fondation d'une *vatomasina*, "Pierre-sacré", par un Anjoaty proche de l'embouchure de l'Antanambalana (au moins antérieure au règne de la reine Volamanana contemporaine de Radama 1^{er}, dont elle serait elle-même aller chercher les troupes avant qu'elles ne prennent son territoire). Cette stèle est à l'origine du toponyme Ambatomasina, antérieur à Maroantsetra, et conserve jusqu'à nos jours une certaine importance dans l'exercice du pouvoir puisqu'on la trouve dans la cour de la sous-préfecture. Jao avait lui-même érigé une semblable *vato masina* à Amboavory, pour répondre à l'appel au secours des Sihanaka. Cette stèle, à laquelle il donna le nom d'Afakaditsilaidoza, "Sorti-des-Luttes-ne-pouvant-être-Frappé-par-le-Malheur", devait être sacralisée tous les mois de septembre et juillet (les mois mêmes des solennités rendues à son égard) par tous ceux qui avaient assisté à son érection, et tous ceux qui désiraient le bonheur. Des vœux pourraient être adressés à cet endroit dans n'importe quel domaine (*manam-paniriana*). Jao est reparti chez lui après avoir oeuvré (*niasa*) trois mois dans la région, dont le chroniqueur assure qu'elle résista désormais aux assauts des Sakalava (Bira 1949).

Dans la mémoire collective du Nord du pays, la baie d'Antongil est particulièrement associée à la geste d'une femme efficace qui joua au 18^e siècle auprès des Antakarana un rôle de même ordre que les *mpanazary* pour les rois betsimisaraka deux siècles auparavant. Les Antakarana doivent, selon des traditions convergentes, leurs institutions royales à une *moasy* originaire de Maroantsetra, nommée Tsimahatôdrafy ("Qui-ne-Craint-pas-ses Rivaux", à commencer par le rituel du *tsangan-tsaiñy*, consistant à l'élévation du pavillon en haut d'un mât³⁷². D'après les *tantara*, l'âge d'or de la royauté Antakarana, sous Lamboeny 1^{er}, aurait été assuré grâce au concours de cette *moasy*, que la jalousie de ses frères avait fait quitter la baie d'Antongil.

³⁷² La *moasy* aurait aussi fourni « la liturgie de ce rituel appelé le *tsangan-tsaiñy* (l'élévation du mât de pavillon), son calendrier (*sic*), sa division du travail entre les groupes de descendance résidentiels, ses chants (*rary*), ses danses (*rebiky*), ses formules magiques et ses objets sacrés (*tsontso*, *fañimbohaña*, amulettes *mandresirafy*, etc.). » (Berger 2006 : 280).

On aura aisément décelé des points communs entre ces anciennes et illustres figures régionales du religieux et Dofotera dit Moasibe. La fonction centrale fondatrice ou re-fondatrice par l'institution d'une pierre-sacrée en est le principal. Le recours à un *mpanazary*, comme pour les Sihanaka, qui écrivent à Jao (il reçoit une lettre du fokonolona, *taratasim-pokonolona*, et du commandant merina dont il dépend), consiste d'abord à écarter le malheur, et à ré-unir un collectif autour d'un monument commémoratif et votif. Dans le cas du Soalala aussi, il s'agit de demander le secours d'un pouvoir religieux et extérieur. À la question de la périodicité du rituel posée dans le premier chapitre de cette partie, on peut donc répondre, comte tenu du patrimoine rituel venant d'être présenté, que la geste de Dofotera présente un certain degré de périodicité occasionnelle.

La fondation d'un village comporte partout à Madagascar l'intervention d'un spécialiste qui va constituer l'artefact spécifique et l'enterrer. Dans les dialectes de l'Ouest et du Nord, ainsi que chez les Antemoro ce charme porte le nom de *toñy* (*toñe* chez les Tandroy), que l'on peut traduire par « qui fait barrière » (Beaujard 1998). On retrouve donc la double fonction de protection et de fondation prise en charge par les Anjoaty et les *mpanazary*. Or dans les documents administratifs mis à jour, le terme apparaît pour désigner l'autel de pierre institué par Moasibe. Le « maire » de Maroantsetra écrit au « sous-préfet » un rapport sur le passage de Monsieur Dofotera dans sa circonscription. Dans un premier jet (doc. 13a), il rend compte de la volonté populaire qu'existe un autel de pierre *togny* sur lequel la justice puisse s'exercer, comme alternative au tribunal, pour « faire diminuer l'emploi des Avocats, des faux témoins et de leur clique ». Cette considération est absente de la version définitive (doc. 13c), qui se conclut en revanche sur ce fait : « Le fokonolona a institué une personne pour chaque *togny* comme gardien-de-sanctuaire-de-la-communauté³⁷³ (Solidarité). » Cette dernière phrase concentre bien aussi l'idée de re-fondation matérialisée par un nouveau lieu, mais s'il s'agit de se protéger, ce serait cette fois de l'intérieur de la communauté.

Les *mpanazary* et autres Anjoaty intervenaient dans un contexte de fragilité politique, que celle-ci soit due à une concurrence entre groupes (par exemple dans le cas des Antakarana sous Lamboeny 1^{er}) ou tout simplement à la naissance d'un système politique (par exemple dans le cas des rois betsimisaraka). Ce constat incite à s'interroger sur la nature du contexte de la geste du Moasibe. On prendra garde, comme l'y invitent Anderson et Johnson (1995), à ne pas appliquer sans nuance une interprétation weberienne du

³⁷³ *mpiambinjinim-pokonolona*.

phénomène. Ces auteurs mettent en effet en garde, dans leur introduction à un ouvrage collectif consacré aux prophètes de l'Afrique orientale, contre une surinterprétation politique toute faite en terme d'autorité charismatique en réaction à une crise. Après avoir dénoncé un emploi hasardeux du terme prophète encourageant à des comparaisons trompeuses, et un recours trop systématique au moteur de la crise, Anderson et Johnson proposent trois termes généraux afin de porter l'attention sur les différences plutôt que sur les ressemblances générales, et de comprendre comment les perceptions sociales changent. Le terme général de *mantique*, renvoyant au savoir de l'expert, permet de dépasser certaines limitations typologiques. Celui d'*idiome prophétique* mesure l'importance de reconnaître les modes de comportements religieux établi de l'intérieur à travers l'inspiration ou les activités d'un praticien. Enfin, le travail singulier de telle figure mantique pourrait, le cas échéant, être replacé dans une *tradition prophétique* trop souvent gommée par une volonté de voir une réaction anti-coloniale dans la mobilisation sociale produite par certains acteurs inspirés.

Il ne s'agit évidemment pas pour autant de pas tenir compte du contexte extrêmement problématique dans lequel se déroule la geste de Dofotera. La situation de Madagascar à la charnière des années 1970 et 1980 s'avère en effet un cap particulièrement difficile à tous niveaux. Sur fond de crise mondiale, le régime dit socialiste accentue la misère tout en l'associant aux retrouvailles avec une identité nationale (l'issue libérale sous la tutelle des grandes institutions économiques internationales sera associée au retour du français en langue d'enseignement). La différenciation économique et sociale provoquée par le mode de production vanillière, qui avait augmenté la compétition sociale, se traduit avec le durcissement des conditions du marché par un recours accru à la sorcellerie. La fragmentation du tissu social dans les plaines du Nord-Est associé à une croissance démographique favorable à la jeunesse (la population enregistrée au lendemain de l'indépendance double en une génération !) induisaient à elles seules une montée des tensions sociales. En ce qui concerne précisément la plaine de Maroantsetra, surnommée sous la colonisation « le grenier de la Côte Est », les enquêtes de Fanony auprès du génie rural en 1972 montrent que « la récolte qui était toujours excédentaire jusqu'en 1970 est en train de baisser. Les surfaces aménagées en rizières ne suivant pas le rythme d'accroissement de la population » (Fanony 1975 : note 1 p. 37). À une transformation des rapports sociaux de production liée à l'apparition de la culture de la vanille, qui induit une nucléarisation des unités sociales de production en même temps qu'une forte compétitivité entre celles-ci, et l'introduction brutale de capitaux / richesses, bref à une atomisation conflictuelle de la vie sociale sur le plan économique apparue dans les années 1960 s'adjoint la décennie suivante

sur le plan politique une idéologie socialiste prônant une réorganisation “révolutionnaire” de la société. Dans l’histoire régionale, cette idéologie politique nouvelle contredit donc la réalité économique émergente. Le terme *kilasy*, “classe”, n’a pas de signification populaire, et la perception de l’idéologie socialiste par la masse rurale se fait d’ailleurs moins en terme de « lutte des classes » que de « lutte des places » (Mangalaza, 1998 : 41). A cette tension idéologique s’adjoint une tension matérielle : le Nord-Est, fer de lance des exportations, est durement touché par la chute du prix du kilo de vanille et du clou de girofle, en lien avec l’effondrement des cours mondiaux. Le régime de la Seconde République, au lieu de réguler l’économie de la zone vanillière, s’est ainsi surajouté de manière paradoxale. La différenciation sociale ne s’est semble-t-il jamais autant accrue que sous le régime dit socialiste.

Ce contexte de crise à la fois économique, politique, sociale et identitaire ne peut que favoriser l’accueil d’un homme providentiel dont les performances assurent une confiance quasi unanime, au moins à court terme. Cependant, en prolongeant quelque peu la perspective historique, on ne saurait insister sur la discontinuité d’un tel phénomène. L’historiographie régionale invite davantage à parler, en accord avec un ensemble de travaux sur le prophétisme du milieu des années 1990, de tradition prophétique³⁷⁴. La deuxième partie de ce travail, en laissant de côté toutes les données historiques venant d’être rapportées, puis l’analyse interne en terme de relation (IV3A) et celle en terme de parenté (IV5) ont permis de saisir au plus près « l’idiome prophétique » du Soalala. Mais la présentation des traditions mantiques *mpanazary* et *anjoaty* propres à l’ensemble oriental de Madagascar permet de rétablir la singularité du grand *moasy* dans sa juste mesure en le remplaçant dans une continuité historique. Par comparaison avec la trajectoire du Razamasy, on peut constater que celle de Dofotera ne coïncide pas moins avec la direction des itinéraires historiques empruntés par les Anjoaty (ou encore plus précisément celui du *mpanazary* à l’origine de l’établissement des Sambiarivo). Tout comme ces illustres prédécesseurs, Moasibe a orienté son action du nord vers le sud (après la circonscription de Maroantsetra, il avait le projet de continuer par celle de Mananara). On remarquera aussi que si de son vivant Dofotera ne faisait pas usage d’une symbolique des couleurs, celle du blanc se retrouve dans tous les témoignages relatifs à sa mort. La couleur blanche symbolisant le pouvoir religieux (Beaujard 1991) est ainsi attribué post-mortem à Moasibe par ceux qui ont assisté à ses

³⁷⁴ Voir Dozon 1995 et Mary 1995 pour la Côte d’Ivoire, Mary & Laurent 2001, Anderson & Johnson 1995 pour l’Afrique de l’Est, et aussi Comaroff & Comaroff 1997.

oeuvres, ce qui atteste de son inscription dans une tradition, laquelle lui assure une certaine légitimité traditionnelle.

Si l'action fondatrice de Dofotera fait clairement écho à celle de spécialistes régionaux repérables dans la longue durée (ce que l'institution de la pierre sacrée met en lumière), elle se singularise en ce que ce geste de territorialisation en même temps que d'unification morale se produit cette fois dans le cadre de l'État-nation, dont la naissance coïncide d'ailleurs avec la disparition des *mpanazary* (et la réorientation du pouvoir rituel anjoaty dans la filière exorciste). Or l'acteur Moasibe apparaît au moment de la refondation d'un État-nation affranchie de la tutelle coloniale, ce qui incline à y voir une résurgence. La catégorie typologique « néo-traditionnel », tout en prenant ses distances avec une conception fixiste de la tradition, et l'idée d'une discontinuité associée de manière ethnocentrique à la domination européenne, peut assez bien convenir ici. Le geste de Dofotera se présente comme la reprise d'un rôle rituel largement tombé en désuétude, ou du moins qui a probablement perduré à l'étroit dans le cadre de l'administration coloniale. La mémoire sociale des *mpanazary*, Anjoaty et autres *moasy* célèbres s'est transmise jusqu'à nos jours, en attendant que les conditions soient réunies pour que rejaillisse ce type de pouvoir créateur qui apporte son soutien à la société. Un pouvoir foncièrement mantique et non centralisé, se présentant comme une prestation de service publique, pourrait-on dire.

On constate alors que cette double action fondatrice s'accorde parfaitement avec le programme politique synchronique. Il se présente même, comme je l'ai déjà montré, comme une synthèse entre le *Fonolona* de Ratsimandrava, et l'instauration autoritaire des *fokontany* de Ratsiraka. Cependant, le succès du Soalala ne saurait être imputé à ce coup de force dialectique conciliant une institution rituelle inscrite dans la longue durée avec l'irruption d'un régime politique. Tout au plus pourrait-il rendre compte de son acceptation par les élites locales. La performance centrale du Soalala réside plutôt dans un deuxième axe de travail, non plus l'instauration de la communauté « dont le chemin est bon » mais la lutte contre la sorcellerie. La reconstitution de la généalogie du Soalala montre que cette action prophylactique est antérieure à l'instauration de la pierre, qui se présente alors comme un moyen de la pérenniser. Revenons à Ambalabao.

Exactement comme un guérisseur ordinaire, Dofotera commence par traiter l'infortune individuelle, prenant la route pour aller chercher ses clients. Quelles que soient les raisons inaccessibles du succès de cette première activité traditionnelle, l'augmentation patente de la demande permet au *moasy* de rester à domicile, en quelque sorte d'ouvrir un

cabinet au village d'Ambalabao. C'est sans doute à ce moment là, devant faire face à un rythme de travail de plus en plus soutenu, voyant défiler les cas, confronté dehors à l'attroupement des souffrants qui attendent leur tour devant sa maison neuve flanquée de deux automobiles, qu'il se représente cette foule comme victime d'un même mal : la sorcellerie. L'idée a pu venir de mille façons, toujours est-il qu'il trouve *la* cause en même temps que *sa* cause. De maux individuels il fait un mal social. Il ne rétablira plus la santé (*salama*), mais l'ethos (*fihavanana*).

Mais reste à savoir comment. S'attaquer à la sorcellerie n'est pas une originalité en soi, et deux occasions de le faire peuvent être identifiées : soit à l'occasion d'une accusation publique de sorcellerie à l'encontre d'un individu, soit à l'occasion d'une entreprise collective et chronique de purification d'un espace social. La première suscite le jugement du présumé sorcier grâce à différents dispositifs rituels dont le point commun est de solliciter l'arbitrage d'un principe non-humain. L'administration du tanguin, selon différentes modalités en est la plus connue et répandue³⁷⁵, mais d'autres témoignages attestent du recours à des artefacts variés³⁷⁶. En Imerina, à partir du règne d'Andrianampoinimerina, une véritable chasse aux sorciers précède tous les sept ans le rituel de la circoncision collective. Cette pratique devait officiellement restaurer l'harmonie sociale, mais permettait en l'occurrence au pouvoir de se débarrasser légitimement d'éléments gênants (Raison-Jourde 1991 : 107). Le Soalala ne repose pas sur une semblable logique du bouc émissaire, pour trois raisons. D'abord parce que Dofotera s'attaque avant tout à des artefacts et non à des individus, il s'agit de neutraliser des objets et non de juger des personnes. Ensuite et surtout parce que cette purge, loin de se concentrer sur un ou quelques éléments du corps social, s'adresse à lui en tant que totalité. Enfin parce que cette action est réalisée à la demande de la population. Dofotera se présente moins comme un justicier que comme un moralisateur, il ne traque pas le sorcier, mais corrige des comportements. Il ne criminalise pas mais responsabilise. Si l'ordalie consiste au jugement d'une personne par un objet, le Soalala en est l'inverse. L'ordalie place un individu suspect face à la communauté, le Soalala place chaque individu face à lui-même et sa communauté. Au centre du village on ne verra pas le visage du coupable, mais amassée la preuve d'une responsabilité partagée. Le Soalala n'administre pas de châtiment, il propose une guérison. Pourtant l'idée de restauration de

³⁷⁵ Attestée au 17^e siècle chez les Sakalava et en Anosy.

³⁷⁶ Voir par exemple quatre sortes d'ordalies mentionnées par Le Barbier (1916-1917) pour le pays Bara Imamono.

l'harmonie sociale par purification de la communauté se retrouve dans le Soalala, qui opère, très littéralement, un « nettoyage des ordures ».

La réunion des objets malfaisants sur la place publique évoque automatiquement un siècle d'activisme missionnaire contre l'idolâtrie, oeuvre à laquelle Dofotera a vraisemblablement pu trouver inspiration. Plus spécifiquement, la logique d'extériorisation du mal social, par la pratique de l'exorcisme et de la lutte contre les charmes, se trouve être la spécialité des *mpiandry* ("bergers") du mouvement du Réveil (*Fifohazana*). On peut justement mesurer « le déplacement du Réveil vers la ville » tout au long de la décennie suivant la rupture de 1972 (Dubourdieu 2002). Remarquons cependant une différence importante : ce n'est pas l'utilisation de fétiches qui est ici condamnée, mais leur utilisation à mauvais escient. De même l'exorcisme de Dofotera ne blâme pas la possession, mais les mauvais esprits, ou plus précisément les mauvaises intentions d'un esprit) l'égard d'une personne en particulier. Dofotera ne prêche pas la détention d'une vérité exclusive et prétendue universelle, mais exerce une faculté de discernement reconnue. Il ne détruit pas des objets par le feu, il les neutralise par sa salive. La volonté de moraliser l'exercice de la magie par une classification binaire des charmes en bons ou mauvais n'est pas une invention de Dofotera, puisqu'elle a existé en Imerina. L'exorcisme d'esprits délétères ne semble pas non plus représenter une innovation. Dans le contexte de la Deuxième république naissante, l'heure est de toute façon à la promotion des savoir-faire malgaches. Raison-Jourde (2001 : 381-3) dépeint cette quête d'authenticité à travers un ensemble d'actions de valorisation des thérapies traditionnelles, dans les médias et par les actions de spécialistes, qui concourent à la réhabilitation des pratiques de soin spécifiquement *gasy*, c'est-à-dire 'malgache' par opposition à *vazaha*. Les remèdes sortent de l'ombre après une longue clandestinité pendant laquelle ils étaient assimilés à la sorcellerie. La célébrité de certains *mpitaiza* (terme en Imerina pour désigner le guérisseur) est bien le signe d'une fonction sociale désormais influente aussi bien dans les couche populaires qu'auprès des politiciens.

L'action de Dofotera, elle aussi, se présente en partie comme une revalorisation des remèdes, par opposition à la sorcellerie. Mais son travail d'éradication des pratiques sorcières fait de lui un acteur tout à fait original parmi d'autres figures ayant acquis une célébrité en tant que guérisseur à la même époque. Ses caractères distinctifs se retrouvent étonnamment chez les prophètes d'Afrique de l'Ouest. L'étude de Dozon (1995) dresse un panorama historique des prophètes ivoiriens du 20^e siècle, avant de théoriser ces phénomènes politico-religieux en terme de « cercle prophétique ». Cercle au sens de communauté, que le prophète réunit autour de lui. Mais aussi figure du cercle, car tous ces individus inspirés ont en point

commun d'enfermer le présent dans un malheur perpétuel, dont, deuxième point commun, la cause est toujours « le fétichisme et la sorcellerie ». Cause unique de tous les maux présents, la sorcellerie est donc, aussi, la cause des prophètes. Cause au double sens du mot, la sorcellerie montrée du doigt produit là aussi un phénomène autoréférentiel, circulaire. D'autre part, cette nouvelle ordalie implique « un travail d'objectivation et de publicité », soit l'exhibition des objets sorciers sur la place publique, avant leur anéantissement, et leur remplacement par un nouveau dispositif. Sur le plan pragmatique, on peut en effet proposer ce dispositif prophétique en quatre étapes :

- (1) *expliquer* le malheur présent par une cause : la sorcellerie
- (2) *prouver* cette cause par l'exhibition des objets sorciers
- (3) *éliminer* cette cause
- (4) *remplacer* cette cause par autre chose (parole, dispositif, etc.)

En tant qu'acteurs innovants, les prophètes doivent faire accepter leur autorité et leur action. La notion de *charisme* forgée par Weber, n'explique en rien ce processus de légitimation. Le cas du Razamasy, qui, sauf notre respect pour les aye-ayes et leur ossature, ne peut résolument pas s'expliquer en terme de charisme, attire l'attention sur l'importance des objets au sein du rituel. Dans les deux cas, l'artefact a d'abord valeur de *preuve* par rapport à un discours produit en amont. Preuve de la parole, mais aussi preuve du pouvoir, quand le prophète guérisseur neutralise celui des charmes : c'est donc qu'il en possède un plus grand. Dans le relais du Razamasy aussi, c'est le positionnement par rapport à un objet qui produit une puissance. Ce positionnement exprime et renforce la puissance de l'objet, mais n'explique pas qu'on lui en accorde. Le point commun au dispositif prophétique et celui du Razamasy est la présence d'un grand nombre d'objets amassés par la multitude devant un individu. Or ce que manifeste cette sorte d'accumulation collective, c'est justement l'adhésion de la majorité. Il est frappant de retrouver ce processus pragmatique très simple dans deux cas de rituel qui ne sont pas légitimes *a priori*. Au coeur même de ces rituels novateurs, qui ont donc à produire leur légitimité, on trouve ainsi un processus de légitimation. Il est construit sur la même logique : trouver la reconnaissance d'un public consiste alors à lui faire matérialiser son adhésion sous la forme d'une accumulation d'objets, à rendre visible l'invisible de cet agrément et de cette association.

Un prophète construit sa légitimité dans la performance. Son dispositif, qui inclue l'action de destruction ou neutralisation des charmes ou fétiches lui en donne l'occasion principale. Vider des « choses-dieux » de leur efficacité apporte la preuve en acte d'une

incontestable supériorité par rapport aux différents agents, humains et non-humains, que ces noeuds de puissance, au sens réticulaire, associent.

Après avoir expliqué, prouvé, et éliminé la cause du malheur présent, Dofotera instaure un nouveau dispositif. A la différence de la plupart des hommes ou femmes inspirés que l'on dit prophètes, Dofotera n'est pas à l'origine d'un nouveau savoir ni de nouvelles pratiques qui tendraient à se démarquer de la religion ancestrale ou de l'activité magique, ou encore de telle ou telle religion monothéiste. La dimension syncrétique souvent caractéristique de telles figures (et même inévitable selon Dozon 1995 à propos des prophètes ivoiriens) ne frappe pas immédiatement. Certes les points communs avec les prophètes ivoiriens, notamment la publicité des fétiches et les confessions, pourraient justement s'expliquer par une même rencontre entre pratiques missionnaires et schème d'interprétation sorcellaire. Cependant Dofotera ne se place pas directement en concurrence avec d'autres promoteurs religieux – du moins ce fait est-il avéré en ce qui concerne la baie d'Antongil. Si Moasibe est un « maître de vérité » au sens ou l'entend Detienne pour le poète, le roi et le devin de la Grèce archaïque, c'est-à-dire détenteur d'une parole efficace et assertive (*masim-bava* en malgache), l'étendue significative de cette puissance se trouve assez réduite, et tout à fait coutumière.

Dans la mesure où il ne fonde pas de communauté morale propre – mais qu'il refonde les communautés de *fokontany* – Dofotera se distingue également de la plupart des hommes et femmes inspirés que l'on qualifie de prophètes. D'après le projet de tampon qu'il soumet à l'imprimerie, il se définit lui-même comme « guérisseur » (en français), c'est-à-dire un spécialiste itinérant, dont en l'occurrence le respect de la territorialisation administrative à la fois dans le trajet et dans l'action rituelle a de quoi contenter les fonctionnaires. Ces deux aspects, pas de doctrine nouvelle, et pas de communauté attitrée, sont liés et possèdent un revers positif : si Dofotera ne fonde pas de communauté nouvelle sur la base d'un nouveau savoir ou ethos, c'est qu'il re-fonde les communautés préexistantes sur la base de l'ethos ancestral (*fihavanana*).

Dans ses discours, Dofotera se fait en effet le chantre de l'ethos traditionnel du *fihavanana*, comme le font apparaître ces phrases rédigées à l'époque de son passage dans la ville de Maroantsetra par le “maire” (doc. 13 b) :

...il n'a pas cessé d'avertir les adultes et les jeunes qui avaient pris de mauvais remèdes de ne pas recommencer à tromper ou à faire mourir leurs prochains il les a incités d'autre part à travailler plus, parce que, a-t-il dit, la chose dont vous avez eu peur a disparu et fortifiez votre

amour, et votre confiance mutuels : ne vous persécutez pas mutuellement.

≡ doc. 13.b ≡

nanafatrafatra ireo olon-dehibe sy tanora nakany fanafody ratsy mba tsy hiverina intsony, hamitaka ny hamono namana indray namporisika azy ireo kosa iasa bebe kokoa, satria afaka hoy izy ny zavatra natahoranareo ary hamafiso ny fifankatiavanareo, sy fifampitokisanareo : Aza mifanenjika hoy izy ianareo

On pourrait imputer au cadre d'énonciation administratif une présentation biaisée du discours, conditionnée par certains impératifs bureaucratiques, mais il n'en est rien. Les recommandations pratiques générales rapportées dans ce document concordent avec les données recueillies en entretiens. Et plus intéressant pour notre propos, les objectifs du discours de Moasibe correspondent parfaitement avec le programme politique du moment. L'année où Dofotera arrive à Ambalabao, la Première République vient de choir, par l'action de forces disparates, et le pouvoir échoit aux militaires. Bilan : « l'unité nationale n'est pas à reconstruire mais à construire, l'État est à recréer et nul n'incarne organiquement la Nation » (Raison-Jourde & Roy 2010 : 319). Sans savoir encore comment, tout le monde s'accorde sur un point : la nécessité d'une refondation du pacte social. Puis surgissent les mots fédérateurs : *fihavanana* et *fokonolona*. Cette refondation sociale se fera par le recours à une institution spécifiquement *malagasy*. Un triple postulat fait également consensus : le retour à la malgachitude entraînera *de facto* démocratie, communautarisme, et développement. Ces idées trouveront leur expression juridique dans la première ordonnance de mars 1973 intitulée « restructuration du monde rural pour une maîtrise populaire du développement ».

Comment ne pas voir dans ce programme, popularisé par les tournées et les émissions de radio de son initiateur, celui de Dofotera, qui commencera ses propres tournées quelques temps après, une fois acquise sa renommée ? Une définition minimale de la fonction du Soalala est bien la restauration du *fihavanana* de *fokonolona* en *fokonolona*. De plus le fait que Dofotera se préoccupe de développement, que ses actions permettent d'accroître la production, cadre tout à fait avec les prérogatives ministérielles³⁷⁷, qui associent ce thème au retour à la malgachitude du *fokonolona*. La geste de Moasibe, comparée à un *mpanazary*, manifeste en elle-même la résurgence d'une institution prenant racine dans la période précoloniale. Elle démontre aussi par l'action les autres postulats des années de la reconstruction nationale. En effet ce recours à la malgachitude n'implique pas seulement un développement, mais réalise un communautarisme, et ce à la demande du peuple. À la limite,

³⁷⁷ Ici le slogan aurait pu être « Travailler pour s'aimer plus » (et inversement).

Dofotera fait plus qu'appliquer un programme, il en résout les contradictions internes, que Raison-Jourde & Roy (2010 : 334) formulent ainsi : « Être malgache signifie partager une condition commune comme une donnée de nature, d'où un type de relations qui ne dépendent pas du bon vouloir de chacun mais de l'appartenance à une même communauté spirituelle, ancestrale et (ou) chrétienne. Comment imaginer ces *fokonolona*, habités par des intérêts contradictoires et s'accordant à l'unanimité, comme par l'opération du Saint Esprit ? ». Ou l'opération du *hazary* ?

On peut également se demander si le Soalala remplit les objectifs égalitaristes de la politique intérieure. La première ordonnance stipulait que les « Fokonolona peuvent et doivent désormais dépasser les actuelles stratifications sociales dites traditionnelles ». En ce qui concerne la plaine de Maroantsetra, la prédominance des lignages *tompon-tany* a été remarquée. Dans quelle mesure le dispositif de fédération ancestrale autour du « sanctuaire de la communauté » pourrait-il aplanir la stratification sociale ? Ottino le souligne, à propos de la côte Est : « les rituels en relation avec les ancêtres du terroir étant la prérogative des originaires *tompon-tany*, je pense que ces derniers ont tout intérêt à maintenir leur primauté ». J'ai déjà traité en partie cette question plus haut, en discutant des implications de la suppression des *fadin-tany*, soit les interdits du terroir avalisant le statut privilégié des originaires (IV3Ab). D'après les données recueillies et l'analyse du dispositif, il semble bien que cette préséance ait été remise en question par le Soalala, dont une nouvelle enquête devra cependant évaluer la dimension « révolutionnaire ». La question se pose ainsi de savoir si Dofotera a opéré une réévaluation statutaire des descendants d'esclaves, considérés comme rituellement impurs... En outre, Moasibe ne se situe pas complètement en marge de la société, et notamment dans la plaine de Maroantra, où il loge chez un digne représentant appartenant à l'une des deux dynasties historiques d'Antongil. La position de Dofotera par rapport à ces deux groupes rivaux nécessiterait une connaissance approfondie des réseaux de parenté et des positions de pouvoir occupées sur la période en question. La position de Dofotera au sein de la hiérarchisation de la plaine reste un problème épineux qui demanderait d'autres enquêtes. Dofotera a d'ailleurs pu se heurter à des difficultés très concrètes liées à la structuration très marquée du champ social de la plaine et à la lutte pour l'obtention de ressources matérielles, mais aussi symboliques... et magiques.

La dimension syncrétique du Soalala serait ainsi à chercher tout autant du côté d'emprunts au christianisme que d'hybridation avec la politique étatique. Tout se passe en effet comme si Dofotera avait appliqué de manière rituelle des directives étatiques, comme s'il s'était emparé d'un programme politique pour le réaliser en toute religiosité. En

revanche, côté étatique, outre un certain flou idéologique concernant l'usage consensuel et "magique" du *fokonolona*, celui-ci se voit dépouillé, dans ses "nouveaux habits", de tous oripeaux religieux³⁷⁸. La séparation du pouvoir politique et du pouvoir religieux n'est pas remise en cause par le nouvel État malgache qui se ressaisit du *fokonolona*, mais en en gommant les aspects proprement rituels pour y substituer les principes de légitimité démocratiques et électifs. Initialement, dans le *fokonolona* merina, l'union des différents groupes (*foko*) se considérant comme une seule personne (*olona*) pouvaient être garantie par un serment prêté sur l'eau (*velirano*), dont la transgression entraînait la mort³⁷⁹. Si la pratique du serment rituel n'est pas retenue, celle de la convention *dina*, décrite plus haut (IV2Ad) demeure par contre la composante contractuelle du *fokonolona*.

Or certaines données sur les *dina* conclus à partir des années 1970 en montrent un usage proprement juridique, mais aussi une application peu conforme aux textes officiels. Les *dina* répertoriés par Gueunier (communication personnelle) à partir d'un dépouillement partiel du journal *Lakroan'i Madagasikara* entre 1982 et 1987 sont loin d'être des délibérations prises à la majorité absolue du *fokonolona*, puisqu'elles sont proposées par un agent extérieur et itinérant qui en demande rétribution. Leur caractère rituel, impliquant serment et consommation d'une composition alimentaire particulière est alors avéré. Au tout début des années 1980, le *dina* "Albadiry"³⁸⁰ a été conclu dans tout le *fivondronana* d'Ambohimahaso (au Sud de Fianarantsoa) en présence des autorités : *Fivondronana*, *Firaisampokontany*, *Zandarimaria* (gendarmerie), *Dokotera* (médecin), *Filohan'ny Fokontany* (chef du *fokontany*), *Fokonolona*, et tous ont reçu un papier. Le rituel était accompli par un Comorien, qui demandait 3000 Fmg par *fokontany*, et n'agissait que pour un *firaisana* entier. Le Soalala, bien qu'il n'ait jamais été qualifiée de tel dans les documents réunis, ne peut manquer de renvoyer aux *dina* ou "conventions" décrites plus haut et que chaque *fokontany* avait dû produire, justement au moment où Dofotera commençait ses tournées. Bien que ces conventions devaient se présenter comme de mini constitutions des collectivités décentralisées, on a vu que la sollicitation d'un acteur extérieur était commune au moins à la fin des années 1970, afin d'empêcher le vol par des serments spécifiques. Mais l'œuvre de Dofotera, vécue comme une purification, instituant une remédiation, déborde

³⁷⁸ Je reprend ici les expressions des chapitres 12 et 13 de Raison-Jourde & Roy 2010 : « Des gouvernants en quête de peuple : l'issue magique du *Fokonolona* », et « Le ministre Ratsimandrava et les habits neufs du *fokonolona* ».

³⁷⁹ Pratique toujours active à l'époque, comme l'atteste le travail de Pavageau (1981 : 125 et suivantes) sur *une communauté malgache en période révolutionnaire*.

³⁸⁰ Du comorien *badiri*, prière pour jeter un sort contre un ennemi (Ahmed-Chamanga 1992).

l'action judiciaire fusse-t-elle rituelle. En revanche, on y retrouve trois caractéristiques formelles majeures des *dina* : le caractère épidémique, l'aspect complémentaire voire palliatif sur le plan juridique par l'assermentation rituelle, et enfin le fait d'introduire temporairement un acteur étranger à l'unité sociale concernée. Le Soalala s'inscrit donc dans une autre série de phénomènes socio-culturels, dont il tire là aussi une certaine légitimité.

Si la reprise du *fokonolona* le sécularise, dans l'idéal de l'État moderne et la lignée de l'État colonial, le régime mis ensuite en place par Ratsiraka n'est pas dénué de caractère religieux, et en particulier messianique. Le régime malgache des années 1970, dans les prémises de la période provisoire, et plus encore dans la Révolution Socialiste est porteur d'un évident discours sur le salut du peuple. Dès le discours-programme lu par le président Ratsiraka à la radio nationale entre le 26 août et le 4 septembre 1975, publié ensuite sous le titre de *Charte de la révolution socialiste malagasy tous azimuts*, étudié à l'école, appris par cœur par les fonctionnaires, la dimension sotériologique affleure. Le référendum qui suit invite ainsi le peuple à se prononcer pour « une nouvelle société pour faire régner la justice et l'égalité sociale ». La mise en scène du pouvoir assure une dimension messianique au chef charismatique, président de la République et du Conseil Suprême de la Révolution, modèle de vertu pour tous. Or la chronologie comparée de la geste de Dofotera et de la politique nationale (Tableau 7) montre que s'il construit sa renommée de guérisseur traditionnel sous la période provisoire, il devient Moasibe sous la période révolutionnaire³⁸¹. Ainsi Dofotera semble appliquer, sur le plan rituel, le programme du *fokonolona* de Ratsimandrava, mais au moment où Ratsiraka prend le pouvoir, et avec la dimension messianique et territorialisante de ce dernier.

³⁸¹ En Imerina, au même moment un guérisseur se dit l'égal du président et manie le livre rouge (Rakotomalala et al. 2001 : ???)

Tableau 7. Chronologies comparées de la Seconde République et du Soalala

Chronologie nationale		Chronologie du Soalala	
1972 1975	Ramanantsoa : période transitoire Ratsimandrava : <i>fokonolona</i>	1972 1975	Guérisseur à Ambalabao
1975 1978	Ratsiraka : République Démocratique & « Révolution socialiste » <i>(fokontany)</i>	1975 1976 1976-1977 ?	Soalala dans fiv. Sambava & Antalaha prison (Antalaha)
1978 1982	« Ajustement structurel » « années de plomb »...	1977 1982	liberté provisoire
1982	« Libéralisation »	1982 mai 1983	Maroantsetra

La dimension prophétique de Moasibe, et son rapport à celle des politiques est mise en évidence par l'ethnologue betsimisaraka Mangalaza, qui livre son analyse du phénomène dans son essai d'anthropologie philosophique chez les Betsimisaraka :

« Les différentes manifestations du dérèglement de ce monde (...) ne viennent pas du monde en tant que tel mais de la manière dont les hommes jouent avec le monde. Pour que les choses reviennent à la normale, il faut dans ce cas, jouer autrement. C'est à la lumière de cette analyse que l'on arrive à mieux saisir toute la profondeur du phénomène *moasy be* (le plus grand des grands devins). En 1983 et 1984, alors que la crise économique frappait de plein fouet le monde rural betsimisaraka (mévente des produits agricoles, pénurie chronique des produits de première nécessité) et que le socialisme triomphant clamait l'avènement d'un monde paradisiaque dans lequel l'homme ne sera plus exploité par son semblable et où il régnera désormais une cohabitation fraternelle et juste (*fiaraha-monina tsy misy raorao anjakan'ny rariny sy ny hitsiny*) comme le disait si bien le premier ministre de l'époque, on assista à la naissance d'un autre prophétisme basé cette fois-ci sur les valeurs profondément traditionnelles/ Moyennant tout simplement le sacrifice d'un zébu au front tacheté de blanc (*aomby mazava löha*) suivant un rituel hautement ésotérique connu seul du *moasy be*, moyennant la promesse collective mais expressément formulée par chaque membre de la communauté villageoise de se conformer désormais aux valeurs ancestrales, le visionnaire des temps nouveaux qu'est le *moasy be* promettait, lui aussi, de mettre fin au dérèglement du monde en accordant le jeu humain au vrai rythme cosmique. Dans la région d'Antalaha puis de Maroantsetra et enfin de Mananara-Nord, il avait eu un succès incontestable, supplantant ainsi les prophètes des temps modernes que sont les hommes politiques. Certaines communautés villageoises avaient même fermé leur école et leur centre de

soins primaires pour mieux faire table rase de valeurs du monde occidental. Les autorités administratives, profondément inquiètes et se sentant agressées, accusèrent le *moasy be* et ses proches collaborateurs d'escrocs et d'agents subversifs pour finir par les emprisonner. La population rurale de ces différentes localités n'avait pas massivement réagi mais son silence traduisait un profond malaise envers ses dirigeants » (Mangalaza 1998 : 250-1)

Mangalaza donne d'abord une analyse du phénomène à travers la philosophie traditionnelle locale que son ouvrage s'est donné pour but de présenter et de valoriser : Dofotera s'est proposé, non de « changer le monde », ce qui est contraire à cette philosophie, mais de changer le jeu des hommes dans un monde considéré comme un tambour. Ce jeu individuel doit chercher à s'accorder à une même symphonie universelle, sous peine, dans le cas contraire, de subir l'inévitable choc en retour de toute action humaine. Moasibe fait donc oeuvre de restauration, et je suis d'accord sur ce point, à condition de tenir compte du dispositif original de fédération des lignages des *fokontany* calqué sur le maillage administratif de l'époque. Mangalaza pointe ensuite deux facteurs d'émergence de ce prophète, au sens minimal où l'entendent Anderson & Johnson (1995 : 19) de figure inspirée « *concerned with the wider moral community at a social or political level* ». D'une part un contexte de crise économique frappant « de plein fouet le monde rural », et ceci conforte la réalité du paradigme weberien. Cependant, on ne voit pas fleurir de prophète à chaque crise, et à cette condition non suffisante (mais probablement nécessaire) en est précisée une autre : celle du « socialisme triomphant clamant l'avènement d'un monde paradisiaque ». Mangalaza ayant reconnu que l'idéologie de gauche s'inscrivait en porte à faux par rapport à celle du monde traditionnel betsimisarakaka (*ibid.* : 41), tout se passe comme si ce monde rural, « mal à l'aise par rapport à ses dirigeants », avait lui-même et en miroir engendré son propre prophète, prônant celui-ci des valeurs auxquelles ils pouvaient s'identifier. De toute évidence, l'importation et le placage du schéma de la lutte des classes ne pouvaient que manquer leur cible, concernant la réalité sociologique et les aspirations concrètes des ruraux malgaches. Cependant, en affirmant avec force cet antagonisme entre paysans et dirigeants, l'auteur s'interdit peut-être d'évaluer la dynamique en jeu entre ce qu'on pourrait appeler avec Habermas le système et le monde vécu, ou pour le dire autrement, entre le pouvoir étatique et le pouvoir ancestral. La situation est de toute façon plus complexe puisque dans beaucoup de milieux, plusieurs sortes de pouvoir se concurrencent et se combinent : celui de l'État, celui des ancêtres, celui des génies, celui des Églises... Ainsi plutôt que de faire pencher Dofotera dans un camp ou dans l'autre, ou à l'inverse comme Lefèvre (2007 : 205) d'en faire une « entité monstrueuse (...) entre le pasteur et le devin », il s'agirait en définitive

d'évaluer quels sont les rapports qu'entretient Dofotera avec différents réseaux sociaux, qui coïncident plus ou moins avec un ensemble de valeurs et de pratiques, qu'on les appelle "communautés", "conditions", "système", "mondes vécus", *etc.* Ainsi, Dofotera correspond-il à ces individus évoqués par Levi-Strauss dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », qui

« se trouvent placés, si l'on peut dire, hors système ou entre deux ou plusieurs systèmes irréductibles [et auxquels] le groupe demande, et même impose, de figurer certaines formes de compromis irréalisables sur le plan collectif, de feindre des transitions imaginaires, d'incarner des synthèses incompatibles »

C'est évidemment à une compréhension de la société malgache de son temps, que Dofotera nous invite pour le comprendre lui-même. Puisque la problématique de ce chapitre est celle de la construction d'une légitimité, il paraît opportun de revenir à une analyse chronologique au niveau social où se meut Dofotera.

Il me semble avoir montré pour le moment dans quelle mesure l'émergence de ce nouvel acteur s'est inscrite :

1) dans la longue durée ce qu'il a été convenu d'appeler une tradition prophétique, donc à la suite d'une série d'acteurs dont il partage des caractères majeurs, à savoir les *Anjoaty*, *mpanazary*, et autres *moasy* célèbres se trouvant à l'origine d'une oeuvre de (re)fondation sociale.

2) dans la courte durée d'une politique gouvernementale très particulière qui correspond justement à un moment de fondation sociale nationale, et la refondation contractuelle des *fokonolona*.

Dans une certaine mesure, c'est la coïncidence entre cette structure (au sens de Braudel) et cette conjoncture qui à la fois fait naître l'idée du Soalala et en assure la légitimité. Encore faut-il préciser pour qui. Il y a lieu en effet, mais sans présager d'un antagonisme radical, de distinguer les représentants de l'État et les administrés – tout en précisant ce degré d'administration qui fait d'ailleurs question sur la période.

Contrairement à ce que rapporte Mangalaza, Moasibe ne finit pas par être emprisonné, mais commence par l'être. Au bout d'un an environ de Soalala, coïncidant avec un an de ratsirakisme, alors qu'il a déjà officié jusqu'à Tanambao Daoud, dans la ville de Sambava et de son arrière pays, un jour d'août 1976 d'après le souvenir d'une proche de Dofotera à Antalaha, Moasibe fait une entrée plus que remarquée dans la capitale de la vanille, entouré de son groupe de jeunes femmes chantant ses louanges et d'une foule de gens ralliés à sa cause. Les témoignages, malgré différentes visions des faits, montrent comment

depuis la campagne, Dofotera était en lien mais à bonne distance de la ville. Après avoir fait courir le bruit de son arrivée jusqu'à Antalaha pour y faire le Soalala, il y arrive en *outsider* et conquérant, sans aucune autorisation officielle, et s'y étant fait pour ennemi sans l'avoir rencontré un homme riche et influent. Dofotera ne s'y serait pas mieux pris s'il avait voulu mesurer son pouvoir à celui de la ville. Comme l'a précisé le "maire", le Grand-Guérisseur arrive d'ailleurs par le sud, ce qui pourrait bien, symboliquement, s'interpréter comme une fronde contre le pouvoir en place³⁸². L'emploi du terme "pouvoir" aussi bien à l'endroit d'un acteur religieux que d'agents étatiques ne doit pas faire ici amalgame, mais s'appuie sur le constat qu'à Madagascar, tout comme en Afrique, « all power has its *ultimate* origin in the spirit world » (Ellis & Ter Haar 2004 : 4) et qu'ainsi religion et politique, tout en étant distinctes sont des réalités de pouvoir connectées. La suite montre que Dofotera a bien présumé de son charisme, soit de sa propension à être reconnu par l'élite politique et économique de la ville. Celle-ci usera de toute sa domination légale pour réprimer cet affront. Il se peut bien, effectivement, que les actes de Dofotera aient été répréhensibles. La version du maire ne recoupe en tout cas nullement les chefs d'inculpation retenus contre lui. Vingt ans après sa mort, aucune personne interrogée n'a trouvé condamnables les actes du grand *moasy*, sauf en ce qui concerne son comportement avec les femmes. Quoiqu'il en soit, les faits montrent qu'Antalaha ne se limita pas à une incarcération, mais que finissant par y reconnaître comme bonnes les intentions de Dofotera, on entreprit de le convertir et aussi de lui apprendre la médecine. La période qui suivit sa sortie de prison reste floue, mais évoque une sorte de liberté surveillée et une difficile tentative de reconversion. Alors pourquoi la ville voisine de Maroantsetra lui réserva-t-elle à l'inverse un accueil plus que favorable ?

Comment une même administration, fondée sur la même constitution et législation, soumise à la même hiérarchie, peut-elle, à 80 km de distance, réagir de manière diamétralement opposée vis-à-vis d'un même acteur ? Les raisons sont à chercher là aussi sur plusieurs échelles temporelles et spatiales, à la fois dans la longue durée spécifique à l'espace social d'Antongil et comparativement à Antalaha, mais aussi dans la conjoncture, qui a pu changer, et dans la situation de rencontre avec Dofotera, qui lui-même peut présenter autre chose autrement. Pour commencer par ce dernier point, il semble bien en effet que Dofotera ait tiré quelques leçons de son différend avec les représentants de la loi, et du christianisme. Son cheminement jusqu'au centre administratif de la plaine se fait par un relais que les

³⁸² Au même moment, Ratsiraka a bâti son palais résidentiel au Sud de Tananarive, jouant sciemment sur l'inversion de la structuration sociale et symbolique de la capitale (voir l'analyse de Raison-Jourde dans Rakotomala et al. 2001).

archives laissent percevoir et qui a été relevé en détail dans la seconde partie de ce travail (II3). Loin de chercher à s'imposer en montant à la ville entouré de ses partisans, il laisse venir à lui les autorisations officielles, du plus petit au plus grand échelon. La connexion se fait rapidement avec le "sous-préfet", et par la suite, Dofotera restera au plus près du pouvoir, en s'installant à Andranofotsy, berceau historique de l'une des deux branches dynastiques de la plaine dont justement le "sous-préfet" est membre. Il a été souligné par des témoins qu'arrivé au village de Mahalevona, Dofotera, qui détient toujours une bible dans son sac, commence par entrer à l'église et prier. Toutes les précautions, au niveau de la présentation de soi semblent avoir été prises pour ne plus se voir opposer de refus, et les intentions ont radicalement changé vis-à-vis du pouvoir étatique. Dofotera n'a plus besoin de créer une situation d'épreuve pour apporter la preuve de son pouvoir, puisque cette fois-ci il agit sous couvert des autorités détentrices de la violence et du jugement légitime. D'une certaine manière, l'administration de la plaine de Maroantsetra va lui offrir la stabilité (j'emprunte ici à Dozon 1995 sa synthèse à propos du parcours des prophètes ivoiriens, qui s'applique parfaitement à Moasibe). Monsieur Dofotera devient le grand guérisseur officiel du *fivondronana*.

Le Soalala du 31 décembre 1981 se présente de manière inaugurale à l'échelle de la plaine qui sera totalement parcourue par le grand *moasy* les 18 mois à venir. Sa coïncidence avec le nouvel an accentue sa dimension sotériologique. On notera d'autre part, avec Gallibert (2009 : 371) l'importance de cette échéance dans l'agenda politique sous la Deuxième République, qui supprime celle de la commémoration de l'indépendance dans l'adresse à la nation. Le chef de l'Etat ne concluait-il pas ses discours de nouvel an en ces termes : « Au nom de Dieu, je vous mènerai, dans l'esprit des ancêtres et avec leur aide, au paradis socialiste » ? (von Barloewen 2003 : 106). Le compte-rendu de cette cérémonie par le *fokonolona* se présente, on l'a vu, comme un démenti sur l'absence du président du *fivondronana*, habitant du village concerné, le jour de la cérémonie. Ce texte laisse entendre les rumeurs ayant probablement circulé sur la détention de charmes par le plus haut placé de la plaine. Ce démenti dénote ainsi un imaginaire sorcier du pouvoir, que l'on peut mettre en rapport avec l'affaire d'État du « complot de l'*ombiasy* » qui défraiera la chronique moins d'un mois plus tard. Initié par le chef de l'État lui-même, ce climat de suspicion à l'égard de pratiques sorcières ne fait que renforcer l'importance de la sorcellerie dans l'espace public. À l'instar des prophètes étudiés par Dozon, la figure quelque peu messianique du chef suprême assure la publicité et l'objectivation des objets sorciers. Nul doute que cette conjoncture qui

fait rentrer de pleins droits et par le haut la sorcellerie dans le champ de la justice³⁸³ ne favorise la venue d'un homme providentiel se proposant l'éradication de celle-ci, avec plus de chance de réussir que ne le pourra jamais aucun dispositif rationnel-légal.

Toujours dans le registre de la conjoncture, mais à l'échelle régionale, il faut noter les violents soulèvements qui agitent plusieurs villes de la province voisine de Diégo- Suarez au mois de mars 1982. Nosy Be, qui subit la pénurie des produits de première nécessité, et même du riz, la corruption, le marché noir, connaît une grève lycéenne suivie d'émeutes³⁸⁴. Dans un contexte météorologique difficile, puisqu'une série de cyclônes provoquent des inondations dans le Nord du pays et la capitale, des troubles semblables secouent les villes de Diégo et Sambava. Maroantsetra n'est aucunement perturbée par des soulèvements populaires. La réaction est tout autre. Déjà, en 1947, la révolte contre le gouvernement français qui ébranle une grande partie de la côte orientale n'a pas atteint la région de Maroantsetra³⁸⁵ (Tronchon 1974 : 40, 54, 64). Petit (1966) explique cette absence de motif d'hostilité à l'égard de l'État, par l'abandon progressif de la région par les colons. Le géographe note corrélativement une faiblesse de l'appareil d'État dans cette zone : « [l]a modeste fonction administrative ne justifie pas le titre de ville de fonction : en 1965 comme en 1910, le fonctionnaire demeure surimposé à un groupement humain » (*ibid.* : 152). Cette faiblesse du pouvoir administratif, favorise *a priori* l'émergence d'un pouvoir proprement religieux, à vocation politique. Au moment où dans les villes voisines, plus intégrées à une économie de marché régionale, des citoyens protestent contre la politique d'austérité, les Antimaroa se tournent vers leurs dirigeants pour leur demander poliment la venue d'un homme efficace qui saura rétablir l'ordre. La réponse favorable rapide et enthousiaste des dirigeants évoque cette réflexion de Douglas (2005 : 128) : « Les pouvoirs spirituels autonomes, et indépendants du système social en vigueur, ne se manifestent que dans les cas exceptionnels où le système est dépourvu de structure formelle, ou lorsque l'autorité légitime est sans cesse contestée. C'est alors que les principaux prétendants au pouvoir politique courtisent, pour le compte de leur fraction, les détenteurs du pouvoir spirituel autonome. Indiscutablement donc, le système social est considéré comme d'une grande rapidité à faire jaillir des pouvoirs créateurs et qui lui apportent leur soutien ».

³⁸³ Le fait se retrouve dans plusieurs pays d'Afrique, comme au Liberia au même moment (Ellis & Ter Haar 2004 : 93).

³⁸⁴ *Le Matin* 9 mars 1982.

³⁸⁵ Cependant, un petit nombre d'hommes de l'endroit, dont les noms sont commémorés sur un petit monument en ville, semblent avoir rejoint les rebelles plus au sud.

La plaine d'Antalaha et celle de Maroantsetra présentent ainsi des différences tant sur le plan politique qu'économique, et de plus le milieu naturel contribue à les isoler à tel point qu'on serait tenté de les considérer presque comme relevant d'espaces sociaux distincts, au sens de Condominas (1980). L'histoire montre en outre que le peuplement de la plaine de Maroantsetra est antérieur et indépendant de celui des vallées du Bemarivo (Sambava) et de l'Ankavanana (Antalaha). Si à Antalaha Dofotera se heurte en 1977 à la bourgeoisie vanillière qui le jette en prison, et entend apprendre à l'auteur du Soalala la bonne voie à suivre au travers de l'église et de l'hôpital, à Maroantsetra, cinq ans plus tard, le scénario est tout autre. Il interviendra dans cette enclave tenue à l'écart du triangle vert, à la demande et avec l'accord d'autorités ralliées unanimement à la cause, ne désirant pas tenter la vindicte populaire, et trouvant même dans ses actions un appui de taille aux leurs.

Pourquoi la ville d'Antalaha résorbe-t-elle le désordre potentiel que représente pour elle Dofotera, quand celle de Maroantsetra l'encadre pour qu'il puisse rétablir l'ordre ? Un autre facteur, une autre différence doit être prise en compte, à savoir les Églises. Au moment des faits le champ chrétien est dominé à Antalaha par l'église luthérienne (FLM), tandis que l'église catholique et l'église réformée (FJKM) se partagent l'espace social de Maroantsetra, avec la prédominance politique de la première, selon un schéma inverse à celui constaté sur les Hautes-Terres, opposant des élites protestantes à des catholiques plus populaires. Ces différentes mouvances se positionnent différemment par rapport au paganisme malgache en général. En ce qui concerne l'église catholique, les répercussions du concile du Vatican 2 deviennent tangibles à Madagascar à partir de 1975, avec la mise en place d'une théologie de l'inculturation. L'attitude générale, conservée depuis lors, consiste à reconnaître l'existence d'autres religions, et à afficher une relative tolérance par rapport aux pratiques païennes. L'évangélisation protestante au contraire a continué de prêcher l'exclusivité de Jésus-Christ et de diaboliser la religion ancestrale. L'église luthérienne est sans doute plus radicale encore, puisque c'est à partir d'elle que s'est développé le mouvement du Réveil, qui n'a cessé jusqu'à lors de prendre d'assaut l'espace public, en chassant les démons. À Antalaha, les luthériens blâment ainsi totalement les activités de Moasibe. Cette condamnation morale *a priori* du Soalala, suivie d'une condamnation judiciaire, trouvera d'ailleurs sa preuve *a posteriori*, quand la crise de Dofotera durant son incarcération sera interprétée comme l'oeuvre du démon. À Maroantsetra, l'Eglise catholique affiche une position plus nuancée, conformément à sa politique d'évangélisation. Avec la mission protestante, elle adresse une lettre qui entend ne poser qu'une condition, celle de la liberté de culte. En fait, cette opposition théologique au Soalala adressée aux dirigeants est doublée

d'une prise de position politique à leur égard, conformément au contexte national. Depuis 1979, les Églises historiques issues des missions étrangères se sont constituées en Conseil Oecuménique (FFKM)³⁸⁶, faisant fi de leur longue concurrence pour affronter l'ennemi commun que représentent pour elles l'athéisme officiel du régime socialiste. Or dès Pâques 1982, ce Conseil prend position contre le gouvernement de Ratsiraka (Dubourdiou 2002 : 72). Soit au moment précis du passage de monsieur Dofotera dans la ville de Maroantsetra. La tension entre représentants de l'État et de l'Église dans la plaine est d'ailleurs patente dans leur échange épistolaire.

Avec Dofotera nous sommes assez loin du schéma d'un *mpanazary*, bien installé dans un terroir précis à la suite d'une série de prédécesseurs, comme dans le 19^e siècle des Tsimihety, ou adossé à un pouvoir royal, comme le sont les *ombiasa* dans bien des monarchies du Madagascar précolonial. Cependant le phénomène manifeste une association originale, dans la situation post-coloniale, du pouvoir étatique et d'un pouvoir religieux. L'aspect officiel de la cérémonie, formel (demande écrite) et relationnel (agissement sous autorisation étatique, charmes néfastes collectés stockés à la mairie), renforcé par des pratiques internes (Fomba le secrétaire) invite à se questionner sur les rapports entre la sphère étatique du pouvoir (le *fanjakana*) et le pouvoir que représente Moasibe. Dans une certaine mesure il se produit un effet d'englobement du second par le premier : le Soalala est officialisé, Dofotera agit sous caution de l'État. Mais cet englobement ne se traduit pas par une subordination. Pour tous, y compris les officiels, Dofotera est détenteur d'un pouvoir supérieur à celui des agents de l'État. D'après un ancien maire « tous les fonctionnaires ont peur de lui ».

Les fonctionnaires ont pu en outre trouver dans l'époque et la politique la justification de leur caution. Mis à part le caractère progressiste de la cérémonie perçue en tant que tel par les élus, qui y voient le moyen de mettre un frein aux superstitions et autres interdits entravant les activités de production, ou encore le climat politique du complot sorcier, les années 1970 connaissent plus généralement la promotion internationale des guérisseurs traditionnels. C'est en effet à l'époque où officie Dofotera, que commence la revalorisation de la médecine traditionnelle par les gouvernements africains et l'Organisation mondiale de la santé. L'engouement des lettrés (de Rosny 1992 : 27) pour ces pratiques avaient partie liée avec des « mouvements de revendication des identités nationales et d'une culture africaine »

³⁸⁶ *Fiombonan'ny Fiangonana Kristiana eto Madagasikara*

(Fassin 1990 : 45), en l'occurrence la malgachitude. Les deux autres raisons évoquées étaient « les difficultés enregistrées par les systèmes de soin modernes pour atteindre les populations rurales et suburbaines défavorisées » et « les phénomènes d'attraction exercée sur des médecins et des scientifiques occidentaux, comme d'ailleurs sur certains ethnologues, par le naturalisme et la philosophie des théories africaines de la maladie... » (*ibid.*). Ainsi, à Madagascar « [a]près 1975, la reconnaissance des tradithérapeutes (*mpitsabo*) amène la constitution de véritables réseaux territoriaux » dans les Hautes-Terres, où des guérisseurs reçoivent une carte professionnelle après avoir apporté la preuve qu'ils entretenaient une relation de “protection” avec un ensemble de 700 toits, c'est-à-dire un ou deux gros villages (Rakotomalala *et al.* 2001 : 214 ; 382).

Dans le cas du relais funèbre aussi bien que dans celui de la cérémonie antisorcelaire, les raisons du cautionnement étatique sont complexes. Pour commencer, le mot État ne devrait d'ailleurs pas faire écran à des réalités de terrain bien différentes. Le maire de la petite commune rurale de Soanierana de 2001 est difficilement comparable à l'ensemble des élus de la plaine de Maroantsetra de 1981. La perception de ces agents de l'État diffère aussi au sein d'espaces sociaux différemment structurés. Les enjeux contenus dans les situations distinguent aussi les deux cas de figure, et se trouvent presque inverses, car si les élus antimaroa insistent sur l'aspect progressiste de Dofotera, l'élus de Soanierana invoque, pour justifier sa caution, l'aspect traditionnel du rituel. Les premiers cherchent à pallier à la faiblesse de leurs moyens d'action politiques³⁸⁷, quand le deuxième use de son pouvoir administratif pour sauvegarder un patrimoine. Le point commun à cette même prise de décision administrative à l'égard d'un rituel populaire mettant en scène une source de pouvoir efficace se trouve dans le caractère isolé de ces actions. Le fait que dans les deux cas un même phénomène (tout compte tenu de son évolution) puisse être alternativement approuvé et condamné par la même administration montre l'hétérogénéité de celle-ci, et donne l'effet d'un appareil d'État rhizomatique. Les élus de Maroantsetra se moquent que Dofotera ait été jugé, condamné dans la ville voisine, où l'élite a tenté de le plier à ses aspirations modernes (leur vision de la modernité semble bien différente, compte tenu de leurs difficultés propres). Quelles que soient leurs motivations quand ils profanent le culte du Razamasy, les fonctionnaires de Tuléar ne prennent pas au sérieux le document officiel sur lequel figure l'en tête d'un ministère expliquant la coutume. S'agit-il bien de la même

³⁸⁷ On se souvient que les Zafirabay, qui détiennent le pouvoir, n'ont historiquement pas tenu de politique rituelle. Petit (1966) explique d'ailleurs leur déclin par ce manque.

législation ici et là ? S'engager dans le diagnostic de l'État malgache post-colonial n'est pas ici le propos. Je cherche pour le moment à déterminer l'incidence qu'a pu avoir sur lui-même la rencontre d'un rituel populaire avec des agents de l'État.

De même que l'État se surajoute à la société, la légitimation étatique se surajoute aux rituels, dont l'efficacité, s'en trouvant probablement accrue, n'en est pas pour autant dépendante. La preuve en est que l'incarcération de Moasibe et la muséification du Razamasy, n'en font ni un homme, ni un lémurien ordinaire. Sans pour autant nier l'effet de souillure que produisent ces institutions – la sortie de prison est généralement suivie d'un rituel de purification, les objets sacrés placés au musée perdent leur efficacité – les deux cas montrent que la répression n'induit pas directement une diminution de puissance. On serait même presque en présence de l'effet inverse, selon la logique de l'administration de la preuve : pourquoi les puissants tenteraient-ils de réprimer un culte en affectant de le traiter avec mépris si justement celui-ci ne pouvait procurer quelque puissance ? Les raisons de la répression d'un culte populaire se trouvent d'ailleurs sans doute en partie dans le partage de ce raisonnement.

Pourquoi les deux premiers rituels sont-ils réprimés par des agents de l'État, et pas le troisième ? Qu'ont en commun un petit cercueil et un homme qui lèche des charmes en public, qui puisse attirer les foudres de fonctionnaires ? Les caractéristiques formelles et structurelles de ces deux rituels mises en évidence dans les précédents chapitres ont valeur explicative sur cette question. Sur le plan formel, l'importante amplitude sociale de ces deux phénomènes induite par leur mobilité, provoque une certaine mobilisation, qui inquiète les agents de l'État. « La République laïque n'interdit pas les pratiques ancestrales tant qu'elles ne suscitent pas de rassemblements » (Rakotomalala *et alii*. 2001 : 116). Ce qui dérange l'État c'est bien le rassemblement, la capacité de mobilisation dans les cultes, bien moins que leur fonction, ou leur symbolique. Ce qui vaut à Dofotera comme au Razamasy la répression étatique, c'est leur capacité à constituer des ensembles sociaux subjectifs, qui, en tant qu'acteurs historiques potentiels, évoquent le spectre du soulèvement populaire. Le scénario rituel (lui aussi) du changement de régime à Madagascar commence par un rassemblement sur la place du 13 mai 1972, date de l'événement fondateur de la « seconde indépendance ». L'histoire (le rituel) se répète le 7 janvier 2002. Les “ratsirakistes” sont sur leurs gardes...

À cet attribut formel s'ajoute sur le plan structurel la concentration d'un pouvoir sacré mis en relation avec la multitude, qu'il s'agit de dénoyauter. La mobilisation est centrifuge, ce qui positionne en miroir ce pouvoir rituel et le pouvoir politique. Pour les agents de l'État, il s'agit de “manger” ce pouvoir, car légitimer un pouvoir c'est pouvoir “manger”

(Schatzberg 2001 pour l’Afrique ; Galibert 2009 : chap. 2 pour Madagascar en particulier). La métaphore de la manducation attire d’ailleurs l’attention sur le fait que manger ne consiste pas simplement à détruire, mais à ingérer. La répression pure n’existe pas, en tout cas dans ces affaires, où une fois “dénoyautés”, le lécheur de charme ou le squelette, apparemment durs à digérer, passent par une série d’institutions ayant pour but de leur donner une place adéquate dans la bonne société. Ainsi le circuit de normalisation de Dofotera : [tribunal → prison → église → hôpital] n’est pas moins impressionnant que celui du Razamasy : [4x4 → gendarmerie → université → musée]. À chaque étape, l’homme ou le squelette se voient privés d’une partie intégrante de leur identité (liberté, croyances, savoir-faire / tabous, offrandes, cercueil) à laquelle on entend substituer celles qui conviennent (liberté surveillée, dogme, profession / prix d’entrée, vitrine). Il s’agit de parcours de requalification, de réintégration, mais pas de désintégration, et en effet, le squelette n’est pas jeté à la mer ou aux ordures, Dofotera n’est pas renvoyé chez lui, puisque bien au contraire, tout deux ont ensuite une bonne place en ville. Moins que des répressions, on aurait donc affaire à des récupérations, moins que des profanations, des tentatives d’instrumentalisations, moins qu’à des réclusions, des domestications civiles du sacré, laissant au peuple la possibilité d’y accéder dans certaines conditions. On a vu que ces opérations de neutralisation et de récupération, n’avait nullement nui à la légitimité populaire du Razamasy devenu responsable de la chute de ses profanateurs. L’enfermement de Dofotera à Antalaha ne brise pas non plus sa carrière, puisqu’au contraire, suite notamment à son expérience hospitalière les Antimaroa vont en faire Radoko.

La cause de la sanction semble donc plus simple que les raisons de l’officialisation. On notera cependant un ensemble de trois points communs dans les trajectoires du Razamasy et de Moasibe, au moment de leur circulation officielle, et plus précisément au moment de leur passage par des centres du pouvoir, soit la ville d’Ampanihy pour le premier, et celle de Maroantsetra pour le second. Dans la sous-préfecture du Sud, on se souvient que l’ancêtre est veillé dans la cour de la mairie, par des gardes municipaux, après le sacrifice d’une chèvre donnée par le maire, mais sans invocations, et non suivies de chants d’aucune sorte. À Maroantsetra, le sous-préfet fait circuler une note qui « ordonne aux gens de ne pas perdre de temps à faire *soalala* (chanter et danser)³⁸⁸ » (doc. 13). De plus les élus du “canton” soumettent à la population la proposition de ne sacrifier qu’un seul boeuf pour toute la circonscription, dans la cour de la “mairie” (doc. 13c). Les élus ne peuvent donc

³⁸⁸ « mandidy ny olona tsy andany fotoana loatra amin'ny fanaovana *soalala* (Hosika sy dihy). »

pas accepter le caractère festif des rituels, dans toute sa dimension esthétique et affective (*maresake*). Le maire d'Antalaha n'était lui aussi *a priori* gêné que par « le zébu tué et tout le tumulte ». La moindre ville de province impose donc une discipline des corps, ce qui est évidemment un moyen puissant de continuer à exercer un pouvoir, donc de maintenir la légitimité de ce pouvoir. Mais d'autre part les dirigeants entendent fournir eux-mêmes l'animal sacrificiel. Il s'agit donc à la fois de minimiser l'expression populaire, et de capter la relation directe avec le sacré en question (la « stratégie du sacré » décrite par Balandier 1967). C'est tout le paradoxe et les hésitations de la prise de position publique de l'État post-colonial par rapport à des pratiques traditionnelles dont il entend tirer un intérêt direct ou indirect, tout en étant gêné par leur part magico-religieuse allant à l'encontre du principe de laïcité³⁸⁹.

Du point de vue des administrés maintenant, l'implication de l'État dans les rituels semble avoir deux versants. Le versant répressif dramatise la dure réalité des rapports avec le *fanjakana*, domination bureaucratique qui s'exprime régulièrement par le prélèvement des taxes et l'imposition de décisions. Mais le versant cautionnaire tourne vers la dimension identitaire nationale dont l'État reste malgré tout le dépositaire au niveau d'une communauté imaginée (Galibert 2009 : conclusion). Si les administratifs établissent un lien entre ces phénomènes d'action collective et l'organisation étatique, pourquoi les administrés n'en établiraient-ils pas ? Quand les agents de l'État font rentrer la puissance de mobilisation³⁹⁰ des rituels dans le champ de la modernité urbaine, les acteurs rituels ne cherchent-ils pas eux aussi à faire la même chose mais dans un but différent ? Les uns visent à récupérer cette force quand les autres en cherchent la reconnaissance. En effet, ni Dofotera ni Razamasy, ni même Lala n'échappent à l'attraction urbaine. D'autre part la caution apportée par des agents de l'État aux cultes donne la preuve de leur dimension nationale, arrachée à leur dimension ethnique ou régionale. La répression exprime cependant un différend dont l'enjeu se trouve au coeur d'un projet de société encore à venir.

³⁸⁹ Ainsi au Bénin, à la tête de son régime marxiste-léniniste, Kérékou, ordonne en 1974 la création d'une association nationale des praticiens de la médecine traditionnelle pour revaloriser les savoirs ancestraux et pallier le déficit des structures sanitaires du pays. De ces savoirs ancestraux était évacuée toute la part magico-religieuse qualifiée de force rétrograde et avilissante (Tall 1995 : 202).

³⁹⁰ Et peut-être aussi sa puissance sacrée, mais peut-être s'agit-il pas après tout de la même chose à cheval sur deux types de rationalité.

Conclusion

Il est temps maintenant de revenir sur le cheminement parcouru au cours de cette quatrième partie, et de présenter ensemble les résultats auxquels ont abouti les différents traitements analytiques opérés successivement, puis de donner une interprétation générale de l'objet ethnologique que s'est donné ce travail, la créativité rituelle populaire à Madagascar, enfin, d'en tirer des perspectives de recherches ultérieures.

Le premier chapitre s'est donné pour but la comparaison des activités sociales cadrées par Dofotera et Lala et cadrées autour du Razamasy, en les saisissant par l'extérieur pour examiner leur inscription à la fois spatiale, temporelle et sociale. Cette étape introductive a lancé une recherche qui n'a pas reposé sur l'application d'un programme défini *a priori*, mais en pariant sur la valeur heuristique du rapprochement de trois phénomènes rituels populaires et relativement créatifs produits dans le Madagascar post-colonial. Cette première comparaison a mis en évidence une homologie formelle entre les deux premiers cas par opposition au second. La forme des deux premiers rituels présentés se caractérise ainsi par leur continuité spatiale (mobilité à travers des *fokontany*), leur discontinuité temporelle (éphémères et occasionnels), leur évolution interne (processus tripartite de transformation), et leur constitution en série d'une même séquence.

Les deux chapitres suivants (2 et 3) découlent d'un constat : les durées des activités de Dofotera (1972-1983) et du relais funèbre (octobre 2001 – janvier 2002) sont superposables à des portions saillantes de l'histoire nationale, second point commun entre les deux premiers cas, décidément triangulés par le troisième (commencé au début des années 1980). D'où une nouvelle direction de recherche : tenter de comparer deux à deux ces rituels et les politiques nationales synchroniques. Le deuxième chapitre a amorcé ce travail en présentant l'avènement de la deuxième République sous laquelle Dofotera est devenu Moasibe, et la crise démocratique dont le Razamasy fut le contemporain, en passant par les années noires de la décennie 1980 et la « transition démocratique » des années suivantes au cours desquelles Lala a ouvert la voie au Rojobe. On se trouve donc en présence de trois

phénomènes sociaux inscrits dans l'ensemble de la période post-coloniale (à l'exception de la dernière décennie), qui ne sont peut-être pas étrangers aux trois grandes crises traversées par le pays (1972, 1991, 2002).

L'analyse en deux temps du troisième chapitre – des rituels en eux-mêmes et cette fois de l'intérieur, puis leur réinsertion dans leur contexte – a permis de poursuivre la recherche d'un rapport entre rituels et politiques libéré de tout déterminisme. Le résultat est identique dans les deux cas : une analogie est mise en évidence aussi bien entre Soalala et « révolution socialiste », qu'entre relais funèbre et élections présidentielles. La mise en forme des rapports sociaux impulsée par l'État simultanément à l'émergence des rituels se retrouve dans ces derniers. La refondation sociale sur la base des *fokontany* confrontée à l'autoritarisme messianique caractérise ainsi la République Démocratique et le Soalala. La nomination populaire d'un individu suprême a lieu aussi bien dans le relais funèbre que dans le cadre des élections présidentielles. D'où une nouvelle question : l'homologie formelle induit-elle cette analogie relationnelle en rendant pour ainsi dire perméables les rituels au politique ? Sur le plan théorique, on peut en effet reconnaître que les caractères mobiles transethniques, et évolutifs de ces rituels les prédisposent, sinon à se nourrir du politique, du moins à le rencontrer, dans la mesure où justement, ne s'enracinant pas dans une réalité sociale de terroir, le dépassement de l'identité ethnique débouche sur l'horizon identitaire national. Cet argument doit être complété et testé en scrutant plus finement chaque cas dans leur épaisseur empirique, afin de rendre compte plus complètement de cette analogie, ce qui sera fait au dernier chapitre.

Avant le traitement de ces problèmes, le quatrième chapitre rapproche les deux analogies découvertes séparément (il ne s'agit donc pas ici d'un raisonnement analogique au sens psychologique) et met en évidence, à un plus haut niveau d'abstraction, deux modèles d'une structure de relation qui, aussi bien dans le cadre du rituel que dans le champ politique étatique, organisent un rapport de la multitude à elle-même à travers un individu opposable incommensurable et source de pouvoir. Par multitude est entendu dans un sens neutre l'ensemble social concrètement traversé par ces rituels, mais aussi la totalité sociétale prise en charge par l'État, comme ensemble de personnes individuelles ou collectives. Après l'avoir libéré de la présence étrangère l'État socialiste du président Ratsiraka re-territorialise l'espace national, que le Soalala de Moasibe parcourt dans le respect de sa hiérarchisation³⁹¹, pour refonder rituellement les collectifs de corésidents des *fokontany* après expulsion des

³⁹¹ *fivondronampokontany* par *fivondronampokontany*, *firaisananampokontany* par *firaisananampokontany*, *fokontany* par *fokontany*

corps étrangers que représentent les objets de sorcellerie. Le « sanctuaire de la communauté » constitué d'une pierre sacrée représente l'unité rituelle de cette logique du *territoire*, qui opère une fragmentation spatiale et sociale de la multitude par un pouvoir incommensurable à elle-même. On retrouve dans le rituel des élections présidentielles et du relais de l'ancêtre sacré la même opposition structurante de la multitude à une individualité dépositaire d'un pouvoir amplement supérieur, mais sous un rapport inverse selon lequel le pouvoir pragmatique revient à la multitude dans son unité. Cette solidarité active des *fokontany* est perceptible dans la chaîne de prestation et la continuité du traitement symbolique mises en oeuvre au sein du rituel, tout autant que dans le rituel électoral. J'ai retenu le signifiant *trajectoire* pour nommer ce deuxième modèle relationnel. Si le Razamasy décrit bien une trajectoire spatiale, les candidats au pouvoir sont également soumis dans le pays à « une politique de présence et de transactions impliquant une déambulation sans cesse recommencée du pouvoir » (Galibert 2009 : 486), comme le plus sûr moyen de rallier les suffrages. D'ailleurs et d'autre part la démocratie idéale ne consisterait-elle pas, comme le suggère Tarde quelque part, à ce que les ministères parcourent le pays en caravane ? Le cas du Rojobe amène à modéliser une autre structuration, acéphale, réticulaire, et dynamique, appelée *réseau*. Elle insiste sur l'existence d'une multitude qui ne s'oppose pas à une source unique de pouvoir, mais au sein de laquelle celui-ci se saisit dans sa multiplicité et son mouvement. Incompatible avec un régime centralisé, le modèle se retrouve en revanche dans le champ des partis politiques extrêmement fragmenté et mouvant qui est celui des années 1990. Le paysage religieux populaire, notamment celui de la capitale et de ses environs, qui est le plus connu, relève également d'une telle logique, soumise à des déplacements continuels de *hasina*. Le cadre cognitif du *hasina* s'applique d'ailleurs aussi bien au champ religieux que politique.

Dans chacun des rituels, le rapport à un même pouvoir, qu'on le prenne dans le sens de puissance mystique ou pouvoir sur autrui, les deux n'étant jamais éloignés dans la culture malgache (comme partout en Afrique) produit d'autre part un rapport d'identification. Le mode d'articulation des communautés entre elles et avec une source de pouvoir externe, réalise, dans la série, un rapport d'identité entre ces communautés, du fait même qu'elles aient toutes reconnue un même pouvoir. Ces communautés ont pris en charge un même mort, ou ont été soignées par un même guérisseur, ou encore ont été prises en charge par un même mort à travers un même guérisseur. Si « les identités ethnique se convainquent de leurs différences à travers les coutumes » (Raison-Jourde & Randrianja 2002), inversement, le partage d'une même coutume convainc de l'unité. Dans le cadre des différents dispositifs

d'actions, la mise en relation des participants emprunte au langage de la parenté, mais représente un dépassement de la parenté effective (chapitre cinq). Les structures dégagées au chapitre précédent infléchissent de l'intérieur le système taxinomique de la parenté malgache. Après les interventions virtuoses de Dofotera auprès des esprits néfastes chassés des charmes, des corps, et des terres, la cérémonie du Soalala trouve ainsi sa conclusion dans la re-médiation de la totalité des corésidents du *fokontany* par le collectif ancestral représenté par l'autel de pierre. Sur la base du territoire administratif, l'homme hors parenté que représente le grand guérisseur manipule directement les structures de parenté préexistantes en ré-agençant une médiation ancestrale de l'extérieur. Le cas du Razamasy est plus complexe, car soumis à d'importantes réinterprétations. Mais l'existence de cette variation continue n'est pas connue des participants, et les centaines de *fokontany* traversés par la trajectoire du corps ont donc bien le sentiment de reconnaître un même mort aux funérailles duquel ils doivent participer. Le relais funèbre manifeste à certains égards la recherche d'un ancêtre commun à tous, une sorte de médiateur maximal, que le plus grand nombre, voir la totalité, pourra reconnaître. Les figures ambiguës, relativement indéterminées, que les villageois croient reconnaître sont globalement propices à cette reconnaissance générale. On peut en dire de même du Kalanoro de Lala et de sa grande chaîne d'esprits, à l'ambivalence profonde, et reconnaître, avec Laclau (2008), l'importance de « signifiants vides » dans la construction d'identités collectives. Sur la base mouvante de ce réseau évolutif d'esprits dont elle est le médium selon des modes de communications divers, Lala produit des relations variées entre des personnes qui viennent chercher auprès d'eux l'efficace manquant à leur existence. L'importance de cette subjectivation est fonction de l'entretien de la relation, et trouve une consistance sociale à l'occasion de certains rituels, selon des statuts divers : possédés initiés, adeptes serviteurs de "Mère" Lala, ou simple "clients". Le partage d'une inter-subjectivité au sein de ce réseau dépend de la fréquence des échanges. Dans la logique de *trajectoire*, le pouvoir circule par le bas et l'identité de la multitude se crée par relais, par opposition à celle du *territoire* où l'identité se fait par le sommet d'où déferle le pouvoir. Dans le *réseau*, le pouvoir inter-réagit dans le tout, et l'identité peut se faire par densification de la circulation.

Dans le sixième et dernier chapitre, l'analyse est ramenée sur un terrain plus empirique et chronologique. Le problème posé est celui des raisons de la légitimité de ces rituels qui tous présentent à des degrés divers des changements acceptés. On doit évidemment se défaire d'une conception rigide du rituel religieux comme d'une activité essentiellement immuable, discours des acteurs que l'observateur doit soumettre à question.

Les activités envisagées appuient cependant leur légitimité sur des connaissances historiques et un patrimoine rituel. Les trajets du Razamasy et de Dofotera se superposent ainsi à d'importants flux historiques de peuplement de l'île mis en évidence par les historiens au moyen des traditions orales. La géographie physique ne joue pas un rôle prééminent dans la construction de ces périodes, et on serait plutôt enclin à parler d'ornières historiques de l'espace. Le parcours de Dofotera fait suite à ceux de nombreux prédécesseurs dont l'œuvre et le profil vivaces dans la mémoire sociale est comparable : les *mpanazary* et les Anjoaty propres au Nord-Est de la Grande Île. Durant tout le relais funéraire, l'origine du mort reste connue, or le Sud-Est se trouve cité comme celle des royautes dans la plupart des mythes de souveraineté. Cette « légitimité traditionnelle » ne suffit pas à rendre compte d'un processus de légitimation complexe. Il est difficile de résumer ici en quelques phrases l'articulation des différents facteurs sociaux et culturels identifiés menant à la fois aux transformations et à l'acceptation des rituels. Ce qui peut être souligné dans les deux cas, en simplifiant le jeu d'échelle étudié, est la congruence que ces événements rituels réalisent entre des faits sociaux-religieux de temporalité longue avec une conjoncture politique nationale. D'autre part les caractéristiques communes aux deux premiers rituels rendent compte d'une prédisposition à rencontrer le politique au cours de leur évolution, à la fois socialement au cours de leur déroulement (des agents de l'État interviennent sur lui) et formellement au cours de leur évolution (le type de mise en forme des rapports sociaux par l'État renforce celle du culte du Razamasy et s'imisce dans le Soalala). Cette redondance participe au processus de légitimation, dans la mesure où la superposition des cadres de l'expérience produit une récurrence et un effet de circularité qui renforce la re-connaissance de la structure de relation. Cette efficacité est rendue possible par le fait que les acteurs ne perçoivent pas explicitement ce rapport entre deux systèmes irréductibles l'un à l'autre. Il ne s'agit pas d'une intention collective délibérée et historiquement impossible de faire du politique dans le cadre du rituel, mais d'un effet social, qui affirme l'analogie au cours du rituel.

Si l'on commence à percevoir comment le politique s'insinue dans le rituel, il reste à savoir pourquoi. Un premier élément de réponse réside dans le fait d'un contexte de « dynamique générale de multiplication et de médiatisation de toutes les fêtes associées à la construction religieuse du territoire » depuis l'indépendance étudié par Galibert (2009 : 457). Cet auteur note que dans ces grandes cérémonies « le statut rituel recule au profit de celui d'événement patrimonial, prenant sa place dans une série nationale » et que « cette mise en

scène de l'identité régionale ne se fait pas contre l'État » (*ibid.* 461). L'articulation entre célébrations de pouvoirs régionaux et personnalités nationales venant y assister se fait selon une logique de « fragmentation et d'englobement », perceptible dans la série nationale de rituels. Les phénomènes étudiés dans ce travail semblent bien relever de l'ambition de hisser une figure sacrée apparue localement à cette dimension nationale. La différence réside cependant dans la mise en oeuvre d'autres logiques de partage national du *hasina*, source de bien public, dans ce que j'ai appelée territoire, trajectoire, et réseau. Le Sud du pays traversé d'est en ouest par le cercueil, et en particulier la région correspondant à la phase de transition au cours de laquelle les rapports avec la politique sont les plus évidents, ont en commun avec celle de Maroantsetra, qui réserva l'accueil le plus favorable au Moasibe, y compris au niveau administratif, un isolement parmi les plus considérables du pays et une faible implantation de l'appareil d'État. Il est donc intéressant de remarquer que les régions tenues le plus à l'écart de la centralité politique nationale ont été traversées par des phénomènes rituels dont on relève un rapport analogique avec les formes que prend simultanément cette même politique nationale. L'étendard tricolore entourant le cercueil du Razamasy exprime d'ailleurs sans équivoque une dimension nationale, qui aurait trouvé son point de rayonnement dans le mausolée que projetaient d'édifier les notables au bord de la route, où chacun aurait pu venir lui demander bénédiction. Les Antimaroa ont imaginé un autre destin post-mortem pour Moasibe, sensé continuer à parcourir l'espace national de résurrections en résurrections pour administrer le Soalala à toute la nation. Le culte du Rojobe présente une quasi saturation des signes tricolores nationaux. Originaire de l'extrême Sud de la Grande Île, Lala invente, dans le quartier périphérique de Tuléar, cette « cité sans la ville », une chaîne de tous les esprits malgaches. L'évidence de cette affirmation d'une identité nationale donne à la récurrence au sein des rituels de modes de relations en provenance du système étatique le sens d'une réappropriation non conscientisée. D'autant plus que ces rituels semblent bien chercher le contact avec le pouvoir étatique. Ainsi du Razamasy qui, au début de la phase de transition aurait demandé à être emmené en *filanzana* (« chaise à porteur ») à la capitale au moment des meetings électoraux, en passant par Tuléar. Ainsi de Dofotera qui cherche à se mesurer aux autorités administratives d'Antalaha, avant de travailler avec l'aval officiel des élus de Maroantsetra. Ainsi de Lala, qui ne manque pas de signaler tout rapport avec des personnalités du *fanjakana* (le chef de province était présent à l'inauguration du sanctuaire, un avocat a traduit un de ses cahiers...), et souligne qu'elle possède une patente de guérisseur en règle.

Ces phénomènes s'accordent donc mal avec la vision qu'Althabe (1969, 1983) donne de cultes populaires résultant de l'appropriation de figures du passé autochtone comme moyen de résistance imaginaire à l'État oppresseur. Un contrepoint à ces études a été donné par Cole & Middleton (2001) à propos des rites mortuaires betsimisaraka et karembola, au sujet desquels ces auteurs ont relevé au contraire l'appropriation de pratiques et de biens des colonisateurs, dans le but de renforcer la puissance des ancêtres et de réaffirmer l'identité ancestrale, toujours en résistance au pouvoir centralisé. Les cas de rituels non ethniques étudiés dans ces pages manifestent eux, l'introjection de modes de relations étatique et l'affirmation d'une identité nationale. Ils représentent la fabrication de rituels qui incorporent des pratiques du pouvoir étatique post-colonial non dirigés contre celui-ci, mais qui au contraire, prenant en charge une identité de dimension nationale, cherchent la reconnaissance de la structure étatique en lui présentant ces choses sacrées publiques. Je ne pense pas qu'il y ait lieu de distinguer ici plusieurs moments, mais plutôt plusieurs processus de renforcement du *hasina* au niveau populaire. En outre l'affirmation d'une ancestralité par un rite mortuaire ou un culte de possession n'est pas incompatible avec le sentiment national. Dans les trois cas le caractère supra-ethnique vient épouser un même horizon identitaire national que les acteurs peuvent imaginer se réalisant à travers des logiques différentes : par une chaîne de communauté selon une trajectoire de *hasina*, par l'englobement de communautés territoriales rituellement refondées, par la mise en relation et réticulaire de sources de *hasina*. Le caractère idiosyncrasique de chaque cas a été mis en évidence, en fonction d'aspects sociaux, culturels, historiques des espaces où il s'est développé, mais l'analyse met d'autre part à jour des logiques sous-jacentes qui pourront être retrouvées dans d'autres cas de rituels populaires créatifs.

L'inter-subjectivité qui se réalise dans le cadre des rituels spécifiques décrits se présente comme la base en acte et actée (procès-verbaux, lettres administratives, cahiers de rêves) d'une communauté imaginée nationale. Le succès de cette notion inventée par Anderson (2006) est aussi considérable que sa latitude interprétative (à l'instar de Razamasy ou Rojobe ?). L'aspect communautaire, au sens de « camaraderie profonde horizontale » (*ibid.*) fait question compte tenu de la conception censitaire de l'identité malgache, qui s'exprime dans la démultiplication des marques de distinction sociale. L'aspect "souverain" rompant avec les ordonnancements divins ne s'applique pas là non plus, bien au contraire. On ne retiendra en somme que le critère de limitation aux frontières, et dans une moindre mesure l'importance de l'écriture dans la constitution du sentiment national. Il s'agit moins, dans les unités d'analyses restreintes ici étudiées, de l'imprimerie comme le suggère

l'historien, que d'une littérature administrative (les procès-verbaux du Razamasy et autres documents générés au passage de Moasibe) ou inspirée (les cahiers de rêves) dont le rôle est loin d'être secondaire, et mériterait en soi une étude approfondie. En outre, si Anderson conçoit la communauté imaginée comme substitut aux interactions des communautés réelles, les trois cas de créativité rituelle populaire restitués ici se présentent davantage de ce point de vue comme l'extension imaginaire d'actions collectives. Les logiques du territoire, de la trajectoire et du réseau permettent alors d'envisager une participation nationale à un dispositif particulier.

On a remarqué que cette réalité du processus de formation identitaire dans les zones les plus reculées s'appuie toujours sur l'espace, le territoire, la résidence, plus que sur des composantes idéelles. Ces novations rituelles manifestant l'expression d'une intersubjectivité malgache nouent d'autre part parenté et politique. « S'ils avaient été présents dans les campagnes, l'État et ses services auraient été les candidats les plus susceptibles de favoriser l'émergence d'une conscience de condition partagée, en l'occurrence celle de citoyen ». En réponse à cette remarque d'Ottino (1998 : 543), ces trois cas de créativité rituelle populaire montrent une condition partagée de citoyen que l'on pourrait dire à l'état de germe si l'on souhaitait parier sur une implication croissante des populations rurales dans le sens d'une société civile. En tout état de cause, ces phénomènes indiquent simplement que la politique, ses programmes et ses dispositifs ne sont pas absents des mondes vécus et qu'ils peuvent être redirigés vers l'État à travers l'espace public une fois intégrés à des cadres rituels dont on peut reconnaître un effet d'identification populaire.

C'est ainsi que dans le Madagascar post-colonial, au sein de zones tenues à l'écart du pouvoir étatique centralisé, on observe que par la création de dispositifs rituels organisant le rapport à une nouvelle source de *hasina*, les gens dépassent les cadres d'identification de la parenté (tout en en conservant certains traits) et expriment sur la base d'une intersubjectivité transethnique une communauté imaginée nationale. Or cette production identitaire par le bas et en acte incorpore des modes de relation propres à l'État au moment où ces rituels apparaissent. À l'interrogation constante depuis l'indépendance de la classe dirigeante sur les possibilités d'un gouvernement et d'un contrat social spécifiquement malgache répondent ainsi ces expérimentations rituelles populaires qui tout en restant foncièrement et religieusement malgaches "empruntent" au politique.

La créativité rituelle populaire se trouve ainsi le lieu de la conscience d'une condition nationale sur la base de pratiques de mise en commun du *hasina*, dont on a pu faire apparaître trois modalités dans ce que j'ai appelé appelées territoire, trajectoire, réseau. La dimension

rurale et enclavée de ces phénomènes peut être minimisée, car au contraire ces phénomènes manifestent en plusieurs points des connexions spontanées avec l'État, avec la territorialisation étatique, avec les pratiques administratives, avec l'idéologie politique nationale. Dans ces constructions rituelles populaires, par le bas, se manifeste un imaginaire national, un élan vers cette unité nationale qui joue les règles de la bureaucratie et de l'urbanicratie. Si le premier cas présente une mutation de la coutume des funérailles du aye-aye dans le Sud-Est, le second celle de l'institution du guérisseur itinérant, le troisième se présente comme un acte de créativité rituelle dans le cadre du culte de possession. Culte ancestral, devin-guérisseur, possession, on retrouve là les trois institutions fondamentales du champ religieux malgache. Mais partant de phénomènes religieux, cette étude met finalement en évidence des « objets politiques non identifiés » (Denis-Constant 2002).

On remarquera facilement qu'au moins deux de ces trois cas de créativité rituelle ont lieu dans des zones jugées particulièrement à l'écart du pouvoir politique... et du savoir ethnologique. Bref, on constatera que ces cas sont des cas isolés, au sens géographiques et au sens historique. On pourrait d'autre part s'étonner de ce que ces objets jugés contingents et disparates puissent former la matière d'une thèse d'ethnologie, étude habituellement consacrée aux régularités du social. Or ce travail voudrait justement montrer que l'enjeu émique et théorique de ces phénomènes dépasse de loin la tribulation socio-culturelle ou la bizarrerie exotique. Il semble bien au contraire à y regarder de plus près que d'une part ils constituent une tendance profonde de la société malgache, et que d'une autre ils donnent particulièrement à réfléchir et à conceptualiser la manière dont peuvent se former et s'exprimer les identités populaires.

Ces propositions postcoloniales de coexistence sociale se nourrissent de conceptions rituelles et politiques. Les deux premiers cas de créativité rituelle exposés représentent les manifestations d'une intersubjectivité qui, tout en s'élaborant sur la base du système de la médiation ancestrale, intègrent et remanient à leur niveau des pratiques constitutives du pouvoir émanant de l'État. Ces activités relèvent sans doute de la politique par le bas, et témoignent en tout cas de la conscience et de l'expression d'une identité populaire d'ampleur nationale. Leur étude s'avère instructive concernant une société au sein de laquelle à chaque crise chronique de la politique nationale, on peut entendre des voix haut placées appeler de leurs vœux un système politique spécifiquement malgache. On peut les considérer comme des expérimentations populaires d'une indigénéisation de l'identité nationale. Les observateurs de la vie politique africaine soulignent certains traits spécifiques des crises malgaches post-coloniales. Récurrentes, sans grandes pertes humaines et répercussion sur

l'économie, elles sont également largement le fait d'une faible part de la population concentrée sur la capitale. On ne peut nier l'entière responsabilité dans ces crises d'élites en concurrence continue pour la captation des positions de pouvoir au sein d'un État clientéliste implanté dans le terreau populaire, et leur jeu de division ethnique. Cependant que le contrepoint unitaire à ces luttes élitistes pour le pouvoir est donné par l'imagination politique de la créativité rituelle populaire.

L'approfondissement de cette étude nécessiterait un travail historique sur les réalités régionales de la République Démocratique dans le Nord-Est (en se basant notamment sur un travail systématique des archives administratives informelles découvertes à Maroantsetra), mais aussi une ethnographie du nord de l'Androy, et des réseaux de cultes de possession dans et autour de Tuléar. Des questionnements cognitifs et épistémologiques ont de plus émergé au cours de la recherche, que les contraintes du temps et d'un centrage problématique m'ont engagé à réserver pour la suite. La triple étude de cas que l'on vient de lire se voudrait en outre le prélude à un travail de plus grande ampleur sur la construction des identités collectives.

Annexes

Sources écrites sur le Soalala

Liste des documents administratifs retrouvés

1. 4-III-1981 : Extrait des minutes du greffe du tribunal de Première Instance d'Antalaha : Audience publique correctionnelle du 10-III-1980 ; Mention le 9-IX-1983.

L'arrivée

2.a. 25-X-1981 : Demande motivée d'autorisation du passage de Moasibe, par la commune de Mahalevona, au Président du Comité Exécutif du Fivondronana de Maroantsetra (copie certifiée conforme).

2.b. 27-X-1981 : Vu par le Président du Firaisampokontany d'Anjahana.

2.c. 06-XI-1981 : Demande acceptée, par le Président du C. E. Fivondronampokontany

3. s.d. [janvier 1982 ?]: Compte-rendu de la célébration du nouvel an 1982 par Moasibe à Mahalevona, par le Président du Fokontany de Mahalevona, au Président du C. E. du Firaisampokontany de Maroantsetra

à Maroantsetra

4.a. 8-I-1982 : Autorisation n°1 (pour 8 fkt du Fir. Mtra), par le Pdt Fiv.

4.b. 14-I-1982 : Note sur la surveillance de Dofotera, par le Pdt Exécutif du Firaisampokontany de Maroantsetra, aux huit Présidents de Fokontany de Maroantsetra.

5.a. 8-II-1982 : Demande de passage à Dofotera, par le village d'Ampantsona, au Président du Fokontany de Mangabe.

5.b. 15-II-1982 : Réponse à la demande [5.a.] : déjà acceptée par l'autorisation n°1 [doc. 4.a], par le Pdt Fir. Mtra.

6.a. 24-II-1982 : Note sur l'interdiction d'expulsion, par le Pdt Fiv. au Pdt du Comité Exécutif du Fir. Mtra.

6.b. 25-II-1982 : Copies envoyées aux Pdt de 8 Fkt de Maroantsetra, par le Pdt Ex. Fir.

7. 27-II-1982 : Avis tournée du Pdt Fir Mtra dans 13 Fokontany de Maroantsetra concernant la note du 24-II-1982, aux Pdts Fkt, copie au Pdt Fiv.

Polémiques

[15-IV-1982] cf 13 c

8. 20-IV-1982 : Rappel de la Note du 24-II-82, par les Présidents des Églises Catholique et Protestante de Maroantsetra, au Pdt Fir Mtra.

9. 20-IV-1982 : Compte-rendu EFEN et CROIX-ROUGE concernant le passage de Moasibé à Mtra, au Pdt Fir Mtra etc.

[22-IV-1982 : Note N°907-FIV/SG ordonnant de ne pas chanter et frapper dans les mains]

10. 26-IV-1982 : Réponse aux Églises, par le Pdt Fir Mtra.

11. s. d. [août 1982 ?] : "Contre Tsiadio Irène Marie", par les élus du Fivondronana (document interne ?)

12. 17-V-1982 : Questionnaire d'enquête concernant le travail de Moasibe, par Paul Antilahy de l'Académie Malgache.

13.a. 13-VIII-1982 : Compte-rendu concernant le passage de Moasibe dans le fir. de Maroantsetra, par le Pdt Fir. Mtra, au Pdt Fiv.

13.b. Idem : Projet #1.

13.c. Idem : Projet #2.

14. 21-VIII-1982 : Bordereau d'envoi (1° Compte-rendu du 13-VIII-1982 ; 2° Plainte contre M. Raveloson Edouard, pasteur FJKM à Maroantsetra), par Pdt Fir Mtra, au Commandant de la Brigade de Gendarmerie de Maroantsetra.

15. s. d. [août 1982 ?] : Dénomination et effets des charmes néfastes reçus de 5 communes.

16. 22-VIII-1982 : Procès-verbal de la réunion des autorités, EFEN, et CROIX-ROUGE concernant Moasibe et Irène.

17. 22-VIII-1982 : Demande de plainte contre Tsiadio Irène Marie, par les représentants du fir. Maroantsetra (aux autorités du Faritany ?)

Et □

18. 24-VIII-1982 : Demande de passage de Dofotera, par le Fkt Rantohely, au camarade Radofotera et ses collaborateurs (lettre manuscrite et copie tapuscrite).

19. 29-VIII-1982 : Re-Demande motivée de passage de Moasibe, par le Fkt Mangabe, au Pdt Fir. Mtra

20.a. 31-VIII-1982 : Demande de cachet pour M. DOFOTERA, Guérisseur et assimilé, par Pdt Fir. Ambinanitelo, au Directeur de l'Imprimerie Luthérienne d'Antananarivo.

20.b. 25-X-1982 : Relance.

20.c. 30-XI-1982 : Réponse #2 et copie de la réponse #1 du 10-IX-1982 non reçue.

21. 21-VI-1983 : Demande du 19-V-1983 de pas brûler les amulettes collectées en vue de les conserver au futur Musée régional de Toamasina, par le Directeur du Centre Universitaire Régional de Tuléar, aux Pdts Fiv. Maroantsetra et Toamasina, envoyée au Pdt fiv. Mtra par STEPHEN Jacques.

Documents principaux : traduction en français et reproductions

Document 2a : Demande motivée d'autorisation du passage de Moasibe, par la commune de Mahalevona, au président du comité exécutif du *fivondronana* de Maroantsetra (25-X-1981)

MAHALEVONA, le 25 Octobre 1981

Monsieur LE PRESIDENT DU C.E. DE FIVONDRONAMPOKONTANY de
=MAROANTSETRA=

Fait passé au PRESIDENT DU C.E. du FIRAISAMPOKONTANY d'ANJAHANA

Fait passé au PRESIDENT DU C.E. DU FOKONTANY MAHALEVONA

Monsieur,

Nous avons l'honneur, nous la communauté-villageoise du *fokontany* de MAHALEVONA de pouvoir vous écrire comme suit :

Nous sollicitons l'autorisation de Votre Excellence pour que Monsieur DOFOTERA de SAMBAVA puisse venir dans notre *Fokontany* de Mahalevona. En effet, selon le désir de la communauté villageoise, nous voudrions que cette personne vienne pour que s'installe une bonne entente mutuelle en raison de différents événements comme les abus de confiance, par les moyens de sortilèges de toutes sortes, des tromperies détournées, et aussi [du fait] qu'il y a beaucoup de faux guérisseurs, hommes ou femmes, qui se font fort de mettre en oeuvre des remèdes pour faire le mal, comme le vol, et qui ruinent la mentalité des jeunes filles au moyen de charmes mauvais. Pour ces raisons, nous voulons que ces phénomènes soient anéantis et détruits pour que règnent la confiance mutuelle et la bonne entente.

Veuillez agréer monsieur l'expression de notre grand honneur et de notre respect

LA COMMUNAUTE-VILLAGEOISE (TVSP) -
VU ET ENVOYÉ CETTE DEMANDE DU PEUPLE
Le Président du FOKONTANY
Signature : ZAKISONA

PROVINCE DE TOAMASINA
ANJAHANA, le 27 Octobre
1981
FIVONDRONAMPOKONTANY
MAROANTSETRA
COMMUNE
ANJAHANA
N°50-FIR/A

"Suite fait à l'autorisation du
président du *fokontany* de
MAHALEVONA"
P. LE PRESIDENT DU CE DU FIR
P.O. LE VICE-PRESIDENT
signé : TIANJANAKA Valsin

1° Cachet
2° N°=
3° AVIS
signature : illisible

ANJAHANA, le 27 OCTOBRE
1981
VU ET ENVOYÉ
au PRESIDENT DU CM du
FIVONDRONAMPOKONTANY DE
MAROANTSETRA

Reproduction du doc. 2a.

MAHALEVONA, faha 25 Octobre 1981

Monsieur LE PRESIDENT DU C.E. DE FIVONDRONAMPOKONTANY
de MAROANTSETRA

Ampandalovina amin'Atoa PRESIDENT DE C.E. FIRALSAMPOKONTANY
ANJAHANA

Ampandalovina amin'Atoa PRESIDENT DE CE. FOKONTANY
a MAHALEVONA

Tompokolahy,

Voninahitra ho anay fokonolona amin'ny Fokontany MAHALE-
VONA no anazoanay manoratra mivantana aminao lehibe afaky izao
antony manaraka izao:

Mangataka alalana aminao lehibe izahay mba anahatongavan'
Atoa DOFOTERA avy any SAMBAVA ato amin'ny Fokontaninay MAHALE-
VONA. Satria fa araky ny hetahetam-pokonolona dia irinay ho
tonga io olona io mba hisian'ny fifankazoam-po noho ny zavatra
samy aha tahaky ny fandrebirebena amin'ny voriky isan-karazany
fitaka ankolaka, ary betsaka koa mpisandoka ombiasa na lany na
vavy izay mirehareha mampiasa fanafody en-^{na} nanao ratsy tahaky
ny alatra ary manimba sain-jazavavy amin'ny ody ratsy. Noho
ireo antony ireo, dia tianay ho fongitra sy rava ireo toe-
javatra ireo moa hanjakan'ny firampitokisana sy fankazoanam-po
naiso Tompokolahy ny haja sy ny voninahitra ary ny fanga-
tahana ankininay aminao lehibe

NY FOKONOLONA (TVSP) -
HITA ARY ALEFA ITY FA FANIRIAM-BAHOAKA
Ny Filohan'ny FOKONTANY
sonia : ZAKISONA

FARITANY TOAMASINA
FIVONDRONAMPOKONTANY
MAROANTSETRA
FIRALSAMPOKONTANY
ANJAHANA
N°50-FIR/A

ANJAHANA, le 27 OCTOBRE 1981
HITA ARY ALEFA
amin'Atoa FILOHAN'NY KM NY FIVONDRONAM-
POKONTANY MAROANTSETRA

"Hotohin'ny fanomezan-dalana nataon'ny
Filohan'ny KM ny Fokontany MAHALEVONA"
P.LE PRESIDENT DU CE DU FIR
P.O. LE VICE-PRESIDENT
signé : TIANJANAKA Valsin

1° Cachet
2° N°=
3° AVIS
signature: illisible

FIVONDRONAMPOKONTANY
MAROANTSETRA
Arrivée 29 OCT.1981
s/n° 2025

EKENA NY FANGATAHANAREO
MAROANTSETRA, le 6 NOVEMBRE 1981
LE PRESIDENT DU COMITE EXECUTIF
DU FIVONDRONAMPOKONTANY
sonia : TOTO Raymond Lucien

MINISTERAN'NY ATITANY
FARITAN'I TOAMASINA
FIVONDRONAMPOKONTANY
MAROANTSETRA
N° 2025/FIV/ARR.

RAMASY Bezafy
BE ernest
BEALANANA Dotra...../..... 2

Document 5a : Demande de passage à Dofotera, par le village d'Ampantsona, au président du fokontany de Mangabe (8-II-1982).

*Fokolona Ampantsona
Fokontany Mangabe³⁹²
Firaiana et Fivondronana
- Maroantsetra -*

Ampantsona 8 Février 1982

Monsieur DOFOTERA

A/g Monsieur le Président du Fokontany de Mangabe

Monsieur,

Nous avons l'honneur de vous écrire directement, en tant que notables, pour vous faire la demande suivante

Nous, communauté-villageoise d'Ampantsona demandons votre venue dans le village d'Ampantsona pour ramasser les ordures³⁹³, et pour faire la cérémonie qui guérit les gens, le corps, l'esprit et aussi l'économie.³⁹⁴

Veillez agréer monsieur l'expression de notre respect et l'honneur que l'on VOUS donne.

La Communauté villageoise

[42 noms et signatures]

Vu et acceptée par le Président du Fokontany de Mangabe la venue de Dofotera à Ampantsona pour le nettoyage de tout le village

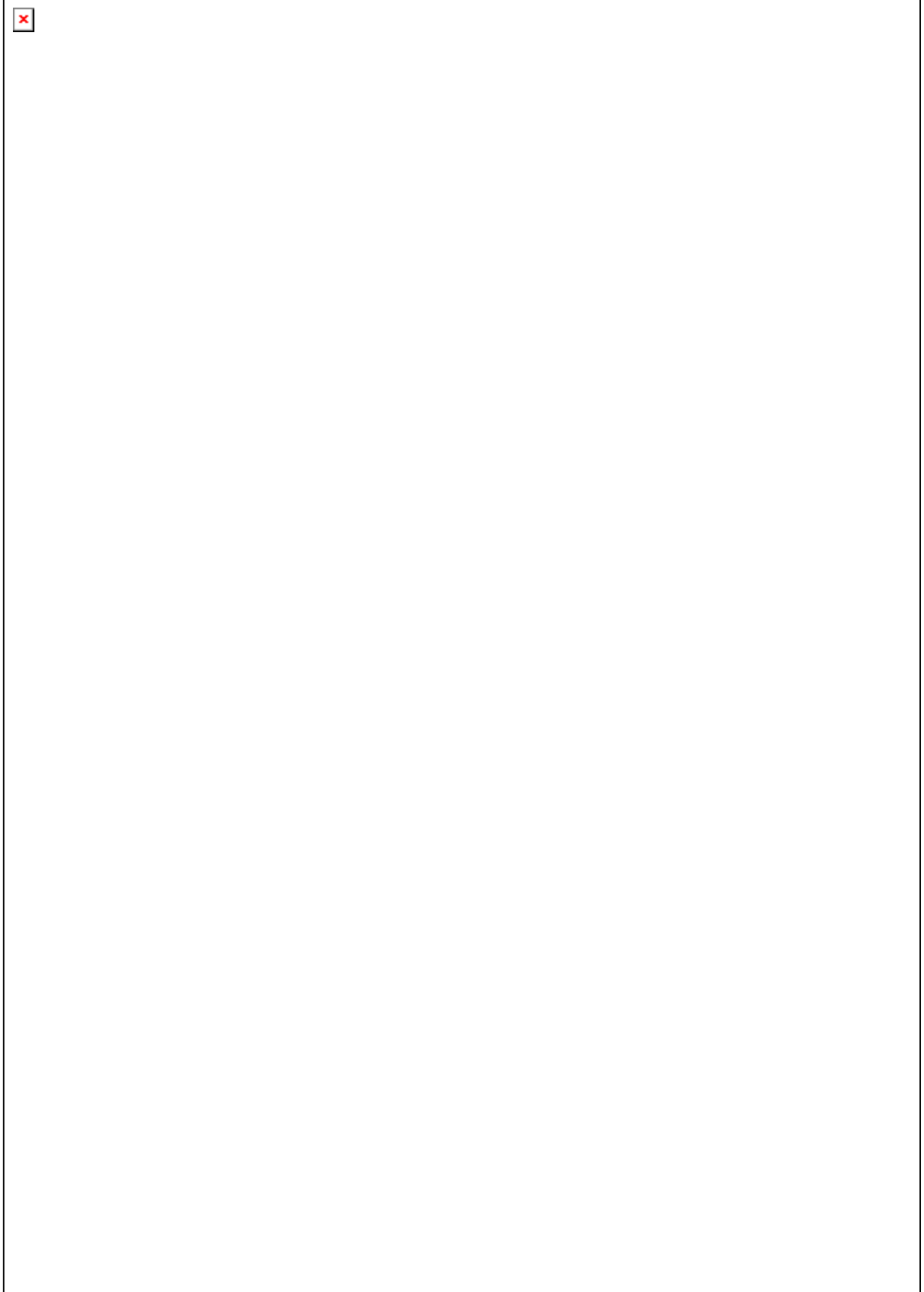
Mangabe le 12 Février 1982

[cachet, tampon et signature du président du fokontany : Passy Noël]

³⁹² Un fokontany peut rassembler plusieurs fokonolona.

³⁹³ Sont ainsi désignés les charmes néfastes

³⁹⁴ *Izahay fokon'olona Ampantsona, dia mangataka ny mba hatongavanao amin'ny tanana Ampantsona mba hanao ny fanariam-pako, sy hanao izay fomba rehetra mba hasai (?) izahay ara-pahafasalamana, vatana sy fanahy ary koa ara-tok'harena.*



Document 8 : Rappel de la Note du 24-II-82, par les présidents des Églises catholique et protestante de Maroantsetra, au président du *firaisana* de Maroantsetra (20-IV-1982)

ÉGLISE CATHOLIQUE

MAROANTSETRA
RÉPUBLIQUE MALGACHE

[cachet :]
Mission Protestante
ÉGLISE MAROANTSETRA

Le Président de l'Église F.J.K.M. ici à Maroantsetra
Le Président de l'Église Catholique ici à Maroantsetra
à
M. le Président du *Firaisam-pokontany* de Maroantsetra

OBJET : Rappel d'une décision du 24.2.82 concernant l'affaire du Moasibe.

Monsieur,

Nous, sous-signés, vous écrivons cette lettre pour rappeler que pendant le passage de *Moasibe* actuellement dans la ville, nous voulons toujours maintenir cette décision qu'il ne faut pas forcer [quiconque], directement ou indirectement à suivre ou non l'affaire de Moasibe, dans aucun domaine.

Nous vous demandons de bien vouloir ne pas perdre de vue cette décision - Note N°156 / FIV/AG du 24.02/82

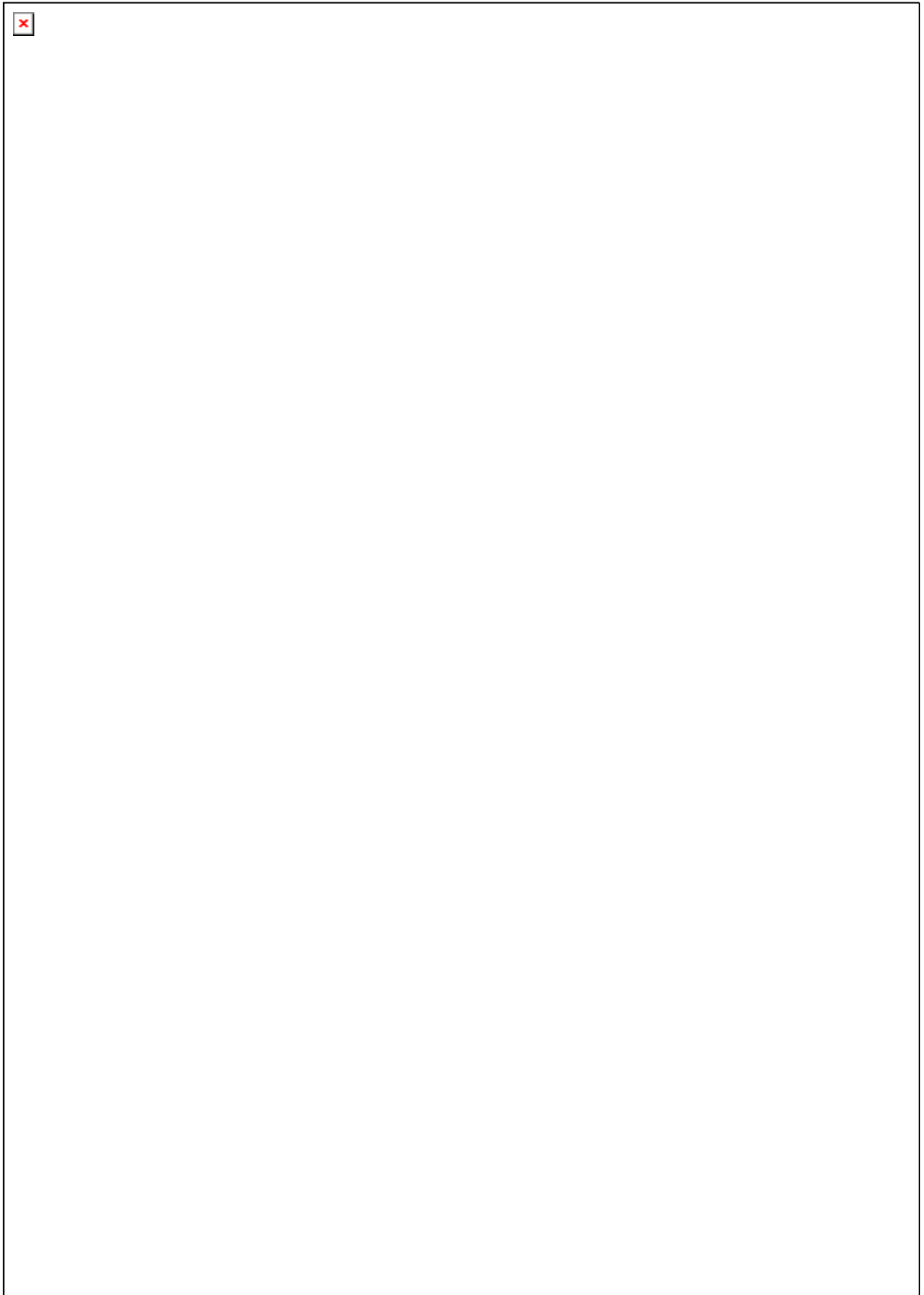
Nous souhaitons une collaboration à cette affaire pour que soient respectés les droits de chacun en ce qui concerne la religion.

À dit le Pasteur Raveloson Edouard
[cachet de l'église protestante, signature]

À dit le Père Gérard Carron
[cachet de la mission catholique, signature]

Ici à Maroantsetra le 20 Avril 1982.
[cachets de la mission protestante et de la mission catholique]

Reproduction du doc. 8



**Document 10 : Réponse aux Églises, par le président du *firaisana* de Maroantsetra
(26-IV-1982)**

MINISTRE DE L'INTERIEUR
PROVINCE DE TOAMASINA
Sous-préfecture de Maroantsetra
Commune de Maroantsetra
N°⁸⁷⁰. *FIR/Mtra/AG*

REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE MALGACHE
Patrie - Révolution - Liberté

MAROANTSETRA, le 26 AVRIL 1982

LE PRESIDENT DU COMITE EXECUTIF DE LA SOUS-
PREFECTURE DE = MAROANTSETRA =

À messieurs les PRESIDENT DE L'ÉGLISE
F.J.K.M. = MAROANTSETRA =

ET PRÉSIDENT DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE
= MAROANTSETRA =

Pour une réponse de votre lettre du 20 Avril
1982,

J'ai l'honneur de vous informer que la
décision que vous avez prise, sortie comme note n°156-
FIV/AG par le Président du Comité Exécutif du
Fivondronam-pokontany, a été respecté en long et en
large.

J'ai déjà demandé aux huit *fokontany* de mon
FIRAISANA de lire cette note.

J'espère que le contenu de cette note est
clair pour la population et les dirigeants étatiques à
qui ont été donné les ordres.

Je vous demande le respect mutuel³⁹⁵, une
explication, une rencontre en cas de mésentente pour
pouvoir prendre une bonne décision pour notre Patrie.

Tout le monde peut voir ces ordures
collectées, dans le bureau du *Firaisampokontany* de
MAROANTSETRA.

[cachet, tampon et signature du Président Exécutif du *Firaisampokontany* :
REMY]

DESTINATAIRE :-

Monsieur le PRESIDENT DU COMITE
EXECUTIF DU
FIVONDRONAMPOKONTANY
DE MAROANTSETRA
= Pour avis =

³⁹⁵ *aoka isika hifananza*, litt. "sois respectueux", expression familière.

Reproduction du doc. 10.



Document 13a : Compte-rendu concernant le passage de Moasibe dans le fir. de Maroantsetra, par le président du *firaisana* de Maroantsetra, au président du *fivondronana* (13-VIII-1982).

REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE MALGACHE

Patrie - Révolution - Liberté

MAROANTSETRA, le 13 AOUT 1982

LE PRESIDENT DU COMITE EXECUTIF DU *FIRAIAMPOKONTANY* DE MAROANTSETRA

À monsieur le PRESIDENT DU COMITE EXECUTIF DU *FIVONDRONAMPOKONTANY* DE MAROANTSETRA

OBJET : - Rapport concernant le passage de monsieur DOFOTERA ici dans le *Firaisampokontany* de Maroantsetra

- Vu la demande de la communauté-villageoise de chacun des huit *fokontany* du *Firaisampokontany* de Maroantsetra,

- Vu l'acceptation de cette demande par le comité exécutif du *fokontany* et de la commune,

- Vu l'autorisation n°001-FIV/ENS/IV du 08/1/82 qui donne l'ordre au comité du *fokontany* de voir et vérifier de plus près le travail de monsieur DOFOTERA dans le lieu où il enlève les mauvais charmes

- Vu l'instruction ou note n°156-FIV/AG du 24/02/82 pour ne pas forcer les gens à prêter serment ou à manger la viande du sacrifice,

- Vu la décision du Conseil-populaire du *Firaisampokontany* de Maroantsetra du 9 Mars 1982 qui accepte l'entrée de monsieur DOFOTERA dans le *Firaisampokontany* de MAROANTSETRA,

- Vu la note n° *907-790/SG* du *22 AVRIL 1982* ordonne aux gens de ne pas perdre de temps à faire *soalala* (chanter et danser).

EXPOSE DES FAITS : - [§ biffé:] Ayant examiné, s'agissant des jugements du *fokonolona*, du fait de leurs croyances du moment présent, du fait qu'ils cherchent à se libérer, ayant constaté le désir de la population modeste en grand nombre qu'il y ait un *togny*³⁹⁶ avec un autel de pierre que doivent frapper des mains les deux adversaires ainsi que les témoins de l'une et l'autre partie devant le peuple, avant qu'ils [les notables ?] ne jugent les adversaires (un jugement par serment dont ils pensent qu'il peut faire diminuer l'emploi des *Avocats*, des faux témoins et de leur clique) dans tous les domaines contre ceux qui se prétendent assurés de l'impunité, parce qu'ils ont des protecteurs qui leur permettent d'humilier, de persécuter et de semer le trouble dans l'esprit de la population,

ainsi

Les élus du *Firaisampokontany* de Maroantsetra se trouvent contraints de satisfaire ~~et d'honorer~~ les aspirations des *fokonolona* majoritaires, après avoir analysé en profondeur les motifs pour lesquels ils ont demandé DOFOTERA - l'impact de son oeuvre sur les relations sociales, sur la religion, sur l'administration, sur le travail quotidien, sur les garanties à exiger de l'administration, sur le perfectionnement de leur travail.

³⁹⁶ personne choisie par le *fokonolona* pour exercer la justice à l'autel de pierre / nom de l'autel de pierre (cf doc. 13c)

.../... 2

DECISION : - Le travail de M. DOFOTERA n'apporte pas de contradiction et ne créera pas de désordre, parce que c'est la majorité qui exige qu'il travaille ici à Maroantsetra, ~~après avoir vu et entendu son travail à Mahalevona (Novembre - Décembre 1981) - Janvier - Février - Mars 1982 à Andranofotsy - Ambinanintelo - Ankofa (on n'entend plus parler du pilleur de tombeau à Mahalevona - Andranofotsy - Maroantsetra.)~~

Santé mentale : - Sont abolis totalement :

- a) - interdits des jours non travaillés, interdits de terre – Brûlis-à-boeuf -
 - b) - interdits des nourritures savoureuses contenant : poulet, viande de porc, anguille, canard de Barbarie ~~qui font des ravages chez les croyants au tromba et leur clique,~~
 - d) - il a convoqué et averti les fumeurs de chanvre et **toutes celles qui ont déjà** fait l'avortement, et **aussi** il les a réprimandés devant le peuple pour que ces jeunes ~~venus nombreux~~ ne recommencent pas ces mauvaises actions
 - e) - il n'a pas cessé d'avertir les adultes et les jeunes qui avaient pris de mauvais remèdes de ne pas recommencer à tromper ou à faire mourir leurs prochains **encore**
- il les a incités d'autre part à travailler plus, parce que, a-t-il dit, la chose dont vous avez eu peur a disparu et fortifiez votre amour, et votre confiance mutuels : **Ne vous persécutez pas mutuellement** - ~~priez.~~

Beaucoup de charmes néfastes ont été trouvés : - charmes d'amour - glaive unique - les proches n'en mangeront pas - tressage inachevé - chose qui réclame - charme de foudre - renvois de sorts de toutes espèces - il ne boira plus - on ne le visitera plus - graine de bouche bée - liane nouée - calebasse muette (c'est pour pouvoir voler) - renvoyeur de malédiction - dents de crocodile - canines humaines - os humains.....

Les charmes néfastes trouvés dans chaque *Fokontany* étaient un peu près les mêmes.

Par l'État : - Il a une patente en règle **il respecte les conditions inscrites dans la première page et il respecte aussi**

Explication Concernant les 100 F ~~à chaque porte où il passe à chaque maison~~, il n'y a pas de contrainte c'est selon la volonté de celui qui accepte de recevoir sa visite de sa propre volonté, les élèves si il les connaît, ils ne payent pas, et de même les vieux.

D'après moi ces personnes qui payent **les** 100 F, ce sont des gens qui ont eu des ~~remèdes~~ charmes venant d'un guérisseur³⁹⁷, dont ils ne savent pas si **leurs effets** sont bons ou mauvais **ces charmes**

- Si DOFOTERA dit : j'emporte ceux-ci parce qu'ils sont mauvais, **tandis que** ceux-ci sont bons et vous pouvez les employer : ~~alors la personne est contente et elle lui donne un peu d'argent pour le remercier~~ **elle danse et aussi elle donne volontairement cet argent**

~~Monsieur DOFOTERA n'a pas pris d'argent à part ça.~~

Concernant le boeuf à sacrifier, c'est le *fokonolona* qui l'exige et non pas M. DOFOTERA.

Après avoir rassemblé les habitants du *Firaisampokontany* de Maroantsetra pour demander qu'on ne tue qu'un seul boeuf dans le

³⁹⁷ *mpimoasy, mpimasy*, en malgache officiel.

firaisampokontany, la population n'a pas accepté, parce que c'est un lieu de jugement du fokonolona depuis toujours a-t-elle dit.

~~Leur croyance, ou sacré.. ou ceux qui manquent de respect à cet endroit ils seront atteints par la condamnation.~~³⁹⁸

Sur ce boeuf, on prononce l'imprécation³⁹⁹, et tous ceux qui recommencent à faire le mal comme ils ont eu l'habitude de le faire, c'est avec ce zébu qu'on mange ensemble qu'on le verra.

Les enfants sont écartés de l'imprécation⁴⁰⁰ car ils n'ont pas encore d'esprit.

~~si il y a quelque chose qu'ils donnent en dehors de cela, c'est un supplément du Fokonolona qui l'a invité mais il n'a pas demandé~~

~~C'est par sa volonté que la population a invité, accueilli, et a fait des dons à DOFOTERA, elle n'était pas obligée.~~

Travail quotidien :- le déroulement du travail de chaque personne est normal, pour les adultes, ou les élèves.

.../...

³⁹⁸ Finoany, namasina ..sa izay manimba. ..zinba io toerana ..io dia voa tsiny

³⁹⁹ *Tsitsika*, L'acception générale est celle "d'invocation", mais elle évoque ici celle d'une justice ancestrale par le sacrifice d'un zébu : si l'accusé à menti, il arrivera un malheur à 7 personnes proches de lui, et il sera le septième à subir la punition des ancêtres. Pour arrêter la série de malheurs il doit reconnaître sa faute, payer des dédomagements et s'excuser auprès des ancêtres. Le *tsitsika* peut aussi sceller une amitié, sous le signe d'un ancêtre à qui on a sacrifié un zébu, et qui punira toute trahison.

⁴⁰⁰ *hozona*

Projet 1

REPOBLIKA DEMOKRATIKA MALAGASY
Tanindrazana-Tolom-piavotana-^hahafahana

Maroantsetra, ny 13 AOgosITRA 1982

NY PREZIDA NY KOMITY MPANATANTERAKA NY FIRAISAM-
POKONTANY MAROANTSETRA

HO an'Andriamatoa PREZIDA NY KOMITY MPANATANTERAKA
NY FIVONDRONAMPOKONTANY MAROANTSETRA

ANTONY:- Tatitra mikasika ny fandalovan'Atoa
DOFOTERA teto amin'ny Firaisampokontany Maroan-
tsetra.

-Hita ny fangatahan'ny Fokonolona isaky ny Fokontany
valo ato amin'ny Firaisampokontany Maroantsetra,

-Hita ny fankatoavina ny komitim-pokontany sy ny Filan-
kevi-bahoaka ny Firaisampokontany,

-Hita ny fanomezan-dalana n°1-FIV/ENS/IV tamin'ny 08/1/82
izay manome baiko ny komitim-pokontany hijery sy anara-dia
ankaiky ny fomba fiasan'Atoa DOFOTERA amin'ny toerana analany
ody ratsy,

-Hita ny toro-lalana na naoty n°156-FIV/AC tamin'ny 24-
02-82, tsy tery ny olona itefa-bato, na hihinana hena joro,

-Hita ny fanapahan-kevitry ny Filan-kevi-bahoaka ny
Firaisampokontany Maroantsetra tamin'ny 9 Marsa 1982 izay
nanaiky ny idiran'Atoa DOFOTERA amin'ny Firaisampokontany
Maroantsetra,

-Hita ny naoty, n° ^{902-FIV/SC} tamin'ny ^{22 APRILY 1982}
mandidy ny olona tsy andany fotoana loatra amin'ny fanaovana
soalala (Hosika sy dihy).

VENTIN'NY TATITRA:- Raha mandinika amin'ny fitsaram-pokonolona,
amin'ny finoany amin'izao fotoana izao, amin'izy ireo
tehiavo-tena, raha nahita ny fitiavan'ny vahoaka madinika
maro ny islan'ny togny misy fanambanam-bato izay tsy maintsy
tefahin'ny olona roa miady sy ny vavolombelona andaniny sy
ankilany eo imason'ny vahoaka, alohan'ny itsaran'izy ireo ny
mpiady (Tribunal manangan-tanana izay everiny amin'ny fampiasana
nana ny fampiasana ny Avocat sy ny vavolombelona tsy marina
sy ny forongony) amin'ny lafiny rehetra amin'ireo milaza azy
ho tsy maty manota satria misy mpiaro amin'ny fanambaniana,
fampijaliana, fampikorontanana ny saim-bahoaka,

dia

Voatery nanaiky sy nanaika ny hetahetam-pokonolona maro an'isa,
ny olom-boafidy amin'ny Firaisampokontany Maroantsetra, raha
avy namakafaka lalina ny antony nangatahan'izy ireo i DOFO-
TERA - ny fiandraikin'ny asany amin'ny fiaraha-monina, amin'ny
fivavahana, amin'ny fanjakana, amin'ny asa andavanandro, amin'ny
antoka ho takina ny fanjakana, amin'ny fandavorarian'ny asany.

.../...



Document 19 :: Nouvelle demande motivée de passage de Moasibe, par le *fokontany* de Mangabe, au président du *firaisana* de Maroantsetra (29-VIII-1982).

MANGABE, le 29 AOUT 1982

LA COMMUNAUTE-VILLAGEOISE DU FOKONTANY DE M A N G A B E

À monsieur le PRESIDENT DU FIRAISAMPOKONTANY = MAROANTSETRA =

Messieurs,

Nous avons l'honneur, en tant que *fokonolona*, de pouvoir vous écrire directement à vous notables, de vous adresser nos félicitations à propos du travail de monsieur DOFOTERA dit MOASIBE.

- Nous sommes libérés de l'emprise de la possession et de tous les tabous, de ne pas [pouvoir] manger de choses avec du goût,

- Nous sommes libérés des tabous de terre, comme [celui du brûlis-à-boeuf, et des tabous de jours,

- Nous sommes libérés des fer-long-unique, règne-seul, Mendiant⁴⁰¹, et le reste, etc.

Nous, le peuple, sommes très contents du travail de monsieur DOFOTERA. Nous n'étions pas obligés, mais c'est de notre propre volonté que nous lui avons demandé de travailler dans notre *Fokontany* où nous vivons. Le bon travail qu'il a fait à MAHALEVONA nous a poussé à le lui demander.

Ces jours-ci, on a clairement vu le travail qu'il a fait. Le travail sur la rizière a augmenté cette année et a été plus vite fait.

De ce fait, nous demandons encore à ce que ce monsieur DOFOTERA vienne ici au *Fokontany* de MANGABE, car nous en avons encore besoin pour beaucoup de choses, pour la suite du jugement de la terre.

Veuillez agréer Monsieur l'expression de notre grand respect.

[cachet, tampon & signature du Président du Fokontany : PASSY Noël, + 6 signatures]

⁴⁰¹ Noms de charmes délétères.

MANGABE, le 29 AOUT 1982

NY FOKONOLONA AMIN'NY FOKONTANY MANGABE

Ho an'Andriamatoa PRESIDENT NY FIRAISANA
=MAROANTSETRA=

Tompokolany,

Voninahitra ho anay FOKONOLONA ny azahoanay manoratra ity mivantana aminao Ray aman-dreny, mampahafantatra anao ny fankasitrananay ny asa izay nataon'Atoa DOFOTERA izay hatao hoe: MOASIBE.

-Afaka tamin'ny fanagejana ny tromba eo amin'ny fady tsy mihinana zavatra misy tsirony,

-Afaka ny fadin-tany, tohin'ny jinjaomby sy ny fady andro,

-Afaka ny vy lava tsiaro, manjaka-tokana, Ramangataka, sy ny sisa, etstra.

Faly dia faly izahay vahoaka amin'ny asan'Atoa DOFOTERA Tsy tery na iza na iza izahay fa sitraponay ny nangataka azy niasa tamin'ny Fokontany misy izahay. Noho ny asa tsara izay vitany tao MAHALEVONA no nampihetsika ny fonay nangataka azy.

Amin'izao andro izao dia efa hita mazava tsara ny asany. Nitombo be ny asa horaka vitanay tamin'ny ity taona ity, ary vita aingany.

Noho izany antony rehetra izany dia mbola mangataka an'Atoa DOFOTERA hiany izahay eto amin'ny Fokontany MANGABE satria mbola betsaka ny zavatra hilanay azy, tohin'ny fitsarap-tany.

Raiso Tompokolany ny aja sy voninahitra lehibe atolo tray anao.



Handwritten signature: Jossy eloe'l

Levis President

Belaminiana

Belatany Paul Laurent Laurent Laurent

[Handwritten signature]

Fety

[Handwritten signature]

[Handwritten signature]

Randrianan

Benoit

Document 21. Lettre du directeur Centre Universitaire Régional de Tuléar, au Présidents du
fivondronana de Maroantsetra

REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE MALGACHE
PATRIE - REVOLUTION - LIBERTE
MINISTERE DE L'EDUCATION NATIONALE
CENTRE UNIVERSTAIRIE REGIONAL Tuléar, le 19 Mai 1983
B.P.185 Tél. : 422-92 _ 424-80 N°132/83/CU/RU/D

Le Directeur du Centre Universitaire

à
MONSIEUR LE *PRESIDENT DU COMITE EXECUTIF DU FIVONDRONAMPOKONTANY =*
MAROANTSETRA =

S/C de Monsieur LE *PRESIDENT DU COMITE EXECUTIF DU*
FIVONDRONAMPOKONTANY = T A M A T A V E =

Monsieur le *President*,

Selon un compte-rendu qui nous a été fait, on brûle beaucoup de charmes (idoles) dans la Province que vous administrez. De ce fait, nous vous invitons fortement à ne pas brûler toutes celles qui ont été collectées, parce qu'il est nécessaires de les conserver dans le *MUSEE REGIONAL*, qui sera bientôt en construction dans la Province de TAMATAVE. La raison pour laquelle il faut garder de telles choses est de faire savoir aux générations futures le mode de vie MALGACHE.

Nous croyons, Monsieur le *Président*, que vous pourriez garder tout les différents charmes que la population veut brûler en attendant notre passage pour les récupérer.

Veillez agréer Monsieur le *President* l'expression de mes salutations respectueuses.

Le DIRECTEUR,
Fulgence FANONY

N°2336/Fiv/Tve.1

Vu et envoyé :

Au *PRESIDENT DU FIVONDRONAMPOKONTANY DE = MAROANTSETRA =*
"Pour soigner cette demande"
Tamatave, le 21 Juin 1983

STEPHEN Jacques.

Reproduction du doc. 21

REPOBLIKA DEMOKRATIKA MALAGASY
TANINDRAZANA-TOLOM-PIAVOTANA FAHAFAHANA
MINISTERE DE L'EDUCATION NATIONALE
CENTRE UNIVERSTAIR REGIONAL Tuléar, le 19 Mai 1983
B.P. 185 Tél. : 422-92 _ 424-80 N°132/83/CU/RU/D
Le Directeur du Centre Universitaire

à
ANDRIAMATOA PRESIDENT DU COMITE EXECUTIF DU FIVONDRONAMPOKONTAN

= MAROANTSETRA =

S/C de Monsieur LE PRESIDENT DU COMITE EXECUTIF DU FIVON-
DRONAMPOKONTANY

= TOAMASINA =

Andriamatoa President

Araky ny tatitra henonay aty, dia misy fandroana ody (sam-
py) be dia be aty amin'ny Faritany iandidiana. Koa noho izany, miar-
gavy anao mafy dia mafy izahay, mba tsy handoro ny ody rehetra izay
voahangona fa zavatra ilaina ny itahirizana azy ireny ao amin'ny
MUSEE REGIONAL izay hatsangana tsy ho ela eo amin'ny Renivohi-Pari-
tany ao TOAMASINA. Ny antony itahirizana ireny zavatra ireny dia
mba misy hahalalan'ny taranaka mandimby ny toe-piainan'ny MALAGASY

Mino izahay, Andriamatoa Président, fa ho voatahirinao daholo
izany ody rehetra kasain'ny olona hodoana izany mandrapahandalo-
nay haka azy ireo aty aminao.

Raiso, Andriamatoa Président, ny haja amam-boninahitra
atolotro anao.

Le DIRECTEUR,

N°2336/Fiv/Tve.1

Fulgence FANONY

Hita ary afa :

Amin'ny FILOHANY FIVONDRONAMPOKONTANY

= MAROANTSETRA =

" Mba ho karakaraina ity fiangaviana ity".

Toamasina, faha 21 Jona 1983

STEPHEN Jacques

Bibliographie

- ALBINAL & MALZAC S. J. : [1888] 2000. *Dictionnaire Malgache-français*. Antananarivo : Ed. Ambozontany, 876 p.
- ALLEN Phillip M. & Maureen COVEN : 2005. *Historical Dictionary of Madagascar, Second Ed., Historical Dictionaries of Africa, No. 98*. Lanham, Maryland-Toronto-Oxford : The Scarecrow Press, Inc., 420 p.
- ALTHABE Gérard : 1983. « L'utilisation de dépendances du passé dans la résistance villageoise à la domination étatique » in F. Raison-Jourde (dir.) : *Les souverains de Madagascar, l'histoire royale et ses résurgences contemporaine* : 427-49. Paris : Karthala.
- ALTHABE Gérard : 1980. « Les luttes sociales à Tananarive en 1972 », *Cahiers d'Études Africaines* 80 (XX) : 407-47.
- ALTHABE Gérard : 1972. « Les manifestations paysannes d'avril 1971 », *Revue française d'études politiques africaines* [Dakar, Senegal] 78 : 70-7.
- ALTHABE Gérard : 1969. *Oppression et libération dans l'imaginaire, Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, préface de George Balandier. Paris : Maspéro / 2002, Paris : La Découverte ([Re]découverte), 354 p.
- ANDERSON Benedict : [1983] 2006 *L'imaginaire National - Réflexions Sur L'origine Et L'essor Du Nationalisme*. Paris : La Découverte,
- ANDERSON M. David & Douglas M. JOHNSON : 1995. *Revealing Prophets Prophecy in Eastern African History*. London : James Currey, 310 p.
- ANDRIAMBOLOLONA Eric Rabeony 2010 *Le rituel du fañokoaraña ou les secondes funérailles Chez les Zafindrabay d'Andranofôtsy Baie d'Antongil*) Antananarivo : FLSH, mémoire d'anthropologie sociale et culturelle, 117 p.
- ANDRIAMIRADO Sennen : 1977. « Heurs et malheurs du fokonolona », *Autogestion et socialisme* 39 : 51-64.
- ANDRIANAIVOARIVONY Rafolo : 1985, « Réflexion sur la présence tsimihety dans la région de Mananara-Avaratra et de Maroantsetra », *Omaly sy Anio* 21-22.
- ARCHER Robert : 1976. *Madagascar depuis 1972. La marche d'une révolution*. Paris : L'Harmattan, 210 p.
- ASSAYAG J. & G. TARABOUT (éds) : 1999. *La possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire*. Paris : EHESS, *Purusartha* 21, 447 p.
- ASTUTI RITA : 2000. « Les gens ressemblent-ils à des poulets ? Penser la frontière homme / animal chez les Vezo de Madagascar », *Terrain* 34.
- ASTUTI RITA : 1995. *People of the sea. Identity and descent among the Vezo of Madagascar*. Cambridge : Cambridge University Press, 186 p.
- ATHENOR Christine & Marion TRANNOY : 2006. « Ody, talismans malgaches, liens de mémoire », *Cahiers scientifiques* 11 : 5-70. Lyon : Muséum.
- AUGE Marc : 1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris : Flammarion, 195 p.
- AUGE Marc : 1974. « Les croyances à la sorcellerie », *La construction du monde* : 52-74. Paris : Maspéro, 135 p.

- BALANDIER Georges : 1967. *Anthropologie politique*. Paris : puf, 240 p.
- BARE Jean-François : 1973. « Hiérarchies politiques et organisation sociale à Madagascar », *Malgache qui es-tu ?* : 43-67. Neuchâtel : Musée d'Ethnographie.
- von BARLOEWEN Constantin : 2003. *Voyage à Madagascar, Instants de sagesse quotidienne*. Paris : Edition des Syrtes, 155 p.
- BATESON G. [1955] 1977. « Une théorie du jeu et du fantasme », *Vers une écologie de l'esprit* t. 1 : 247-64. Paris : Seuil "Points Essais", 299 p.
- BAYART J.-F. : [1989] 2006. *L'Etat en Afrique : la politique du ventre*. Paris : Fayard.
- BEAUJARD Philippe : 2009. « Des objets-discours, *ody* et *mohara* de Madagascar », *Recettes des dieu ;, esthétique du fétiche*. Paris : Actes sud- musée du quai Branly.
- BEAUJARD Philippe : 2007, « L'Afrique de l'Est, les Comores et Madagascar dans le système monde avant le XVIe siècle », in D. Nativel, F. V. Rajaonah (dir.), *Madagascar et l'Afrique, entre identité insulaire et appartenance historiques* : 29-102. Paris : Karthala, 485 p.
- BEAUJARD Philippe : 2005-a. « The Indian Ocean in Eurasian and African world-systems before the sixteenth century », *Journal of World History* 16 : 411-65.
- BEAUJARD Philippe : 2005-b. « Les arrivées austronésiennes à Madagascar : vagues ou continuum ? », *Etudes océan Indien* 35-36: 59-147.
- BEAUJARD Philippe : 1995-a. « La violence dans les sociétés du Sud-Est de Madagascar », *Cahiers d'études africaines* XXXV (2-3), n° 138-139 : 563-98.
- BEAUJARD Philippe : 1995-b. « Les rituels en riziculture chez les Tañala de l'Ikongo (Sud-Est de Madagascar). Rituels, mythes et organisation sociale », in Evers.S & Spindler.M (eds), *Cultures of Madagascar : Ebb and Flow of Influences* : 249-279. Leiden.
- BEAUJARD Philippe : 1991. *Mythe et société à Madagascar (Tañala de l'Ikongo) Le chasseur d'oiseau et la princesse du ciel*, Préf. G. Condominas. Paris : L'Harmattan (Collection Repères pour Madagascar et l'Océan indien), 605 p.
- BEAUJARD Philippe : 1988. « Les couleurs et les quatre éléments dans le sud-est de Madagascar. L'héritage indonésien », *Omalý sy Anio* 27 : 31-48.
- BEAUJARD Philippe : 1983. *Prince et paysans – les Tañala de l'Ikongo. Un espace social du Sud-Est de Madagascar*. Paris : L'Harmattan,
- BEHREND H. & LUIG U. (dir.) : 1999. *Spirit Possession. Modernity and Power in Africa*. Oxford : James Currey & Kampala : Fountain Publishers & Cape Town : David Philip & Madison : The University of Wisconsin Press, XXII + 170 p
- BEMASO : 2001. *Fraudes et manipulations électorales à Madagascar. Cas de l'élection présidentielle du 16 décembre 2001*. Antananarivo : CNAPMAD, 96 p.
- BENOLO François : 1992. *Le Lolo ou le problème de la reviviscence des morts dans l'Androy l'Extrême Sud de Madagascar, Essai anthropologique pour une contribution à la théologie de la Résurrection*. Paris IV : Institut catholique de Paris, Thèse d'Histoire des Religions, 2 vol., 252 & 370 p.
- BENSA Alain & Eric FASSIN : 2002. « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain* 38 *Qu'est-ce qu'un événement ?*
- BENYOWSKY Maurice-Auguste Comte de : 1791. *Voyages et mémoires*, t. 2. Paris : F. Buisson, 486 p.
- BERGER Laurent : 2006, *Les raisons de la colère des ancêtres Zafinifotsy (Ankarana, Madagascar. L'Anthropologie au défi de la mondialisation*. Paris : EHESS, thèse de doctorat d'anthropologie sociale et Ethnologie, 824 p.

- BERNARD Alain : 1978. *Essai sur la transition de la société mahafaly vers les rapports marchands*. Paris : ORSTOM, 406 p.
- BIRA Marc : 1949. *Jao, mpanazary tsimihety*. Antananarivo : Imp. Kristy Madagasikara, 49 p.
- BIRKELI Emile : 1936. *Les Vazimba de la côte ouest de Madagascar. Notes d'ethnologie*. Tananarive : Impr. Moderne de l'Emyrne - Pitot de la Beaujardière, 67 p. (*Mémoires de l'Académie Malgache XXII*).
- BIRKELI Emile : 1922-1923. « Folklore sakalava de la région de Morondava », *Bulletin de l'Académie Malgache* n. s. VI : 185-417.
- BLANCHY Sophie, RAKOTOARISOA Jean-Aimé, BEAUJARD Philippe, RADIMILAHY Chantal (dir.) : 2006. *Les dieux au service du peuple. Itinéraire religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*. Paris : Karthala, 536 p.
- BLANCHY Sophie & ANDRIAMAMPIANA : 2001. "Possession, transe ou dialogue ? Les formes récentes de la communication avec les ancêtres en Imerina (Madagascar)", *Banalité de la transe et familiarité avec les dieux. La possession en Afrique et dans l'Océan Indien* : 24-61. Dupré M. C. éd., PU de Clermont Ferrand,
- BLOCH Maurice E. F. : 2006a. « Teknonymy and the evocation of the "social" among the Zafimaniry of Madagascar », in vom Bruck, Gabriele & Bodenhorn, Barbara (éd.), *The anthropology of names and naming* : 97-114. Cambridge : Cambridge University Press.
- BLOCH Maurice E. F. : 2006b. « Deference », in J. Kreinath, J. Snoek et M. Stausberg (éds.), *Theorizing Rituals Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography* : 495-506. Leiden, Brill, XXV-777 p.
- BLOCH Maurice E. F.: 1986. *From blessing to violence. History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge & London & New York & New Rochelle & Melbourne & Sydney : Cambridge University Press, 214 p.
- BLOCH Maurice E. F.: 1985. « Questions historiques concernant la parenté sur la côte Est », *Omalv sy Anio* 21-22 : 49-55. Antananarivo : Université de Madagascar.
- BLOCH Maurice E. F.: 1983. « La séparation du pouvoir et du rang comme processus d'évolution », in Fr. Raison-Jourde (éd.), *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines* : 265-98. Paris : Karthala, 476 p.
- du BOIS de GAUDUSSON J. : 1978. « Propos sur les aspects idéologiques et institutionnels des récentes réformes des Fokonolona : le Fokonolona en question ? », *Annuaire des Pays de l'Océan Indien* V : 17-36.
- BOITEAU Pierre : 1999. *Dictionnaire des noms malgaches de végétaux*. Paris : C. Alzieu.
- BONTE Pierre & Michel IZARD : 2000. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (3^e édition). Paris : puf, 842 p.
- BOUDON Raymond : 1968. *À quoi sert la notion de structure ?*. Paris : Gallimard, 244 p.
- BOURDIEU Pierre : 1981. « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociale* 36-37.
- BRUBAKER Rogers : 2001, « Au-delà de "l'identité" », *Actes de la Recherche en Sciences* vol. 139 (1) : *Sociales* : 66-85
- CABANES Robert : 1982, « Guerre lignagière et guerre de traite sur la côte nord-est de Madagascar au XVII^e et XVIII^e siècles », in Bazin J & Terray E. (éd.), *Guerres de lignages et guerre d'États en Afrique* : 145-86. Paris : ORSTOM, « Ordres sociaux ».
- CABANES Robert : 1977, « Le Nord-Est de Madagascar », *Essais sur la reproduction de formes sociale dominées* : 87-104. Paris : ORSTOM, « Travaux et documents de

l'ORSTOM » 64.

- CADOUX Ch. : 1977. « La deuxième république malgache ; vers l'édification d'un Etat de type nouveau », *Annuaire des pays de l'Océan Indien*, année 1975, II. Aix-en-Provence.
- CADOUX Ch. *et al.* : 1989. *La Deuxième République malgache*. Aix-en-Provence : Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 228 p.
- CADOUX Ch. & J. du BOIS de GAUDUSSON : 1982. « Madagascar 1979-1981, un passage difficile », *Annuaire des pays de l'océan Indien*, vol. VII, p. 357.
- CALLET R. P. : 1908. *Tantara ny Andriana eto Madagascar*, documents historiques d'après les manuscrits malgaches. Tananarive : Académie Malgache, 2 vol., 1243 p. (Réimpr. Antananarivo : Imprimerie Nationale, 1981.)
- CALVET J.-L. : 1976. « Madagascar », chronique politique et constitutionnelle de l'*Annuaire des Pays de l'Océan Indien* III : 347-96.
- CAPURON R. : s.d. *Études sur les essences forestières de Madagascar, Voanana (Sloanea rhodantha (Baker) R. Cap. - Elaeocarpaceés*. Centre technique forestier (section de Madagascar), 9 p.
- CHAIGNEAU, Pascal : 1985. *Rivalités politiques et socialisme à Madagascar*. Paris: CHEAM, 263 p.
- CHARUTY Giordana : 1997. *Folie, mariage et mort. Pratiques de la folie en Europe occidentale*. Paris : Seuil, 400 p.
- CHAUDAT Philippe : 1993. « La possession Vorombe dans la région de Tuléar », *Galaxie Anthropologique* 2-3 : 130-6.
- HAZAN-GILLIG S. : 2003. « Royauté et pouvoirs dans la société rurale de l'ancien royaume sakalava du Menabe à l'Ouest de Madagascar », in Perrot C.-H. & F.-X. Fauvelle-Aymar : *Le retour des rois : autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine* 457-75. Paris : Karthala.
- HAZAN-GILLIG S. : 1991. *La société sakalave : le Menabe dans la construction nationale malgache*. Paris : Karthala.
- COLE Jennifer : 2001. *Forget colonialism Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar*. Berkeley/Los Angeles/London : University of California Press, 361 p.
- COLE Jennifer & Karen MIDDLETON : 2001. "Rethinking Ancestors and Colonial Power in Madagascar", *Africa* 71(1) : 1-37.
- COLLECTION DES OUVRAGES ANCIENS CONCERNANT MADAGASCAR*, publiée sous la direction de A. Grandidier, Charles-Roux, C. Delhorbe, H. Froidevaux et G. Grandidier . Paris : Union Coloniale, Comité de Madagascar, 1903-1920, 9 tomes :
- (1903) I. *Ouvrages ou extraits d'ouvrages portugais, hollandais, anglais, français, allemands, italiens, espagnols et latins relatifs à Madagascar (1500 à 1613)*, p. A. Grandidier et G. Grandidier, 527 p.
- (1904) II. *Ouvrages ou extraits d'ouvrages français (jusqu'à 1630), portugais, hollandais, anglais, allemands, italiens, espagnols et latins relatifs à Madagascar (1613 à 1640)*, p. A. Grandidier et G. Grandidier, 559 p.
- (1905) III. *Ouvrages et extraits d'ouvrages anglais, hollandais, portugais, espagnols et allemands relatifs à Madagascar (1640 à 1716)*, p. A. Grandidier et G. Grandidier, 719 p.
- (1906) IV. *Les Aventures de Robert Drury pendant ses quinze années de captivité à Madagascar et son second voyage dans cette île (1701-1717 et 1719-1720)*, p. A. Grandidier et G. Grandidier. Paris : Comité de Madagascar, 436 p, carte, pl., index.

- (1907) V. *Ouvrages ou extraits d'ouvrages anglais, hollandais, portugais, espagnols, suédois et russes (1718-1800)*, p. A. Grandidier et G. Grandidier.
- (1913) VI. *Ouvrages ou extraits d'ouvrages anglais et hollandais. Complément (1598-1741)*, p. A. Grandidier et G. Grandidier, 203 p., carte.
- (1910) VII. *Ouvrages ou extraits d'ouvrages français. Les premières tentatives coloniales françaises aux Indes orientales. Relation du voyage de Cauche. Dictionnaire de la langue de Madagascar (1658). Catéchisme malgache (1658)*, par le Sieur de Flacourt, p. A. Grandidier, H. Froidevaux et G. Grandidier.
- COMAROFF Jean & John COMAROFF : 1997. *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Post-colonial Africa*. Chicago & London ; The University of Chicago Press, XXXVII + 233 p.
- CONDOMINAS Georges : 1980. *L'espace social, à propos de l'Asie du Sud-Est*. Paris : Flammarion, 539 p.
- COQUERY-VIDROVITCH Catherine : 1992. « Histoire et historiographie du politique en Afrique, La nécessité d'une relecture critique (A propos de la démocratie) », *Politique africaine* 46 : 31-40.
- DAHL O. C. : 1994. *Migration from Kalimantan to Madagascar*. Oslo : Norwegian University Press, 143p
- DALMOND l'Abbé : 1842. *Vocabulaire et grammaire pour les langues malgaches et betsimisarakaka*. Saint Denis : Imp. de la Huppe, 124 + 40 p.
- DAVID Lucien Jean Lazare : 1995. *Le Tampoke Andrevola ou essai d'interprétation de la conception du pouvoir chez les Masikoro du Fiherena*. Toliara : maîtrise de philosophie, 2 vol.
- DECARY Raymond : 1964. *Contes et légendes du Sud-Ouest de Madagascar*. Paris : GP Maisonneuve & Larosse, 232 p.
- DECARY Raymond : 1962. *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*. Paris : Maisonneuve, 301 p.
- DECARY Raymond : 1950. *La faune malgache, son rôle dans les croyances et les coutumes indigènes*. Paris : Payot, 236 p.
- DE HEUSCH Luc : 1971. *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*. Paris : Gallimard, 330 p.
- DELIVRE Alain : 1974. *L'histoire des rois d'Imerina, interprétation d'une tradition orale*. Paris : Klincksieck, 443 p.
- DENIS-CONSTANT Martin : 2002. *Sur la piste des OPNI (Objets politiques non identifiés)*. Paris : Karthala, 501 p.
- DESCHAMP Hubert : 1972. *Les pirates à Madagascar aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris : Berger-Levrault, 221p.
- DESCHAMP Hubert : 1960. *Histoire de Madagascar*. Paris : Berger-Levrault, 348 p.
- DESCHAMP Hubert : 1959. *Les migrations intérieures passées et présentes à Madagascar, Avec 30 cartes*. Paris : Berger-Levrault, 278 p.
- DESCOLA Philippe : 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard, 623 p.
- DETIENNE Marcel : 1967. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris : Maspero, 160 p.
- DEWAR Robert & H.T.WRIGHT : 1993, « The Culture History of Madagascar », *Journal of World Prehistory* 7 (4) : 417-66.
- DEZ Jacques : 1981. « L'illusion de la non-violence dans la société malgache », *Droit et Cultures* 2 : 21-44.

- DINA Fotomanantena J.R. : 1982. *Etrangers et malgaches dans le Sud-Ouest sakalava, 1845-1904*. U. de Provence-Aix-Marseille : th. 3^e c. histoire, 506 p.
- DOMENICHINI Jean-Pierre : 1985. *Les dieux au service des rois. Histoire orale des sampin'andriana ou palladiums royaux de Madagascar*. Paris : CNRS, 718 p. (présentation d'un corpus de textes recueillis par Lars Vig, avec traduction et annotation)
- DOUGLAS Mary : [1971] 2005. *De la souillure, Essais sur les notions de pollution et de tabous*. Paris : La Découverte, 205 p.
- DOZON Jean-Pierre : 2005. « Une anthropologie très actuelle des rapports et des médiations », *Journal des anthropologues* 102-103 : 177-87.
- DOZON Jean-Pierre : 2008. *L'Afrique à Dieu et à Diable. États, ethnies et religions*. Paris : Ellipses, 138 p.
- DOZON Jean-Pierre : 1995. *La cause des prophètes, Politique et religion en Afrique contemporaine*. Paris : Seuil, 299 p.
- DREWAL John Henry (éd.) : 2009. *Sacred Waters. Arts for Mami Wata and Other Divinities in Africa and the Diaspora*. Indiana University Press, 681 p.
- DUBOIS HENRI Rév. Père : 1935. *Monographie du Betsileo*. Paris : Institut d'Ethnologie, Travaux & mémoires, 1510 p.
- DUBOURDIEU Lucile : 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* 86 : 70-85.
- DUBOURDIEU Lucile : 1996. « Représentation de l'esclavage et conversion : un aspect du mouvement du réveil à Madagascar », *Cahier des Sciences Humaines* 32 : 597-610.
- JACQUIER-DUBOURDIEU Lucile : 1987. « Le culte du miroir dans les plaines de la Basse-Betsiboka et son rôle dans la compétition foncière », *Recherche pour le développement* 4 : 54-112. Antananarivo : Ministère de la Recherche Scientifique et Technologique pour le Développement.
- EGGERT Karl : 1981. « Mahafaly as a Misnomer », *Omalý sy Anio* 13-14 : 149-76.
- ELLIS Stephen : 2007, « Tom and Toakafo : The Betsimisaraka Kingdom and State Formation in Madagascar, 1715-1750 », *The Journal of African History* (48) 3 : 439-55.
- ELLIS Stephen & Gerrie TER HAAR : 2004. *Worlds of Power, Religious Thought and Political Practice in Africa*. New York : Oxford University Press, 263 p.
- EMOFF Ron : 2002. *Recollecting from the Past, Musical Practice and Spirit Possession on the East Coast of Madagascar*. Middletown : Wesleyan University Press, 241 p.
- ENGEL Claude : 2008. *Les derniers zafintany et les nouveaux moasy. Changements socioculturels à Madagascar*. Paris : L'Harmattan, 256 p.
- ESOAVELOMANDROSO Faranirina V. : 1975. « Les Sadiavahe : essai d'interprétation d'une révolte dans le Sud de Madagascar », *Omalý sy Anio* 1-2 : 139-69.
- ESOAVELOMANDROSO Manassé : 1985. « Les "révoltes de l'Est" (novembre 1895-février 1896) : essai d'explication », *Omalý sy Anio* 21-22 : 33-48.
- ESOAVELOMANDROSO Manassé : 1981. « La région du Fiherenana à la veille de la conquête française », *Omalý sy anio* 13-14 : 177-86.
- ESOAVELOMANDROSO Manassé : 1986. « Milieu naturel et peuplement de l'Androy », in Ph. Kottak et al, *Madagascar Society and History* : 121-32. Durham : Carolina Academic Press, 443 p.
- FAGERENG Edvin : 1981. « Origine des dynasties ayant régné dans le Sud et l'Ouest de Madagascar », *Omalý sy Anio* 13-14 : 125-40.

- FAGERENG Edvin : 1971. *Une famille de dynasties malgaches. Zafindravola, Maroseragna, Zafimbolamena, Andrevola, Zafimanely*. Oslo/Bergen/Tromsö : Universitetsforlaget, 98 p.
- F. R.-J. [Anonyme] : 2002. « Les Kung-Fu », *Politique Africaine* 86 : 68-9.
- FANONY Fulgence : [1975] 1985. "Le sorcier maléfique *mpamosavy* et l'épreuve de l'ordalie *tangena* en pays betsimisaraka", *Omaly sy Anio* 21-22 : 133-148. (*Cahiers d'histoire juridique et politique* XI : 19-30)
- FANONY Fulgence : 1976. *Fasina : Transformation interne et contemporaine d'une communauté villageoise malgache*. Paris : EPHE, mémoire, 216 p.
- FANONY Fulgence : 1975. « La riziculture sur brûlis (*tavy*) et les rituels agraires dans la région de Mananara Nord », *Terre malgache* 17 : 29-49.
- FASSIN Didier : 1990. « Maladies et médecines », in D. Fassin & Y. Jaffré (éds) *Sociétés, développement et santé* : 38-49. Paris : Ellipses-Aupelf.
- FAUBLEE Jacques : 1954. *Les esprits de la vie à Madagascar*. Paris : puf, 139 p.
- FAUROUX Emmanuel : 1994. « Les échanges marchands dans les sociétés pastorales (Madagascar) », *Cahier de Sciences Humaines* 30 (1-2) : 197-210.
- FAUROUX Emmanuel ; LE GROS Botorabe ; RASOAMALALAVAO Claire : 1991. « Le vocabulaire de la propriété dans les langues vernaculaires du Sud-Ouest de Madagascar : pour une meilleure approche des problèmes d'hygiène urbaine », *Cah. Sci. Hum.* 27 : 355-66.
- FAUROUX Emmanuel ; RAHENIRINA Jaona Patience ; RABEMAHAFALY Philippe : 2002. *Faisabilité socio-économique de la conchyliculture dans la région de Tuléar*. Toliara : IHSM, 62 p.
- FAUROUX Emmanuel. : 1998-2000. « Les Tsingy du Bemaraha. Du développement intégré à l'écotourisme », *Talily* (Revue d'Histoire Université de Tuléar) 7-8-9 : 56 –82.
- FEE Sarah & GUEUNIER Noël J. : 2003-2004. "Le vocabulaire des *doany* de l'Androy. Langage des esprits et mots de l'étranger dans un culte de possession du sud de Madagascar", *Etudes Océan Indien* 35-36.
- FEELEY-HARNIK Gillian : 1991. *A green estate. Restoring independance in Madagascar*. Washington : Smithsonian Institution press, 627 p.
- FILLIOT J.-M. : 1974. *La traite des esclaves vers les Mascareignes au XVIIIe siècle*. Paris : ORSTOM, 273 p., dépl., ill., cartes, bibl., index. ("Mémoires-ORSTOM" 72.) (1970, Paris-Sorbonne, thèse 3^e cycle)
- FIELOUX Michèle : 1999. « Cultes de possession et relations de genre. Les jeux de la bigamie à Madagascar », *Femmes plurielles Les représentations des femmes, discours, normes et conduites*. Paris, FMSH, 300 p.
- FIELOUX Michèle & LOMBARD Jacques : 1995. "Du royaume à la ville : le territoire des possédés (Madagascar)", in J.F. Vincent ; D. Dory ; R. Verdier (dir.), *La construction religieuse du territoire* : 323-36. Paris : L'Harmattan.
- FIELOUX Michèle & LOMBARD Jacques (réal.) : 1991. *Le Prince charmant*. Paris : ORSTOM prod., vidéo Beta SP, couleurs, 44'.
- FLACOURT DE Etienne : [1650] 2007. *Histoire de la Grande Isle de Madagascar*, Ed. présentée par C.Allibert. Paris : INALCO-Karthala, 712 p.
- GALIBERT Didier : 2009. *Les gens de pouvoir à Madagascar, État postcolonial, légitimités et territoire (1956-2002)*. Paris : Karthala, 569 p.
- GARDENIER William J. G. : 1976. *Witchcraft and sorcery in a pastoral society : the central*

- Sakalava of West Madagascar*. Rice University, Texas, 212 p.
- GIRARD René : 1998. *La violence et le sacré*. Paris : Hachette, 498 p.
- GOEDEFROIT Sophie & Jacques LOMBARD : 2007. *Andolo –L'art funéraire sakalava à Madagascar*. Singapour : IRD-Biro, 239 p.
- GOFFMAN Erving : [1974] 1991. *Les cadres de l'expérience*. Paris : Les éditions de minuit, 573 p.
- GOODY Jacques : [2000] 2007. *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*. Paris : La Dispute, 269 p.
- GRANDIDIER Alfred : 1917. *Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar*, vol. 4, t. 3 : *Les Habitants de Madagascar, la famille malgache (fin), rapports sociaux des Malgaches, vie matérielle à Madagascar, les croyances et la vie religieuse à Madagascar*. Paris : Imprimerie Nationale.
- GRANDIDIER Alfred & Guillaume GRANDIDIER : 1907, *Ouvrages ou extraits d'ouvrages anglais, hollandais, portugais, espagnols, suédois et russes, 1718-1800, Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar*, t. 5. Paris : Union Coloniale, Comité de Madagascar.
- GUEUNIER Noël J. : inédit. *Lexique des dialectes du Sud-Ouest*. (chez l'auteur), 415 p.
- GUEUNIER Noël J. : 1975. « Le thème de la sorcellerie maléfique dans la littérature populaire écrite de Madagascar », *ASEMI VI* (1) : 71-84.
- GUILLAIN M. : 1845. *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de la partie occidentale de Madagascar*. Paris : Imp. Royale, 376 p / Challamel Ainé.
- HALL Edward T. : 1984. *La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*. Paris : Seuil, 282 p.
- HANDELMAN Don : 2004. "Re-Framing Ritual", in J. Kreinath *et al*, *The Dynamics of Changing Rituals* : 9-20. New York-Oxford : Peter Lang, *Toronto Studies in Religion* 29, 287 p
- HANDELMAN Don & Galina LINDQUIST (éds). : 2004. *Ritual in Its Own Right. Exploring The Dynamics Of Transformation*. New York / Oxford : Berghahn Books, 232 p.
- HARCOURT Caroline (compiled by ; with assistance from Jane THORNBACK) : 1990. *Lemurs of Madagascar and the Comoros : The IUCN Red Data Book*. Gland (Switzerland), 240 p.
- HARING Lee : 1982. *Malagasy tale index*. Helsinki : Academia Scientiarum Fennica, 504 p.
- HARPET Claire : 2000. *Le lémurien : du sacré et de la malédiction Madagascar*. Paris : L'Harmattan, 176 p.
- HEURTEBIZE George : 1997. *Mariage et deuil dans l'extrême Sud de Madagascar*. Paris : L'Harmattan, 302 p.
- HEURTEBIZE George : 1977. « Le traitement du *doany* dans l'Androy », *Omaly sy Anio* 5-6 : 373-85.
- HEURTEBIZE G. & VÉRIN P. : 1974. « Premières découvertes sur l'ancienne culture de l'intérieur de l'Androy (Madagascar. Archéologie de la vallée du Lambomaty sur la haute Manambovo », *Journal de la Société des Africanistes XLIV* (2) :113-21.
- HURVITZ David : 1986. « The "Anjoaty" and Embouchures in Madagascar », in Ph. Kottak *et al* (éd.), *Madagascar Society and History* : 107-20.
- HURVITZ David J. : 1980. *A record of Anjoaty history in Vohemar, Madagascar*. Princeton University : Ph.D, 285 p.
- HOUSEMAN Michael : 2006. « Relationality », in J. Kreinath, J. Snoek et M. Stausberg (éds.), *Theorizing Rituals Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography* : 413-28. Leiden : Brill.

- HOUSEMAN Michael & Carlo SEVERI : 1994. *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris : CNRS/MSH.
- JAOVELO-DZAO Robert : 1996. *Mythes, rites et transes à Madagascar, Angano, joro et tromba sakalava*. Paris, Karthala, 391 p.
- JULIEN Gustave : 1908. *Institutions politiques et sociales de Madagascar d'après des documents authentiques et inédits ; ethnographie, philologie, moeurs, coutumes et lois, organisation sociale, politique, administrative et judiciaire*. Paris : Guilmoto, 2 vol., 644 et 375 p.
- KELLER Eva S. : 2005. *The Road to Clarity. Seventh-day Adventism in Madagascar*. New York, Houndmills : Palgrave Macmillan, 286 p. Publication de la thèse en anthropologie sociale soutenue en 2002 à la LSE (Londres), *The Search for Knowledge among the Seventh-day Adventists in the Area of Maroantsetra, Madagascar*.
- KENT Raymond K. : 1979. « Religion and State : a Comparaison of Antanosy and Sakalava in the 1600's », in Kent (éd.) : *Madagascar in History: Essays from the 1970s* : 80-101. Albany, California: Foundation for Malagasy Studies.
- KENT Raymond K. : 1970. *Early Kingdoms in Madagascar, 1500-1700*. New York : Holt, Rinehart, and Winston.
- KILANI Mondher : 1983. *Les cultes du cargo mélanésien. Mythe et rationalité en anthropologie*. Lausanne : Editions d'en bas, 202 p.
- KOECHLIN Bernard : 1975. *Les Vezo du Sud-ouest de Madagascar, contribution à l'étude de l'éco-système de semi-nomades marins*. Paris : Mouton & Co et École Pratique des Hautes Études, 243 p.
- KOTO Bernard : 1996. « Peuplement, naissance et développement de Tuléar », *Talily* 3-4 : 15-35.
- KREINATH J., HARTUNG C. & A. DESCHNER : 2004. *The dynamics of changing rituals : the transformation of religious rituals within their social and cultural context* . New York-Oxford : P. Lang, 287 p.
- JAROZS Lucy A. : 1994. "Taboo and Time-Work Experience in Madagascar", *Geographical Review* 84 (4) : 439-50.
- LACLAU Ernesto : 2008. *La raison populiste*. Paris : Seuil, 295 p.
- LAHADY Pascal : 1979. *Le culte Betsimisaraka et son système symbolique*. Fianarantsoa : Librairie Ambozontany, 279 p.
- LAMBEK M. : 2002. *The Weight of the past. Living with history in Majunga, Madagascar*. New-York : Palgrave Macmillan.
- LAMBEK Michael : 1992. « Taboo as Cultural Practice among Malagasy speakers », *Man* 27 (2) : 245-66.
- LAVONDES Henri : 1963. « Magie et langage, Note à propos de quelques faits malgaches », *L'Homme* III (3) : 109-17.
- LE BARBIER : 1916-1917. « Notes sur le pays Bara-Imamono », *Bulletin de l'Académie Malgache* n. s. III. : 61-162, carte physique, carte ethnique.
- LEBIGRE Jean-Michel & Guilène REAUD-THOMAS : 2001. *Androka (Extrême Sud de Madagascar) cartes d'évolution des milieux*. Bordeaux : PUB, 72 p.
- LECOUTEUX Claude : 1995. *Démons et Génies du terroir au Moyen-Age*, préf. de R. Boyer. Paris : Imago, 218 p.
- LEFEVRE Gabriel : 2006. *Médecines hybrides dans le sud et le sud-ouest de Madagascar Les mots-plantes à Toliara*. Paris : INALCO, Thèse pour le Doctorat en Etudes Africaines,

471 p.

- LEFORT Claude : 1986. *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*. Paris : Seuil, 364 p.
- LEJAS F. *et al.* : 1969. *Instruction civique. Lycées et Collèges de Madagascar*. Paris : Nathan-Madagascar, 95 p.
- LEVI-STRAUSS Claude : 1971. *L'homme nu*. Paris : plon,
- LUPO Pietro : 2003. « L'idée de sacré (*hasina*) et d'autorité dans la pensée religieuse traditionnelle », *Mémoire de l'Académie Nationale Malgache série Lettres et Sciences humaines* 47 : 113-22.
- LYOTARD Jean-François 1979 *La condition post-moderne : rapport sur le savoir* Paris : Les Éditions de minuit.
- MANDIHITSY Cyprien : 2005. *Les Jiny dans la vie religieuse et sociale des Marolahy, clan masikoro du Fihereña (Sud-Ouest de Madagascar)*. Paris : INALCO, mémoire de maîtrise ss. dir. N. J. Gueunier, 2 t., 77 & 126 p.
- MANDIHITSY Cyprien. & GUEUNIER Noël. J. : 2001. « *Falitse*, incantations des devins-guérisseurs malgaches du Sud-Ouest », *Etudes de l'Océan Indien* 32 : 145-65.
- MANGALAZA Eugène Régis : 1998. *Vie et mort chez les Betsimisaraka de Madagascar Essai d'anthropologie philosophique*. Paris, L'Harmattan, 331 p. (1^{ère} éd. : 1994. *La poule de dieu Essai d'anthropologie philosophique chez les Betsimisaraka (Madagascar)*. Bordeaux : PUB, 331p.)
- MARCUS George E. : 1998. *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton : Princeton University Press, 262 p.
- MARIKANDIA Mansare : 1995. « Une approche de l'histoire du peuplement de l'espace littoral du Fihereña au XVIII^e et XIX^e siècle : les Vezo », *Talily* 1 : 15-27.
- MARIKANDIA Mansare : 1987. *Contribution à la connaissance des Vezo du Sud-ouest de Madagascar : Histoire et société de l'espace littoral du Fihereña au XVIII^e et XIX^e siècles*. Paris I : th.3^{cy}. Histoire ss. dir. C.-H. Perrot, 481 p.
- MARY André & Pierre-Joseph LAURENT : 2001. *Prophètes, visionnaires, et guérisseurs de l'Afrique Subsaharienne Contemporaine*, *Social Compass* (48) 3.
- MARY André : 1997. « La tradition prophétique ivoirienne au regard de l'histoire », *Cahiers d'Études Africaines* 145 : 213-23.
- MAUSS Marcel : 1950. *Sociologie et anthropologie*. Paris : puf.
- MAYEUR Nicolas : [1809] 1977. « Histoire de Ratsimilaho (1695-1750) roi de Foulpointe et des Betsimisaraka, rédigé par Barthélémy Huet de Froberville, 1809 (British Museum, ADD-MSS 18129) » éditée par G. Ratsivalaka, multigr., 143 p.
- MELLIS J-V. : 1938. *Nord et nord-ouest de Madagascar : Volamena et volafotsy. Suivi d'un vocabulaire du nord-ouest expliqué, commenté et comparé au Merina*. Tananarive : Pitot de la Beaujardière.
- MEMEL-FOTĚ Harris : 1991. « Des ancêtres fondateurs aux pères de la nation. Introduction à une anthropologie de la démocratie », XIII^e conférence Marc Bloch. <http://cmb.ehess.fr/document40.html>
- MIDDLETON K 1988. *Funerals and Marriages. Some Aspects of Karembola Political Symbolism*. U. Oxford : Ph.D.
- MIORA Mampionona : 2005. *Aspects philosophiques des perles sacrées chez les Sihanaka*. Tuléar : FLSH, mémoire de maîtrise, 129 p.
- MODERNE F. : 1974. « Etude comparative de deux institutions socialisées du développement rural dans l'océan indien : le *fokonolona* malgache et le village *ujamaa* tanzanien »,

- Annuaire de l'Océan Indien I* : 235-59.
- MOLET Louis : 1979. *La conception malgache du monde surnaturel et de l'homme en Imerina, t.1. : La conception du monde et du surnaturel, t.2. : Anthropologie*. Paris : L'Harmattan, 2 vol, 437 & 445 p.
- MOLET Louis : 1979b. "Le problème de l'Arc à Madagascar ; Arc, javelot et sarbacane", in Jean Poirier & Aubert Rabenoro (dir.), *Tradition et dynamique sociale à Madagascar* : 31-108. Nice : IDERIC, IX-411 p.
- MOLET Louis : 1959. *L'expansion tsimihety : modalités et motivations des migrations intérieures d'un groupe ethnique du nord de madagascar*. Tananarive : mémoires IRSM, série C, tome V.
- MOLET-SAUVAGEOT Anne : 1991, « Madagascar et les colonies d'Amérique pendant la grande période de la piraterie européenne (1680-1700) : contexte et documents de base », *Etudes de l'Océan Indien* 13.
- MOSCOVICI Serge : 1974. *Hommes domestiques et hommes sauvages*. Paris : Union générale d'éditions, 309 p.
- MOUZARD Thomas : 2007. « Actualité des sirènes au Sud-Ouest de Madagascar, à travers cinq types de récits oraux collectifs » in *La femme qui a des ouïes et autres récits de la tradition orale malgache*, anthologie établie et préfacée par B. Terramorsi : 191-222. Ille-sur-Têt : K'A, 310 p.
- MOUZARD Thomas & Noël J. GUEUNIER : 2009. « Récits de séjours non éternels. La mort fugitive comme voie d'accès à la médiation à Madagascar (possession, prédication) », in D. Nativel & F. V. Rajaonah (dir.) *Madagascar revistée. En voyage avec Françoise Raison Jourde* : 287-351. Paris : Karthala, 623 p.
- MOUZARD Thomas & KAKLAMANIS Yoanna : 2004. *Enquêtes monographiques autour de Soanindrariny et Vinany (Vakinankaratra, Madagascar) mai-juin 2004*. Paris : IRD/DIAL, 63 p., 13 plans.
- MOUZARD Thomas & Jean B. RAMAMONJISOA : à par. « La violence et un jeu d'enfants : le *kitantara* à Madagascar »
- NATIVEL D. & RAISON-JOURDE F. : 1999. « Rapt des morts et exhibition monarchique. Les contradictions de la République colonisatrice à Madagascar », in J. P. Chrétien & J. L. Triaud (dir) : *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire* : 173-95. Paris : Karthala.
- NDEMA J. : 1973. *Fomba Antakay*. Fianarantsoa : Lib. Ambozotany, 189 p.
- NOIRET François : 2008. *Le mythe d'Ibonia, le grand prince (Madagascar)*. Paris : Karthala, 490 p.
- NORA Pierre (dir.) : 1989. *Les lieux de mémoire*, tome 1. Paris : Gallimard.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre : 1995. « La politique du terrain, Sur la production des données en anthropologie », *Enquête 1 Les terrains de l'enquête* : 71-109.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. : 1994. « Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation », *L'Homme XXXIV* (3) : 7-27.
- OTTINO Arlette : 1995. "First settlers, rice-cultivation and the alliance with nature spirits. Agrarian rituals and the reproduction of the world-order in Madagascar", *L'Etranger intime. Mélanges offerts à Paul Ottino. Madagascar, Tahiti, Insulinde, Monde swahili, Comores, Réunion* : 117-41. Saint-Denis : Université de la Réunion, 461 p.
- OTTINO Paul : 1998. *Les champs de l'ancestralité à Madagascar*. Paris : L'Harmattan, 685 p.
- OTTINO Paul : 1986. *L'Etrangère Intime. Essai d'anthropologie de l'ancien Madagascar*. Paris : Editions des archives contemporaines, 2 tomes, 630 p.

- OTTINO Paul : 1983a. « Les Andriambahoaka malgaches et l'héritage indonésien. Mythe et histoire » in F. Raison-Jourde (éd.) : *Les souverains de Madagascar, L'histoire royale et ses résurgences contemporaines* : 71-96. Paris : Karthala, 476 p.
- OTTINO Paul : 1983b. « L'ancienne succession dynastique malgache (l'exemple merina) », in F. Raison-Jourde (éd.) : *Les souverains de Madagascar, L'histoire royale et ses résurgences contemporaines* : 223-63. Paris : Karthala, 476 p.
- OTTINO Paul : 1981. « La mythologie malgache des hautes terres et le cycle politique des Andriambahoaka », *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique sous la direction de Yves Bonnefoy*, II : 30-45. Paris : Flammarion, 2 vol., 618 & 585 p.
- OTTINO Paul : 1965. "Le tromba (Madagascar)", *L'Homme* V (1) : 84-93.
- OTTINO Paul : 1963. *Les économies paysannes malgaches du Bas-Mangoky*. Paris : Berger-Levrault, "L'Homme d'Outre-Mer", 375 p.
- PAPINOT Christian : 1992. « Un exemple malgache d'appropriation culturelle : le taxibrousse », in S. Deneffe (éd.) : *Identités et économies régionales* : 257-65. Paris : L'Harmattan.
- PAVAGEAU Jean : 1981. *Jeunes paysans sans terres, l'exemple malgache, une communauté malgache en période révolutionnaire*. Paris : L'Harmattan, 205 p.
- PERRIN Michel : 2007. *Voir les yeux fermés. Arts, chamanismes et thérapies*. Paris, Le Seuil.
- PESLE Nicolas : 2006. *Résurgence d'une nation Madagascar 2002 30 semaines de crise*. Antananarivo : Foi et Justice, 331 p.
- PETIT Michel : 1967. « Les Zafirabay de la baie d'Antongil (formation et histoire d'un clan, conséquences sur la vie rurale actuelle) », *Annales de l'Université de Madagascar* 7 : 21-44.
- PETIT Michel : 1966. *La plaine littorale de Maroantsetra, étude géographique*. Tananarive, document ronéotypé, 192 p., 16 cartes.
- PETIT M. & G. JACOB : 1965. « Un essai de colonisation dans la baie d'Antongil », *Annales de l'Université de Madagascar* 4 : 33-56.
- PIETTE Albert : 1997. « Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains, Rencontre avec les "batesoniens" », *Terrain* 29 : 139-50.
- POIRIER Jean : 1964. *Les Bezanozano contribution à l'étude des structures sociales d'une population malgache*. Paris : thèse d'état non publiée, 2 vol. XIX-928-143 p.
- POIRIER Charles : 1939. « Notes d'Ethnographie et d'Histoire malgaches », *Mémoire de l'Académie malgache*
- PROPP Vladimir : 1970. *Morphologie du conte*, trad. M. Derrida. Paris : Seuil. (1928. *Morfologija skazki*)
- RABEDIMY J.F. : 1983. « Contribution de l'ombiasa à la formation du royaume Menabe. Le Tôny. », in F. Raison-Jourde (dir.) *Les souverains de Madagascar...* : 177-91. Paris : Karthala.
- RABEAROKA : 1938. « Ce que les Betsimisaraka entendent par "maladie" », *Gazette Médicale de Madagascar*, avril 1938 : 32-8.
- RADIMILAHY Chantal : 1981. « Migrations anciennes dans l'Androy », *Omalý sy Anio* 13-14 : 99-111.
- RAHATOKA Salomon : 1984. « Pensée religieuse et rituels betsimisaraka », in J.-P. Domenichini et al (éd.), *Ny razana tsy mba maty Cultures traditionnelles malgaches* : 31-92. Antananarivo : Ed. Librairie de Madagascar, 233 p.

- RAISON Jean-Pierre : 2000. « Madagascar : vers une nouvelle géographie régionale », *L'information géographique* 1 : 1-19.
- RAISON Françoise : 1978. « Bibliographie des publications sur l'histoire et l'anthropologie de Madagascar (1974-1978) », *ASEMI IX*, 1-2 : 71-98.
- RAISON-JOURDE Françoise : 2007. « L'Afrique de Didier Ratsiraka, lieu de passage vers la cour des grands », in D. Nativel & F. V. Rajaonah (éd.) : *Madagascar et l'Afrique, Entre identité insulaire et appartenances historiques* : 345-62. Paris : Karthala, 485 p.
- RAISON-JOURDE Françoise : 2005. « Oppression et libération à l'épreuve du temps, Regard d'une historienne », *Journal des Anthropologues* 102-103 (Gérard Althabe) : 189-226.
- RAISON-JOURDE Françoise : 1994. « La constitution d'une utopie du fokonolona comme mode de gouvernement par le peuple dans les années 1960-1973 », *Omalysy Anio* 33-36 : 675-712.
- RAISON-JOURDE Françoise : 1993. « Une transition achevée ou amorcée ? », *Politique africaine* 52 : 6-18.
- RAISON-JOURDE Françoise : 1991. *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État (1780-1880)*. Paris : Karthala, 840 p.
- RAISON-JOURDE Françoise. (dir): 1983. *Les souverains de Madagascar L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*. Paris : Kartahala, 476 p.
- RAISON-JOURDE Françoise & RANDRIANJA Solofo (éds.) : 2002. *La nation malgache au défi de l'ethnicité*. Paris : Karthala, 442 p.
- RAISON-JOURDE Françoise & Gérard ROY, avec la participation de Lucile JACQUIER-DUBOURDIEU : 2010. *Paysans, intellectuels et populisme à Madagascar, De Monja Jaona à Ratsimandrava (1960-1975)*. Paris : Karthala, 490 p.
- RAJAONA A.-R. : 1980. « Le *Dinam-Fokonolona*, mythe, mystique ou mystification ? », *Annuaire des Pays de l'Océan Indien VI* : 145-68.
- RAJAONARIMANANA N. : 1995. « Les documents médicaux de la tradition arabico-malgache (sud-est de Madagascar) », *Études de l'Océan Indien* 19 : 11-44.
- RAKOTOARISOA Jean-Aimé : 1998. *Mille ans d'occupation humaine dans le Sud-Est de Madagascar : Anosy, une île au milieu des terres*. Paris : L'Harmattan, 203 p.
- RAKOTOMALALA M. : 2006 « La sorcellerie en Imerina », in Blanchy et alii, *Les dieux au service du peuple. Itinéraire religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar* : 321-59. Paris : Karthala, 536 p.
- RAKOTOMALALA M. ; BLANCHY S. ; RAISON-JOURDE F. : 2001. *Madagascar : les ancêtres au quotidien, Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres malgaches*. Paris : L'Harmattan, 203 p.
- RAKOTONDRABE Tovonirina : 1993. « Beyond ethnic group : ethnic groups, nation-state and democracy in Madagascar », *Transformation* 22 : 15-29. Durban.
- RALAIMIHAOTRA Edouard : 1965. *Histoire de Madagascar, t.1 : Des origines à la fin du XVIII^e siècle*. Tanarive, 221p.
- RAMAMONJISOA Suzie A. : 1998. « Pouvoirs religieux et pouvoirs politiques à Madagascar. Points de repère d'une histoire du doany central de Majunga : andriamisara efa-dahy », in Gueunier N. & S. Raharinjanahary (éd.) : *Raki-pandinihana. Etudes de linguistique, d'anthropologie et de littérature malgaches offertes au Professeur Siméon Rajaona* : 217-229. Fianarantsoa : Saint Paul.
- RAMAMONJISOA Suzie A. : 1985. « Symbolique des rapports entre les femmes et les hommes dans les cultes de possession de type *tromba* à Madagascar », *Bulletin de l'Académie*

- Malgache* LXIII (1-2) 63 : 99-110.
- RAMAMONJISOA Suzy A. *et al.* : 1982. *Femmes et monstres 2, tradition orale malgache*, textes recueillis et traduits par S. Ramamonjisoa, M. Schrive, S. Raharinjanahary et Velonandro. Paris : Conseil International de la langue française, 112 p.
- RANDRIANJA Solofo & Stephen ELLIS : 2009. *Madagascar. A Short History*. Chicago : The University of Chicago Press , 316 p.
- RAPPAPORT Roy A. : 1993. « Veracity, Verity, and *Verum* in Liturgy », *Studia Liturgica* 23 (1) : 35-50.
- RAZAFINDRAKOTO Mireille & François ROUBAUD: 2005. « Les pauvres, la démocratie et le marché : Une analyse à partir de trois séries d'enquêtes auprès de la population malgache », *Revue d'économie du développement* 1: 56-89.
- RAZAFINDRAKOTO Mireille & François ROUBAUD: 2001. « Le scrutin présidentiel du 16 décembre 2001 : les enjeux d'une élection contestée », *Politique africaine* 86 : 18-45, tabl., graph., cartes.
- RATSIFANDRIHAMANANA R. P. : 1990. « Aperçu sur les modes de représentation traditionnelle de la folie, et tentative de prise en charge culturelle de la souffrance psychique à Madagascar », in Reverzy J.-F. (éd.) : *Cultures, exils et folies dans l'Océan Indien, actes du colloque (Saint-Gilles de la Réunion, juillet 1988) Tome I : Santé mentale, représentations de la maladie et itinéraires thérapeutiques* : 203-10. Paris : L'Harmattan (Indianocéaniques), 263 p.
- RAZAFITSIAMIDY Antoine : 1997. *Le vol de boeufs dans le sud de Madagascar*. Paris : INALCO, Doctorat en Etudes Africaines.
- REGNIER Michel (réal.) : 1979. *Nutrition Madagascar* 4. Office national du film du Canada, 29'02.
- RENEL Charles : 1923. *Ancêtres et Dieux* . Tananarive : G. Pitot de la Beaujardière.
- RENEL Charles : 1915. « Amulettes malgaches, ody et sampy », *Bulletin de l'Académie Malgache* n.s. II : 29-281.
- REVEL Jacques (dir.) : 1996. *Jeux d'échelles La micro-analyse à l'expérience*. Paris : Gallimard / Le Seuil, 248 p.
- ROUBAUD François (ss. dir.) : 2002. « Madagascar après la tourmente : regard sur dix ans de transitions politique et économique », *Afrique Contemporaine* 202-203, 203 p.
- ROUBAUD François : 2001. « Démocratie électorale et inertie institutionnelle à Madagascar », *L'Afrique politique, Réformes des états africains* : 85-98.
- ROUBAUD François Jean-Michel WACHSBERGER : 2007. « Are poor neighbourhoods opposed to democracy? The case of Antananarivo, Madagascar ». Paris : DIAL, 21 p. (http://www.dial.prd.fr/dial_publications/PDF/Doc_travail/2007-01.pdf)
- ROY Gérard : 1988. *Contribution à l'histoire des indépendances malgaches (1959-1960-1972)*. Paris : ORSTOM, 131 p.
- ROY Gérard : 1987. « Développement communautaire et mythe de la communauté : mythe de la communauté et mythe de l'anthropologie : l'exemple de la politique communautaire malgache du Fokonolona de 1973 », in P. Geschière & B. Schlemmer (éd.), *Terrains et perspectives* : 305-14. Paris : ORSTOM.
- SAHLINS Marshall : 2009. *La nature humaine, une illusion occidentale*. Paris : Editions de l'éclat, 111p.
- SARRASIN Bruno : 2006. « Économie politique du développement minier à Madagascar : l'analyse du projet QMM à Tolagnaro (Fort-Dauphin) », *VertigO* 7 (2) : 1-14.

- SCHATZBERG Michael G. : 2001. *Political Legitimacy in Middle Africa : Fathers, family, food*. Bloomington, IN : Indiana University Press.
- SCHLEMMER Bernard : 1995. « Crise et recomposition des identités à Madagascar », *Tiers Monde* 36 (141) : 129-44.
- SEVERI Carlo : 2007. *Le principe de la chimère, Une anthropologie de la mémoire*. Paris : Aesthetica, 370 p.
- SMITH Pierre & Michel IZARD : 1979. *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*. Paris : Gallimard, 348 p.
- SHARP Leslie : 1993. *The possessed and the dispossessed. Spirits, identity and power in a Madagascar Migrant town*. Berkeley : University of California Press, 345 p.
- SOUTHALL A. : 1986. « Commons theme in malagasy culture », in C. P. Kottak, J. A. Rakotoarisoa, A. Southall, P. Vérin (éds.), *Madagascar. Society and History* : 417-26. Durham : Carolina Academic Press.
- SPERBER Dan : 1996. *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*. Paris : Odile Jacob, 243 p.
- SPERBER Dan : 1982. *Le savoir des anthropologues, trois essais*. Paris : Hermann, 141 p.
- SPERBER Dan : 1975. « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme* XV (2) : 5-34.
- SPERBER Dan : 1974. *Le symbolisme en général*. Paris : Hermann.
- SPERBER Dan & Deirdre WILSON : 1989. *La pertience : communication et cognition*. Paris : Les Éditions de Minuit, 400 p.
- SYLLA Yvette : 1985, « Les Malata : cohésion et disparité d'un "groupe" », *Omalay sy Anio* 21-22 : 19-32.
- TESTART Alain : 2007. *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*. Paris : Syllepse.
- TEYSSIER André : 1988. *Manakara et Maroantsetra, Formation de deux villes de la côte est de Madagascar*. Paris I : D.E.A. de Géographie ss. dir. J.-P. Raison, 87 p.
- THOM René : 1983. *Paraboles et catastrophes*. Paris : Flammarion, 190 p.
- TOTO Chaplin T. : 2005. « La baie d'Antongil au XVIII^{ème} siècle : récits et mémoires sur l'hégémonie Zafindrabay », *Tsingy* 2.
- TOTO Chaplin T. : 2005. « Quelques aspects des expériences européennes sur la baie d'Antongil – Madagascar du XVI^e au XIX^e siècle », *Revue de l'Association Historique Internationale de l'Océan Indien* 1. Saint Denis de la Réunion.
- TOTO Chaplin T. : 1998. *Les communautés de la baie d'Antongil et de la presqu'île Masoala du XIII^e au XIX^e siècles, essai d'Ethnohistoire*. Toamasina : Université, Mémoire de Maîtrise, 120 p.
- TRONCHON J. : 1974. *L'insurrection malgache de 1947*. Paris : Maspero.
- TURNER Victor [1969] 1990. *Le Phénomène rituel : structure et contre-structure*, « Le rituel et le symbole : une clé pour comprendre la structure sociale et les phénomènes sociaux ». Paris : puf,
- URBAIN-FAUBLEE M. & J. FAUBLEE : 1969. « Charms magiques malgaches », *Journal de la Société des Africanistes*, XXXIX (1) : 139-49.
- URFER Sylvain : 1993. « Quand les églises entrent en politique », *Politique africaine* 52, « Madagascar » : 31-9.
- VELONANDRO (éd.) : 1983. *Lexique des dialectes du Nord de Madagascar par des*

- Missionnaires et Séminaristes catholiques*. Tuléar/Valbonne : CEDRATOM & CEDRASEMI, 263 p.
- VERIN Pierre : 1980. « Madagascar », in *Histoire Générale de l'Afrique*. Paris : ed. Jeune Afrique/Stock/UNESCO, t. 2 *L'histoire ancienne* : 751-78.
- VERIN Pierre : 1975. *Les échelles anciennes du commerce sur les côtes du nord de Madagascar*. Lille : Centre de Reprographie de l'Université de Lille III, 2 t., 1028 p.
- VERIN P. ; KOTTAK C. ; GORLIN P. : 1970. "The Glottochronology of Malagasy Speech Communities", *Oceanic Linguistics* 8 (1) : 26-83.
- VIG Lars : [1896] 1969. *Charmes, spécimens de magie malgache*, éd. et intro. par O. Dahl. Oslo : Universitetsforlaget, 180 p.
- WALSH Andrew : 2002. "Taboos and 'The Freedom to Do Otherwise' in Ankarana, Northern Madagascar", *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8 (3) : 451-68.
- WACHSBERGER J.-M. : 2007. « Les Malgaches et la politique : quelques enseignements tirés des enquêtes *Afrobaromètre* de 2005 », *Afrobarometer Briefing Paper* 47, 18 p.
- WALLERSTEIN Immanuel : 1995. *Impenser la science sociale*. Pour sortir du XIXe siècle. Paris : puf, 318 p.
- WEBBER Rév. Père : 1853. *Dictionnaire malgache-français*. Ile Bourbon : Établissement Malgache de N.D. de la Ressource, 798 p.
- WEBER Florence : 2007. « Vers une ethnographie des prestations sans marché », introduction à l'*Essai sur le don* de M. Mauss : 7-62. Paris : puf, 248 p.
- WEBER Florence : 2001. « Settings, interactions and things. A plea for multi-integrative ethnography », *Ethnography* 2(4) : 475-99.
- WEBER Max : 1995. *Economie et société 1. Les catégories de la sociologie*. Paris : Plon, 410 p.
- WILSON Peter J. : 1992. *Freedom by hair's breadth : Tsimihety in Madagascar*. University of Michigan Press, 179 p.
- WILSON Peter J. : 1971. "Sentimental structure : Tsimihety migration and descent", *American anthropologist* 73 : 193-208.
- WOOLEY Oliver. : 2002. *The earth shakers of Madagascar. An anthropological study of authority, fertility and creation*. London : Continuum " LSE Monographs on Social Anthropology", 284 p.
- WRIGHT H. T. : 1992. *Early human impact on a forest in northeastern Madagascar: Note on an archaeological sounding on Nosy Mangabe*. Ms. on file, Museum of Anthropology, University of Michigan : Ann Arbor.
- ZEMPLÉNI Andras : 1985. « La "maladie " et ses "causes" », *L'Ethnographie* LXXXI (96-97) : 13-44.

Glossaire

Aboaky : Installer (un esprit chez une personne)

Adala : Folie, *adala moroñandre* : litt. « folie dans l'après-midi », provoquée par la sorcellerie

Ampelamanañisa : litt. « femme-avec-des-ouïes », appellation de la sirène dans le Sud-Ouest

AREMA : Parti politique fondé par Didier Ratsiraka, dont le sens initial était "Avant garde de la REvolution MAlgache".

Aranga : litt. "qu'on élève", *aranga tromba*, « installer un esprit chez une personne »

Patricia dit *hatsanga* = litt. « mettre-debout »

Asa : Travail, métier, oeuvre.

Bilo : Cérémonie de guérison par laquelle on honore l'esprit qui possède un malade pour qu'il cesse de le tourmenter. Le terme et dans ces pages employé à propos de la célébration annuelle de Kalanoro.

Doany : 1) Catégorie d'esprit apparue en Androy dans les années 1970. 2) Sanctuaire royal sakalava, et site dédié à des esprits royaux ou tutélaires.

Faly (Fady) : Tabou, interdit.

Famaha : Animal (vivant ou sous forme de viande) donné à la parenté à l'occasion des cérémonies mortuaires.

Fanañintsy : litt. « qui rafraîchit », dans le sens de guérir et protéger.

Fanjakana : État, administration, agents de l'État, ancien royaume, pouvoir au sens large.

Faritany : Province

Fiaro : Protecteur, *aoly fiaro*, charme de protection chez les Masikoro

Fiafaha : Éloignement, conjuration, *fiafahako hakeo*, conjuration de la faute.

Fiangonana : Église

Fidianana : Élection, scrutin électoral.

Fifohazana : Mouvement protestant du Réveil malgache.

Filanzana : Chaise à porteur utilisée notamment par les administrateurs coloniaux.

Fitaratra : Miroir.

Firaisanampokontany : Circonscription territoriale créée sous la République Démocratique de Madagascar, intermédiaire entre la circonscription de base (*fokontany*) et le *fivondronampokontany* (voir ce mot).

Fivondronampokontany : Circonscription territoriale créée sous la Deuxième République (dont les limites correspondent grandement avec celles des sous-préfecture de la Première République).

Fokonolona : Circonscription territoriale de base entre 1973 et 1976.

Fokontany : Circonscription territoriale de base créé sous la République Démocratique de Madagascar.

Gasy : Malgache, souvent opposé à *vazaha*, “étranger”, notamment dans le registre des soins.

Hasy / hasina : Efficace, force sacrée d’origine extra-humaine d’une personne ou d’une chose.

Hazomanga : litt. “Bois-excellent”, Poteau cérémoniel. Chez les Vezo, comme chez les Sakalava, il n'existe généralement plus de poteau cérémoniel, mais seulement des *hazomboto* (littéralement: "poteau pénis") qui commémorent les circoncisions des enfants du lignage. Le *mpitoka hazomanga* (le détenteur du poteau cérémoniel) ne détient en fait que divers objets cérémoniels que l'on décrit aussi sous le nom de *hazomanga*. Il s’agit d’ustensiles sacrés abrités dans l'*anjomba*.

Hery : Force.

Jika : aveugle

Joro : Invocation, examen d’un patient dans le cas de Lala.

Kabary : Discours.

Kalanoro : Être imaginaire de petite taille et à très longs cheveux.

Kambo : Paralysé.

Kapoaka : Mesure servant à la vente du riz, haricots et pois du cap. On utilise à cette fin une boîte de conserve de lait concentré. Un sac de 50Kg de riz est sensé contenir 175 *kapoaka*, donc 1 *kapoaka* correspond à environ 285g.

Katsakatsa : Percussions faites de boîtes de conserves pliées contenant des cailloux, attachées à un manche.

Kily : Tamarinier, *Tamarindus indica* L

Kokolampo : Esprit de la forêt le plus souvent invisible. Certains possédés le sont par des *Koko* (abr.).

Lambahoana : Comparable au pagne, au paréo, élément vestimentaire essentiel à Madagascar porté au cours de tout rituel.

Langoro : Tambour

Lokango : Violon

Loza : 1) Malheur ; 2) Signe de malheur ; 3) Être extraordinaire ; 4) Événement surnaturel ; 5) Inceste.

Mamono : Sacrifier.

Mañamboatse : litt. “arrangeur”, “guérisseur” au sens large de celui qui traite l’infortune.

Mandroake : Chasser, les esprits.

Maresake : Effervescence lors d’une fête, signe que les esprits participent.

Marovañy : Double cithare sur caisse.

Mitsabo : Guérir.

Mivonto : Enflure.

Mizeky : Entrer en transe de possession.

Moasy : Devin-guérisseur, terme utilisé dans le Nord. *Moasibe*, le Grand-Guérisseur.

Molahy : Souillure, *hamafaña molahy* : laver les souillures.

Mpanazary : Devins chez les Tsimihety, Betsimisaraka, Sihanaka, chez qui il a joué un important rôle de fondation sociale à l'époque pré-coloniale.

Mpianbinjin'pokolono : Gardien du sanctuaire de la communauté, fonction inspiré du *mpianbinjiñy*, gardien du tombeau ancestral, créée par Dofotera dit Moasibe dans la région de Maroantsetra au tout début des années 1980.

Mpiandry : Disciple du mouvement du Réveil

Mpisôro : Prêtre ancestral.

Mpitan-kazomanga : Le chef du lignage, détenteur symbolique du *hazomanga* (voir ce mot).

Mohara : Objet magique protecteur dont le contenant est une corne de boeuf ouvragée (plus rarement une dent de crocodile).

Nofy : Rêve.

Oly, ody (aody / aoloy) : Charme de composition simple.

Ombiasy (moasy, mpimasy): Devin-guérisseur.

Raisy : Accueillir, un esprit.

Ranombahoaka : litt. "eau-du-peuple", eau lustrale utilisée par les possédés pour rentrer en transe, et pour bénir l'assistance.

Raza(na) : Ancêtre, *Razamasy*, "l'Ancêtre-Sacré"

Rebika : Danse

Rojo : Chaîne.

Rombo : Battement de mains. Désigne une séance de possession au cours de laquelle on frappe dans les mains.

Sampy : Charme de valeur collective.

Sikidy : Mode de divination par les graines du même nom.

Soro : Sacrifice.

Tambahoake : "Gens-du-Peuple" ou "Gens-du-règne", catégorie d'esprit.

Toaka : Alcool de canne à sucre artisanal. L'acronyme *TG*, de *Toaka Gasy*, est très couramment employé dans la région de Tuléar. *Toaka mena* (rouge) désigne le rhum industriel. *Tromba / tsomba* :

Tsanganolo : Pièce d'argent.

Tsimahaivelo : Litt. "qui ne connaît pas les vivants". Cette désignation se trouve plus particulièrement dans la péninsule tandroy et la plaine mahafale. Ordonateurs des cérémonies funèbres, dont la présence est indispensable. *Tsioke* : vent, désigne aussi des esprits

Tsioke : Vent, désigne les esprits.

Vakilela : Litt. "fendre-la-langue", rite d'institution d'un esprit chez une personne au cours de laquelle l'initiateur fait le geste de couper la langue avec un couteau, ce qui aura pour effet de libérer la parole de l'esprit dans le corps du nouveau possédé.

Valimbiloko = litt. « mon époux de cérémonie », terme utilisé par une possédée pour désigner l'esprit qui la possède au cours d'une séance de possession

Vatomasina : Pierre sacrée.

Vazaha : Européen, blanc ; par extension, tous ceux qui occupent des postes élevés (médecins, avocats, professeurs, agents malgaches du *Fanjakana*). *Vazimba* :

Volohazo : Remèdes à base de végétaux, espèces qui servent à constituer ces remèdes.

Vorombe : Litt. “grands oiseaux” ; esprits, et forme de possession caractéristique du pays vezo et, plus particulièrement, des Vezo Sarà. Serait en provenance du Sud malgache, peut-être de groupes mahafale (cf. Chaudat, 1993).

Zafy : Petit-enfant.

Zanahary : Litt. “le créateur”, terme générique désignant le Créateur et l'ensemble des forces qui composent la surnature.

Zazavavindrano : Litt. “Fille-de-l'Eau”, ondine ou sirène.

Table des illustrations

Cartes

CARTE 1. MADAGASCAR, AVEC LOCALISATION DES TROIS PHENOMENES.....	6
CARTE 2. BAIE DE SAINT AUGUSTIN.....	18
CARTE 3. EXTREME SUD DE MADAGASCAR AVEC TRAJECTOIRE DU RAZAMASY	84
CARTE 4. PLAINE LITTORALE DE MAROANTSETRA	112
CARTE 5. NORD DE MADAGASCAR AVEC ZONE COUVERTE PAR LE SOALALA	177

Photographies

PHOTO 1 SCENE DE PRIERE AU RAZAMASY, ANKORONGA, 21/01/2001.....	17
PHOTO 2. PEINTURE DE SIRENE, TULEAR..	28
PHOTO 3. PEINTURE DE SIRENE SUR UN TOMBEAU, VINANY (SUD-OUEST DE MADAGASCAR).	28
PHOTO. 4 CERCUEIL DU RAZAMASY EN ROUTE VERS ANKILIBE, , LE 20 JANVIER 2002.....	47
PHOTO. 5 CERCUEIL DU RAZAMASY A SON ARRIVEE A ANKORONGA, LE 21/01/2002.....	48
PHOTO 6. SEANCE DE PRIERE. AUTOUR DU RAZAMASY,,ANKORONGA, 20/01/2002	54
PHOTO 7 LE MAIRE ADJOINT OUVRE LE CERCUEIL DU RAZAMASY. ANKILIBE, 21/01/2002	63
PHOTO. 8 « CONSTAT » EFFECTUE PAR UN COLONEL DE GENDARMERIE, ANKILIBE, 21/01/2002	64
PHOTO. 9 PROCES-VERBAL DU 4 DECEMBRE 2001, VILLAGE D'ANKILIMIVORY (COMMUNE D'ANTANIMORA).....	78
PHOTO. 10 PROCES-VERBAL INITIAL RETROUVE DANS LE CERCUEIL A TULEAR, APRES MISE A PLAT.	83
PHOTO.11 & 12. AYE-AYE, <i>DAUBENTONIA MADAGASCARIENSIS</i>	88
PHOTO. 13. PROCES-VERBAL DRESSE A ANKILIMALANGY LE 29 DECEMBRE 2001 (PV125)	105
PHOTO.14. PROJET DE CACHET DE MONSIEUR DOFOTERA.....	107
PHOTO.15. DOFOTERA DIT « MOASIBE » LECHANT	140
PHOTO.16. TETE DE CANNE RECUEILLIE DANS LA PRESQU'ILE DE MASOALA EN 1930	163
PHOTO.17. UN VEZO DU VILLAGE D'ANAKAO (SUD-OUEST) POSSEDE PAR UN	164
PHOTO. 18. NOUET MAGIQUE	164
PHOTO. 19. NŒUD DE LIANE COLLECTE A MADAGASCAR ENTRE 1901 ET 1963	164
PHOTO. 20.. CHARME RECUEILLI DANS LE DISTRICT D'ANTALAHA	165
PHOTO.21. DETAIL DE L'AUTEL DE LA MERE DE LALA	187
PHOTO.22. LALA POSANT DEVANT LA PORTE DU SANCTUAIRE (JUN 2007).....	242
PHOTO.23 & 24 DETAIL DU TRONC DANS LE SANCTUAIRE DU ROJOBE TEMIRAIKE KALANORO	244
PHOTO.25. DETAIL DE LA PREMIERE TABLE DE TRAVAIL DE LALA (JUN 2007)	248
PHOTO.26. INTERIEUR DU CABINET DE LALA (JUN 2007).....	250
PHOTO.27. PREMIERE PAGE DU CAHIER DE REVE N°7, REDIGEE LE 10 DECEMBRE 2007	255
PHOTO.28. BOIRE UN VERRE DE SANG FRAIS	268
PHOTO.29. <i>VAKY LELA</i> , « FENDRE LA LANGUE », POUR QUE L'ESPRIT PUISSE PARLER	269
PHOTO.30. L'ESPRIT VA DONNER SON NOM A LALA- KALANORO QUI ECOUTE.....	269
PHOTO. 31. LALA VIENT DE BOIRE LE SANG DU BOEUF SACRIFIE	273
PHOTO.32. LALA ENTOUREE DES <i>VALO VAVY</i> , POSANT AU SANCTUAIRE	276

Figures

FIGURE 1. SPATIALISATION DU CULTE DU RAZAMASY.....	53
FIGURE 2 MEDIATIONS SORCELLAIRES (AGRESSION).....	342
FIGURE 3. ACTION DE DOFOTERA SUR LA MEDIATION SORCELLAIRE	344

Tableaux

TABLEAU 1 DONNEES FOURNIES PAR LES 135 PROCES-VERBAUX RETROUVES.....	79
TABLEAU 2. LES TROIS PHASES DU RELAIS FUNEBRE DU RAZAMASY	285
TABLEAU 3. PHASES DES ACTIVITES DE DOFOTERA.....	287
TABLEAU 4. SYNTHESE DES DESIGNATIONS DU RAZAMASY AU COURS DES TROIS PHASES	371
TABLEAU 5. CONSTRUCTION STRUCTURELLE DE LA LEGENDE DU RAZAMASY	374

Table des matières

INTRODUCTION	7
I RAZAMASY, LE RELAIS FUNEBRE DE « L'ANCETRE-SACRE »	17
1 SIRENES ET RECITS	19
A. Légende urbaine d'une sirène assassinée (Tuléar, janvier 2002).....	19
B. Une étrange et commune figure	24
C. La « femme-avec-des-ouïes » dans la région de Tuléar	29
a. Le conte d'Ampelamanañisa	29
b. Mythe fondateur au sud du Fihereña	31
c. Larantsy (~1910 - 1980), un Vezo légendaire	38
d. L'anecdote de la rencontre, le <i>loza</i>	41
e. D'autres légendes et croyances.	43
2 SIRENE ET RITUEL	47
A. Le cortège	49
B. L'accueil (sacrifice).....	50
C. Les prières	52
D. La veillée	55
E. L'ostension	55
3 CHRONIQUE D'UNE REPRESSION ETATIQUE (ANKILIBE).....	58
A. De la tradition à l'administration : répression ?	58
B. De la gendarmerie au musée : conservation ?	68
C. De la rumeur à la télévision : normalisation ?	73
4 LES ARCHIVES DE L'ANCETRE-SACRE (MUSEE D'ETHNOLOGIE REGIONALE DE TULEAR).....	79
5 LES FUNERAILLES DU AYE-AYE (ANOSY)	88
6 UN CADAVRE EXQUIS (ANDROY)	100
II SOALALA, MONSIEUR DOFOTERA « DONT-LE-CHEMIN-EST-BON »	107
PRELIMINAIRE : POLITIQUE DE TERRAIN	109
1 MONSIEUR DOFOTERA OU LE « GRAND-GUERISSEUR » ARRIVE DANS LA PLAINE DE MAROANTSETRA	113
A. Aperçu historique sur la plaine de Maroantsetra	113
B. Une lettre de demande officielle.....	119
2 RECONSTITUTION DE LA CEREMONIE DU SOALALA	123
A. Préparatifs et accueil.....	128
B. Collecte des charmes néfastes	129
... charmes : les "mauvais" et les "bons"	131
C. Sacrifice et consécration d'une pierre.....	140
D. Exorcismes	141
E. Aveux et "conseils"	142
F. Guérisons.....	143
G. Traitement des terres	144
H. Festin communautaire.....	145
I. Serments.....	146

3 L'ADMINISTRATION D'UNE CEREMONIE INEDITE (LES ARCHIVES DU "MAIRE" DE MAROANTSETRA)	148
4 LA FIN DU CHEMIN ?	161
A. <i>Dofotera meurt</i>	161
B. <i>Moasibe ressuscite</i>	169
C. <i>Mémoire et persistance du Soalala</i>	172
5 LES DEBUTS : DU VILLAGE DES GUERISONS A LA GUERISON DE VILLAGES (SAMBAVA)	177
6 LE JUGEMENT, L'INCARCERATION... LA RECONVERSION ? (ANTALAHA).....	183
III ROJOBE « GRANDE-CHAINE » DES ESPRITS	187
INTRODUCTION	188
1 MADAME LALA, VIE ET VISION.....	194
A. <i>Trajectoire de vie</i>	194
B. <i>Récit de vision</i>	204
C. <i>Rite d'institution</i>	213
2 ROJOBE TEMIRAIKE KALANORO, PANTHEON-MACHINE.....	217
3 L'ARBRE ET LE BUREAU	239
A. <i>Le sanctuaire et l'« arbre de vie »</i>	239
B. <i>Le cabinet</i>	245
a. Description du cabinet	245
b. Cahiers de rêve	250
4 RITUELS.....	256
A. <i>Consultation</i>	257
B. <i>Adorcisme & exorcisme</i>	260
a. <i>Rombo !, « battements des mains »</i>	260
b. <i>Andriake, « à la plage »</i>	262
c. <i>Vakilela, « fendre la langue »</i>	266
C. <i>Solennité</i>	271
D. <i>Propitiations</i>	273
IV POUVOIR ET IDENTIFICATION COLLECTIVE.....	277
1 COMPARAISON FORMELLE DES TROIS RITUELS.....	278
2 CONTEXTES POLITIQUES NATIONAUX (1972-2002).....	290
A. <i>Avènement et déclin d'une « République Démocratique » à orientation socialiste (1972-1984)</i>	290
a. La période provisoire, vers l'auto administration utopique des communautés populaires (1972-1975)	292
b. La République Démocratique de Madagascar, et son socialisme doctrinaire décalé (1976-1980)	300
c. Des années austères et inquiètes (1981-1983...)	303
d. Les réalités régionales.....	305
B. <i>Avènement du néo-libéralisme (1984-2002)</i>	312
a. Déclin du "socialisme" et transition démocratique.....	312
b. Crise démocratique (2002).....	315
3 ANALOGIES ENTRE SEQUENCES RITUELLES ET POLITIQUE ETATIQUE	319
A. <i>Le Soalala "in its own right"</i>	321
a. Demande et accueil	322
b. Exorcisation de la terre : Dofotera maître des <i>tsiñy</i>	324
c. Exorcismes : Dofotera maître des <i>tromba</i>	330
d. La collecte des charmes délétères.....	333
e. Festin et serments	344

f. Bilan sur la séquence dans son ensemble.....	350
g. "Socialisme" et Soalala (Soalala reembedded).....	353
B. Razamasy "in its own right"	356
a. Une chaîne de prestation	357
b. Une continuité symbolique	361
c. Les urnes et le cercueil (Razamasy reembedded).....	375
4 STRUCTURE DE POUVOIR	379
A. Territoire, trajectoire.....	379
B. Réseau	385
5 MATRICES D'INTER-SUBJECTIVITE	395
A. Un système taxinomique	396
B. Dépassements de la parenté ?.....	399
a. L'échec partiel de Dofotera.....	399
b. Un ancêtre global ?	403
c. Des cercles identitaire.....	408
6 PROCESSUS DE LEGITIMATION.....	418
A. Les cadres de la méconnaissance.....	419
B. Un prophète ?.....	434
CONCLUSION	465
ANNEXES	475
SOURCES ECRITES SUR LE SOALALA	475
Liste des documents administratifs retrouvés	475
Documents principaux : traduction en français et reproductions.....	477
BIBLIOGRAPHIE.....	495
GLOSSAIRE.....	5133
TABLE DES ILLUSTRATIONS.....	517
TABLE DES MATIERES	519

Fin