



Études océan Indien

51-52 | 2014
Autour des entités sacrées

Au fil du récit d'un devin-guérisseur

Alliances avec les esprits ancestraux et de la nature (Vonizongo, Imerina)

Delphine Burguet



Éditeur
INALCO

Édition électronique

URL : <http://oceanindien.revues.org/1560>
DOI : 10.4000/oceanindien.1560
ISSN : 2260-7730

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2014
ISSN : 0246-0092

Référence électronique

Delphine Burguet, « Au fil du récit d'un devin-guérisseur », *Études océan Indien* [En ligne], 51-52 | 2014, mis en ligne le 14 octobre 2015, consulté le 01 octobre 2016. URL : <http://oceanindien.revues.org/1560> ; DOI : 10.4000/oceanindien.1560

Ce document a été généré automatiquement le 1 octobre 2016.



Études océan Indien est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Au fil du récit d'un devin-guérisseur

Alliances avec les esprits ancestraux et de la nature (Vonizongo, Imerina)

Delphine Burguet

- 1 L'article analyse le discours formulé par un devin-guérisseur qui parle des entités sacrées – esprits ancestraux et esprits dits de la nature – qu'il invoque à des fins thérapeutiques. Ce récit parle, entre autres entités, de Randriantsiferana, un esprit familial (*razana*), qui lui apparaît en rêve depuis son enfance. Très souvent, les initiés évoquent une enfance rattachée à des épisodes de maladies et de rêves pour expliquer comment ils sont parvenus, à l'âge adulte, à embrasser la pratique de la transe de possession.
- 2 Le type de devin-guérisseur qui nous intéresse est connu sous le terme de *mpimasy*, « celui qui a le sacré », qui signifie qu'il pratique l'astrologie, la lecture divinatoire, *sikidy*, et la guérison des maux¹. Dans le Vonizongo et d'après nos informateurs privilégiés, un bon *mpimasy* est celui qui a la capacité de détruire les *ody ratsy*, les « charmes mauvais », c'est-à-dire les charmes d'attaque ou d'agression.
- 3 Dans le cas qui nous intéresse, le devin-guérisseur valorise à la fois son rôle rattaché au système religieux traditionnel et son adhésion au culte protestant, une double appartenance qui suppose a priori des oppositions. Parler des entités sacrées en prenant en compte les contraintes liées au culte chrétien permet de discuter de sa légitimité à recouvrir le statut de *mpimasy* et des stratégies engagées afin de préserver une cohésion familiale.
- 4 Ces propos s'appuient sur une série d'enquêtes réalisées entre les années 2002 et 2006 où il m'a été donné d'observer des trances de possession au domicile du devin-guérisseur en question. Quant aux entretiens, ils ont été effectués à la fois en situation de transe où la parole est celle de l'esprit qui possède le devin-guérisseur – ainsi l'esprit répond aux questions en parlant de son *saha* (canal), c'est-à-dire le possédé – et en contexte « hors transe » où les réponses sont formulées par le devin-guérisseur. Notons que l'ensemble ethnographique s'est déroulé en présence de l'épouse qui tient le rôle d'assistante rituelle. Omniprésente, elle reformule les propos tenus par l'esprit au moment de la transe et appuie le discours de son mari, hors transe, la plupart du temps pour insister

sur des points soulevés, développer une réponse ou encore compléter l'information². Ainsi, l'étude considère les discours formulés par l'ensemble des protagonistes, à savoir l'esprit, le devin-guérisseur et l'épouse qui se fait porte-parole.

Les premières interdictions et négociations

Des rêves annonciateurs

- 5 Les premiers signes d'une relation avec un esprit sont apparus lorsque Mô était encore enfant, vers l'âge de neuf ans, par l'intermédiaire du rêve. L'épouse dit : « Il ne mange plus de poulet depuis l'âge de 10 ans. À l'âge de neuf ans, il a la chose ». À cette époque, l'esprit n'était pas encore identifié. Néanmoins, Mô voyait en rêve un vieil homme vêtu d'un habit rouge. Cette prédisposition dans l'enfance s'accompagne parfois d'un interdit (*fady*) alimentaire : dès son plus jeune âge, Mô n'arrivait pas à manger de la viande de poulet, tombant malade à chaque ingestion. Dans ses rêves, le vieil homme lui recommandait de ne pas entrer en contact avec l'animal. Ses parents ont donc évité d'en cuisiner. Voici ses propos :

Je n'avais que neuf ans quand ces choses arrivent et j'ai raconté ça à mes parents, c'est pour cela que mes parents ont fait attention puisqu'un vieux monsieur m'interdit de manger ça. Il a un vêtement rouge, dès qu'il entre, il a l'air d'être... Or il fait nuit, mais moi, je le vois bien dans le rêve et il m'a interdit de toucher à ça. Si j'insiste à toucher cela, ça me rend malade et c'est pour cela que les parents respectent ce *fady*, ils m'interdisent même d'y toucher même si je ne pratique pas encore³.

- 6 Le rêve est un phénomène quasi omniprésent dans la pratique du culte, il est l'une des formes de communication à côté de la possession. Nous relevons souvent des cas d'oniromancie dans les récits de vie et ainsi une prédestination au culte. Nous pouvons retenir les récits de vie d'Ève et d'André qui montrent les signes d'une prédisposition dans l'enfance, soit par une succession de maladies non expliquées, soit par des comportements présentés comme étranges (Rakotomalala, 2001, 286-302).
- 7 Aujourd'hui, il lui est toujours formellement interdit d'avoir un quelconque lien avec l'animal : il ne peut entrer dans la maison, ne peut être mis en contact avec d'autres aliments et ne peut être consommé :

Le poulet ne peut pas entrer dans la maison, c'est strictement interdit. Il ne doit pas entrer dans cette pièce, même si les enfants élèvent des poulets. Ils font ça à côté. S'ils veulent tuer un poulet, ils le font dans l'autre maison parce qu'il ne peut pas entrer ici. Tout ce que j'avale ne doit pas être en contact avec le poulet.

L'ancêtre du côté du père

- 8 Lorsque l'esprit fut identifié, il le présenta à sa famille comme un lointain ancêtre du côté de sa grand-mère paternelle, appelé Randriantsiferana, et situa son tombeau dans l'ancien village familial, proche du fossé circulaire, qui délimitait autrefois les villages de l'Imerina. Il conte :

Je suis né en 1955, nous sommes une famille croyante, mais moi, depuis l'âge de neuf ans, quand j'étais à l'école, à l'époque on commence l'école à l'âge de huit ans, et c'est quand j'étais à l'école que j'ai eu la première vision, disons en 1963. La chose

est sûrement mon ancêtre. La mère de mon père ne sait même pas où se situe notre tombeau ancestral et c'est la chose qui nous a indiqué le lieu.

- 9 Cette identification permet de faire revivre un ancêtre oublié que les anciens ne connaissent ni de nom ni de localité. Par le rêve, puis par la possession, Mô s'approprie une partie de son histoire familiale et légitime et par-là la pratique du culte. Faire le lien avec un ancêtre marque une profondeur historique plus importante de son ascendance. Quant à la localisation du tombeau, elle amène une inscription territoriale plus dense et appuie un ancrage ancestral.
- 10 En racontant son histoire, il avait insisté sur le fait que c'était lui, et non un ancien de la famille, qui détenait à présent la connaissance d'une histoire familiale plus ancienne. Il dit : « Même ma grand-mère ne s'en souvenait plus, mais c'était au temps de nos ancêtres » ; et son épouse de compléter : « Même sa grand-mère paternelle ne connaît pas Randriantsiferana, mais c'est Mô, quand il est en transe, qui dit à sa famille où est enterré son arrière-arrière-grand-père ». Notons qu'il ne lui a pas été possible de situer ce parent selon son rang générationnel.
- 11 Dans un régime gérontocratique où la parole et le savoir sont détenus par les plus âgés, Mô tente de légitimer son attachement à l'ancêtre en démontrant que les visions par le rêve permettent d'inscrire son ascendance dans une profondeur historique : il (re)constitue une identité inscrite dans le temps. Ainsi, l'identification d'un esprit comme un ancêtre familial, un *razana*, est une chance pour lui. Elle lui permet une reconnaissance sociale puisque, dans la conception malgache, l'individu qui n'a pas d'ancêtres est marginalisé. On touche là à l'idée d'un processus qui constitue les ancêtres – une ancestralisation –, qui suppose une identité socialement (re)construite dans le passé. Tout comme André, déjà évoqué, *mpitaiza* (« qui prend soin des gens ») résidant à Tananarive (Rakotomalala, 2001, 295), Mô tend à se situer par rapport à ce lointain ancêtre pour justifier son rôle de devin-guérisseur possédé. La possession est ainsi envisagée comme un mode de conservation du passé qui permet « de s'imposer dans le présent » (Raison-Jourde, 2001, 304).

Négocié pour éviter l'enfer

- 12 La médiation apporte une nouvelle information généalogique, une donnée qui offre la possibilité de légitimer sa pratique du culte face à une famille protestante et en partie *fifohazana* (« réveil »), c'est-à-dire de la congrégation revivaliste, courant qui combat les esprits « autochtones » par l'exorcisme. Son éducation religieuse s'inscrit dans le culte protestant et non dans celui du culte de ces esprits. La plupart des membres de sa famille, en particulier ses frères et sœurs, sont des officiants laïcs de culte, des *mpiandry*, des « bergers », c'est-à-dire des revivalistes exorcistes. De là, Mô a rencontré quelques difficultés à faire chevaucher deux registres religieux, car le culte aux esprits et le mouvement du Réveil (et plus largement le protestantisme) ne sont pas des croyances compatibles : les *fifohazana* agissent au nom de Jésus-Christ et non pas au nom des esprits ancestraux.
- 13 Le lien médiumnique entre Mô et son aïeul installe progressivement une intimité entre les deux protagonistes qui, au départ, n'était pas acceptée (néanmoins, il a été mentionné que l'interdit alimentaire était respecté). Ainsi, le discours de notre interlocuteur insistait tout d'abord sur le refus de « travailler » avec l'esprit de son ancêtre et montrait une

perception négative des éléments magico-religieux qui constituent le culte, comme les *sampy* (palladiums) :

Depuis le temps où il a commencé à me dire quelque chose, je m'en moque. C'est à partir du rêve que j'ai les visions. C'est moi seul qui peux le voir. Même si la lumière est éteinte et qu'il fait sombre, j'arrive toujours à le voir entrer dans la maison et il parle avec moi. Même si je ne parle pas avec lui, je ne pense pas me convertir parce que selon moi, ce n'est que du *sampy* et je ne ferai jamais ça.

- 14 M^ô raconte également les différentes étapes négociées avec sa famille – notamment avec son fils aîné qui ne voulait pas qu'il entre en initiation – et les responsables de culte. Tout d'abord, ils ont tenté l'exorcisme puis, selon les échecs répétés, ont essayé la négociation, en privilégiant une conception chrétienne des modalités rituelles du culte ancestral, afin d'éviter la chute aux enfers de M^ô :

En général, ce sont des *mpiandry*, même mon fils aîné est *mpiandry* [...]. À l'époque, jamais je n'ai pensé de la vie pratiquer ça. En même temps, mon fils aîné veut devenir *mpanasina*⁴, c'était sa première communion et il m'a dit : "Papa, est-ce que tu crois aux *sampy* ?" J'ai répondu : "Pourquoi Dieu m'a donné cela, s'il sait que ça va m'emmener en enfer ?" On a fait appeler notre pasteur et on a discuté avec lui. Mon fils a convaincu le pasteur que je ne devais pas pratiquer. On a fait venir le président synodal. Quand il est arrivé chez nous, il a dit : "Si ce que votre père fait est une bonne chose, il le fait pour le bien, comme il l'a dit, il ne sera pas perdu. Mais s'il va pratiquer ça pour faire du mal, il ira en enfer." Moi, je ne connais pas le mal, je n'ai jamais pratiqué ça. Je ne fais que du bien.

- 15 C'est ainsi que M^ô, dans son discours, ne fait pas usage de la sorcellerie pour éviter l'enfer. Construite selon une conception binaire, le bien et le mal, on voit que la négociation n'est pas ici l'affaire des esprits, mais celle de la communauté des vivants. Ainsi, si M^ô fait le bien par l'intermédiaire d'esprits qui le possèdent, il obtient l'accord des protestants et *fifohazana* dont le discours est influencé par les préceptes de la Bible. M^ô explique :

Mais ce qui m'étonne, depuis que j'ai quitté l'école, c'est moi qui enseigne le catéchisme au temple FJKM⁵ et jusqu'à présent, je suis le responsable des jeunes, ceci depuis 26 ans. À part ça, je suis diacre dans notre temple jusqu'à présent parce que je ne fais pas de mal aux autres, la sorcellerie.

- 16 Son épouse rajoute : « Son fils aîné est pratiquant pur et dur, *mpiandry*. C'est la destinée de son père, il est le seul qui a eu ça dans la famille. Ils ne connaissent pas cet ancêtre, ils ne connaissent même pas *Randriantsiferana*. »
- 17 Raison-Jourde note que les adeptes du culte ancestral « ont répliqué à la diabolisation chrétienne de ces "superstitions malgaches" en dirigeant leur piété vers des figures royales et princières bonnes, vertueuses » (2001, 307). Nous retenons cette idée de bonne vertu qui semble caractériser son aïeul et ainsi sa propre pratique de la possession. Si les protestants rejettent en bloc le culte traditionnel parce qu'ils font l'amalgame entre charmes bénéfiques et maléfiques, entre sorcellerie et contre-sorcellerie (Rakotomalala, 2006, 232), alors M^ô, dans son discours, distingue bien les deux champs pour convaincre les autres qu'il ne pratique que le bien (fabrication de charmes de protection, de soins, etc.) : *Randriantsiferana* apparaît comme une figure vertueuse, bienfaitrice, ainsi tolérée. Il semblerait alors que sa légitimation d'être possédé par un esprit vertueux lui permette de ne pas être rejeté d'emblée par les membres de sa famille, de préserver sa fonction de diacre⁶ et d'approfondir « l'autre culte ».

Un changement contraint

Le passage en prison

18 C'est au cours d'une période malheureuse de sa vie que Mô a commencé une collaboration avec Randriantsiferana. Si, dans son enfance, Mô rêvait de son aïeul (prémices d'une relation plus étroite), ici, la manifestation de l'esprit est racontée par la possession et le contrat moral.

19 Mô était en garde à vue, au « violon » comme il dit, pour une affaire de vol de zébus. Le conflit était très sérieux entre les propriétaires du troupeau et Mô, une histoire commencée par un conflit foncier. Il fut emprisonné après avoir été dénoncé :

Quand j'avais vingt ans, ma sœur s'est mariée [...], son beau-père loue des terres pour une durée de dix ans, mais celui-ci décède six ans plus tard. Heureusement, le contrat de location était fait par écrit. Les quatre autres années passées, la famille a voulu récupérer les terres, mais le locataire dit qu'il les avait achetées. C'est là que commence le problème, ils sont allés à la commune pour régler cela. Finalement, la terre est récupérée grâce au document. Mon beau-frère a montré l'accord écrit, mais le locataire n'a pas de pièce justificative. Après cela, le locataire a perdu son bétail et mon beau-frère l'a aidé à le retrouver. Mais il gardait une rancune envers mon beau-frère à cause des terres. Il a tout fait pour accuser ma belle-famille, deux de mes beaux-frères sont allés en prison. Il n'y a que le benjamin de mes beaux-frères et moi qui nous occupons du patrimoine. À l'époque, j'étais en règle. Quand j'ai quitté là-bas, quinze jours après, les locataires ont perdu encore leur bétail. J'étais parmi les derniers enregistrés dans le cahier de passage et ils m'ont donc accusé du vol. [...] Malheureusement, la date du transfert est tombée le premier novembre. Le juge est pressé de rentrer et n'a pas beaucoup insisté sur mon cas, il m'a juste demandé mon nom et m'a dit que j'étais inculpé pour un vol de bœufs. [...] On m'a emprisonné pendant trois mois.

20 Dans ce désespoir, Randriantsiferana intervient auprès de Mô pour lui venir en aide. Mô explique qu'il ne pouvait refuser son intervention dans un moment si difficile. Mais, en contrepartie, l'esprit exigea une compensation en « travaillant » avec lui. Voici son récit :

Après trois mois, la chose revient en moi. La chose m'a dit : "Demain tu iras à Anosy⁷, mais tu ne seras libre qu'après une semaine". Le jour dit, il m'a demandé si j'allais accepter de travailler avec lui ou si j'allais l'ignorer encore. C'est pour cela que moi j'ai accepté : "J'accepte parce que c'est vous qui le demandez."

21 Le récit met à jour le procédé de l'esprit pour s'affirmer en la personne de Mô. Le devin-guérisseur aurait pu être sanctionné par la maladie, par exemple, mais il a été puni par l'intermédiaire de cette affaire de vol. Les esprits, en général, apparaissent comme susceptibles. Leur vexation se manifeste par la maladie-punition ou la sanction en lien avec d'autres événements malheureux. Elle peut atteindre la personne concernée ou un membre de sa famille. C'est aussi parfois le découragement qui amène à accepter de collaborer. Certains individus combattent ces esprits et veulent qu'ils quittent leurs rêves, mais c'est souvent en vain. Ils tentent leur expulsion en recourant à l'exorcisme pratiqué par les cultes chrétiens. Dans le cas de Mô, l'exorcisme n'a eu aucun effet, nous l'avons vu.

22 Parler des entités sacrées, c'est parler de ces parcours biographiques marqués par la contrainte. En situation de transe, l'esprit explique l'épisode malheureux comme une punition, à travers Mô qu'il possède :

C'est notre recommandation. Dès l'âge de ses neuf ans, nous sommes avec notre *saha*, mais c'est seulement quand il était mature qu'on est entré en lui. Mais notre

saha ne veut pas travailler avec nous, même s'il avait déjà l'âge de le faire. C'est pour cela qu'on l'a puni. Il n'accepte pas de travailler avec nous.

23 L'épouse du devin-guérisseur confirme les propos tenus sur ce récit :

Ce sont des gens qui croient en Dieu, la famille, ses frères et sœurs sont des croyants et c'est pour cela que Mô n'accepte pas la transe. De plus, il déteste cela. Il n'a pas volé, il n'a pas commis de fautes, mais on l'a emprisonné. Il a rêvé et a vu les choses⁸ qui lui disent : « On va te faire sortir de là. Mais d'abord, il faut que tu nous dises si tu vas accepter de travailler avec nous ou si tu vas refuser ». Il n'y a même pas un procès, on le fait appeler et il est sorti de prison. Mais auparavant, il n'a jamais aimé cela.

La traversée du pont

24 Dès sa libération de prison, il reçut les recommandations de l'esprit : « Quand tu vas rentrer, il y a un pont à Andranobe, tu vas enlever tous tes vêtements usés et les changer avec d'autres ». Mô décrit son geste : « J'ai jeté les vêtements derrière moi pour que les malheurs soient finis ». L'esprit lui indique les gestes à effectuer : « Avant d'entrer dans la maison, tu vas chez un *mpitaiza* parce qu'il possède une *tsangan'olona*⁹ et dis-lui de mettre cette *tsangan'olona* dans un bol d'eau et de t'asperger avec ». Mô explique que c'est à la fois le passage du pont où il a changé ses vêtements et la bénédiction de son ancêtre par l'intermédiaire du *mpitaiza* qui l'inscrivent dans la pratique du culte de façon rituelle : « C'est depuis ce moment que j'ai commencé à faire ce travail ».

25 Une symbolique de la pureté se manifeste tout d'abord par cette précision du lieu : sur la route du retour, c'est à hauteur du pont qu'il doit quitter ses vêtements. Le pont apparaît alors comme la passerelle ou la transition entre une vie passée et souillée, une vie de conflits et de malheur à une vie nouvelle et pure. L'esprit ordonne là une sorte de purification (propreté par l'habit) accompagnée d'une symbolique gestuelle : quitter ces vieux vêtements probablement usés et sales, symbolisant le malheur, pour en revêtir des neufs et propres. Comme le bain purificateur, le port de nouveaux vêtements est comme « nouvelle peau ».

26 Le rite se poursuit par la bénédiction proprement dite : aspersion d'eau, *fafy rano*, ou souffle d'eau, *tso-drano*, préalablement sanctifiée par une pièce de monnaie *tsangan'olona*, geste effectué par un *mpitaiza* à son domicile. Mô, à présent purifié, reçoit le *hasina* (charge sacrée) du *razana* et, peut-être, de celui du *mpitaiza*. La particularité de la situation est que ce n'est pas le spécialiste qui choisit la manière de procéder au rite, mais Mô lui-même, selon la recommandation de son esprit : « Dis-lui de mettre la pièce *tsangan'olona* dans un gobelet d'eau », disait-il.

27 Pour certains futurs initiés, il est recommandé qu'ils fassent un pèlerinage, qu'ils se rendent sur un ou plusieurs lieux de culte, *doany*. C'est ainsi que Marie, une *mpitaiza* de Tananarive, devait parcourir différents *doany* de plusieurs régions pour arriver à terme à sa fonction (Blanchy, 2001, 220). Le facteur temps est un paramètre initiatique, car il permet la maîtrise de la transe. L'étude du discours religieux amène la compréhension de certains mécanismes aboutissant à un modèle type de l'initiation dictée par les esprits de diverses natures. L'initiation à l'âge adulte est un apprentissage qui passe nécessairement par un rite qui officialise l'acceptation de suivre les recommandations ancestrales et coutumières et qui confirme une collaboration ancienne (par le rêve ou la maladie depuis l'enfance) entre une entité sacrée et une personne. Si Mô n'a pas eu la recommandation

de visiter des *doany* pour être initié, il lui faut à présent se rendre sur quelques-uns pour maintenir sa charge.

- 28 Cette étape est à rapprocher du rituel *mivoaka lambanana* « sortir [sur] la natte » dont Sophie Blanchy analyse les modalités (2006, 308) :

Un *mpitaiza* prévoit de “sortir un soldat” (*mamoaka miaramila*), ce qui équivaut à un *vaky lela*¹⁰ : l'esprit dit son nom et le pratiquant devient soldat du *mpitaiza*. Quand les esprits parlent clairement, on n'est plus soldat, mais on attend le rituel de bénédiction (*tsodrano*) pour devenir *mpitaiza* débutant.

- 29 M^ô n'a pas procédé à la première étape où le *mpitaiza* fait « sortir le soldat », Randriantsiferana étant clairement annoncé depuis l'enfance comme son esprit. Peut-être fait-il partie de ces experts dont « on ne leur a pas fait sortir [l'esprit] sur la natte » (*tso navoaka lambanana izy*), l'esprit lui faisant ses propres recommandations (*ibid.*). Il ne lui était pas nécessaire de recourir à un intermédiaire, spécialiste rituel, qui identifie et installe l'esprit qui possède M^ô.

Évoquer d'autres entités

Vazimba et *kalanoro* : des alliés

- 30 Depuis ce rituel *tso-drano* (bénédiction) qui a installé M^ô comme devin-guérisseur débutant, sa pratique du culte traditionnel s'est développée par l'usage de la possession par d'autres types d'esprit : celui chthonien, les *vazimba* (maîtres du sol), et celui de la nature, les *kalanoro*. Il nomme Manankasinatsara, « Celle qui a un bon *hasina* » ; Iangobe¹¹ Rabodolova, « Grand-mère Rabodolova » ; Ramahazo, « Celle qui arrive à avoir [quelque chose] » ; Rasoalavaelatra¹², « La belle aux longues ailes » et Rakelilava-voalo¹³, « Les petites [filles] aux cheveux longs ».

- 31 Ces deux derniers noms cités sont des *kalanoro* qui l'ont aidé lorsqu'il avait rencontré des soucis financiers : il avait des dettes dont il devait s'acquitter, après avoir contracté un emprunt bancaire¹⁴ et devait, dans le même temps, circoncire l'un de ses fils. On voit ici que les esprits de la nature proposent « leurs services » à la personne qu'ils ont choisie : c'est encore une collaboration qui prend forme selon un événement important dans la vie de M^ô. Ainsi, ces *kalanoro* l'ont averti qu'elles déposeraient quelque chose, en fait une somme d'argent, dans un coffre qu'il fallait qu'il laisse entrouvert à cet effet. On retrouve là l'idée largement répandue selon laquelle les *kalanoro* sont capables de trouver des trésors, qu'ils amassent minéraux, or et argent... Voici comment il conte leur intervention :

Les choses arrivent et me disent : “Ouvre la malle et laisse un espace libre pour faire entrer quelque chose parce qu'aujourd'hui en huit, mardi, on va te ramener quelque chose.” Moi, j'ai dit à ma femme qu'elles allaient emmener quelque chose la semaine prochaine. Elles m'ont recommandé d'entrouvrir la malle pour qu'elles puissent déposer quelque chose dedans. Je ne sais pas encore ce qu'elles vont emmener, mais quand le jour arrive, j'ai bien dormi la nuit, et tôt le matin, elles sont arrivées, ce sont Rasoalavaelatra et les *kalanoro*. [...] Elles étaient là, les petites [les Rakelilavavolo], et je vois l'argent plié dans leurs mains. Quand on s'est réveillé le matin, j'ai dit à ma femme : “Va voir à l'intérieur de la malle parce que je dois demander avant de toucher à l'argent, c'est ce qu'elles ont dit”.

- 32 M^ô a reçu sept mille *ariary*¹⁵ qu'il a utilisés pour rembourser son emprunt et circoncire son fils. Il mentionne que les billets sont « propres », comme « sortis de la banque ». Les

billets neufs en main, Mô n'avait pourtant pas le choix de les utiliser à sa convenance et, ainsi, les *kalanoro*, lui apparaissant une autre fois la nuit, l'informèrent que c'était elles qui choisiraient le *rainjaza*, « père de l'enfant », le circonciseur.

Décrire les esprits de la nature

- 33 Mô nous révèle que les deux enfants *kalanoro* et leur mère, qui les accompagne toujours dans leurs déplacements, détiennent également un savoir médical. Par contre, elles ne préparent pas les *ody* composés de bois sacrés, ceux appelés *fahasivy* réservés aux esprits *vazimba* et ne touchent pas aux « bouts de bois », *tapakazo* ou *kakazo*¹⁶. Sauf exception, elles ne viennent qu'à *alakaosy*, c'est-à-dire à la neuvième lune et mois de l'année malgache, au signe du Sagittaire, signe astrologique qui n'est justement pas celui des esprits royaux et princiers.
- 34 La *kalanoro* mère anthropomorphe est décrite ainsi : bossue, de grande taille, les cheveux longs jusqu'au sol et les talons inversés. Voici une description du *kalanoro* qui confirme celle de l'image commune que l'on s'en fait.
- 35 Ajoutons que le nom de la mère *kalanoro* Rasoalavaelatra « La belle aux longues ailes » peut être orthographié également Rasoalavahelatra « La belle au long éclair » ou « La belle à l'éclair vif », dont un des radicaux, *helatra*, signifie éclair. Cette interrogation fait suite au questionnement soulevé par Blanchy dans son étude sur les écrits du missionnaire et ethnographe Vig (XIX^e siècle). Elle montre comment les entités sacrées malgaches ont été représentées graphiquement comme des anges, selon les codes chrétiens, afin de mieux saisir le sens de l'invisible et de ce qui le constitue. Il semblerait qu'il y ait eu une assimilation due à l'homonymie entre *helatra* (éclair) et *elatra* (aile) et, de fait, entre le mode et le moyen de déplacement (Blanchy, 2008).
- 36 Quant aux deux enfants *kelilavavolo*, Mô ne distingue pas l'une de l'autre par des noms précis : « Les petites [filles] aux cheveux longs ». Nous retrouvons le nom de *Rakelilavavolo* dans la région *bezanozano*, mais elle est connue comme étant une *vazimba* (Ramilisonina, 2001, 116). Remarquons que *Rakelilavavolo* est un nom déjà référencé au milieu du XIX^e siècle (Webber, 1853, 310) :
- On peut encore citer, comme nains mythiques qu'honorent les Malgaches et qu'ils invoquent d'ordinaire avant de consulter le *sikidy* [de tirer la bonne aventure], les *Rakelilavavolo* des Merina, des *Bezanozano* et des *Antiboïna*, dont les longs cheveux couvrent la figure et qui se cachent dans les bois.
- 37 Mô parle de ces *kalanoro* selon des qualités leur étant attribuées dès les premiers écrits ethnologiques. Ainsi, les ouvrages rapportent généralement qu'ils sont des êtres discrets qui vivent en forêt, sous les rochers, à proximité de l'eau ou dans des lieux solitaires (Flacourt, 1995, 150-151 ; Mellis, 1938, 38), définis parfois comme des « êtres-forces invisibles » (Lupo, 1975, 69-89), mais peuvent apparaître en rêve comme de petits hommes aux cheveux touffus. Ils contractent des mariages entre eux et ont des enfants (Faublée, 1946, 116-118 ; Flacourt, *ibid.*). Ils se nourrissent de lait (A. & G. Grandidier, 1917, 310), de miel, de crabes crus (Faublée, *ibid.* ; Mellis, *ibid.*) ou d'animaux et d'insectes (Flacourt, *ibid.*). Faublée précise que leurs rapports avec les humains dépendent de leur volonté et de leur amitié (*ibid.*).
- 38 Flacourt (1661) mentionne que les *kalanoro* peuvent se rendre visibles quand ils veulent offrir leur affection à un humain (*ibid.*). De plus, les ouvrages rapportent que les *kalanoro* sont connus pour être de « savants médecins » (Webber, 1853, 354) et qu'ils connaissent

« la vertu de toutes sortes d'herbes, d'arbres, de pierres, et toutes choses propres à la guérison des maladies, savent les choses futures [...] où il y a des mines d'or, de fer, d'acier et autres minéraux. [...] Ils enseignent là où il y a du miel à leurs amis, et même leur en amassent pour leur donner » (Flacourt, *ibid.*). Pour les Grandidier, les *kalanoro* « connaissent les vertus des plantes dont ils tirent toutes sortes de remèdes », et pour Faublée, « ils sont capables de donner la vie à ceux qui demandent un enfant ». Chez les Tañala, dans le centre-sud forestier de l'île, ils sont nommés *fahasivy* (neuvième), représentant les « esprits » dans la neuvième figure de la divination par les graines (*sikidy*) (Decary, 1970), « parfois visibles sous la forme de petits êtres noirs » (Beaujard, 1995, 194-195) ; ils sont considérés comme les maîtres du sel, de l'eau, du miel et des plantes ainsi que de certains animaux (crocodiles, serpents, anguilles), jouent également un rôle dans la fécondité des femmes (souligné par Faublée), possèdent des humains et leur apprennent à utiliser les plantes comme remèdes (Beaujard, *ibid.*).

39 Les esprits qui possèdent Mô ont un interdit commun qui correspond à ses prédispositions dans l'enfance : le poulet vivant ne doit pas approcher le foyer, tout comme sa chair crue ou cuite qui ne doit être ni touchée ni ingérée. Cet interdit commun est en réalité l'interdit énoncé par l'aïeul Randriantsiferana à son descendant, encore jeune garçon. Ainsi, ce cas est à rapprocher de celui d'un autre initié résidant à Tananarive dont les propos ont été recueillis par Blanchy, qui met en évidence la faveur d'un esprit sur les autres (Blanchy, 2006, 309).

40 Si, par imprudence, Mô transgresse cet interdit, les esprits le punissent. Il rêve alors de saleté et d'ordures qui l'entourent. Tout comme dans son enfance, il explique qu'une imprudence le conduit à la sanction :

Je fais un rêve où je vois des choses sales autour de moi, dans tous les coins. Où je vais, il y a des ordures, des saletés. Là où je pose le pied, c'est comme ça. Ce rêve ne s'arrête pas tant que je n'ai pas pris le bain au *doany*.

41 La sanction annoncée par le rêve, comme il le précise, l'amène à un lieu de culte, pour se purifier, le poulet étant considéré comme une souillure. Efficace, le corps du spécialiste religieux joue un rôle prépondérant dans les modalités performantes des rituels, chargé du *hasina* des entités sacrées.

Valoriser les esprits invoqués

Préparer la succession

42 Parler des esprits en famille suppose l'idée d'une entreprise ou d'un agir familial qui concerne la descendance. Dans ce partage de la sphère rituelle, il est question ici de transmission et de succession : transmettre le savoir rituel et la charge sacrée du statut par l'intermédiaire des entités. Maintenant que Mô a accepté et confirmé son statut de devin-guérisseur, il s'agit pour lui de transmettre ce pouvoir et, par là, maintenir le lien avec son ascendant, l'ancêtre retrouvé Randriantsiferana. Ainsi, lors des rituels de transe, l'un des fils, jeune adolescent, le dernier des cinq enfants, est assis là sur une chaise, calme et discipliné. Il ne parle pas. Il n'intervient pas non plus. Il est présent seulement. Quelquefois, il a en main une Bible, écrite en malgache, qu'il parcourt lorsque son père n'est plus en transe. En fait, il regarde ses parents faire pour apprendre. Il observe également les attitudes de chacun, écoute les paroles de son père qui parle des esprits (hors transe) et celles proférées par les esprits qui possèdent son père (en transe).

43 M^ô dit que son fils peut boire plusieurs verres d'alcool sans présenter de signes visibles de l'ivresse et ainsi entreprendre toutes les tâches agricoles sans faillir. C'est le signe d'une personne apte à être possédée par les esprits. Son destin astrologique selon l'heure, le jour et le mois de sa naissance est compatible avec la fonction de spécialiste du sacré. Les esprits qui possèdent M^ô sont unanimes sur la prédisposition astrologique de cet enfant, les autres descendants ne seront pas initiés. M^ô écarte définitivement le fils aîné d'une éventuelle succession, car il est parti du village. La primogéniture n'est pas un critère de succession ; par contre, la transmission dépendrait en partie de la résidence, ici patrilocale : il ne suffit pas d'être le fils aîné pour succéder à son père. D'autres devins-guérisseurs annoncent les mêmes raisons : un autre de nos interlocuteurs du Vonizongo explique que le lieu de résidence éloigné de son fils aîné est aussi une raison d'une succession impossible (Burguet, 2009). Rappelons, toutefois, que le fils aîné de M^ô est un officiant *fifohazana*. Ce n'est pas non plus l'ultimogéniture qui est importante dans la succession même si, dans son cas, l'enfant choisi est le dernier de ses fils. Le destin astrologique apparaît comme le critère déterminant la transmission du savoir et du pouvoir. Retenons les propos de Rainivelo :

Dans la transmission de cet héritage, ce n'est pas l'aînesse qui compte, mais surtout le destin.

(Blanchy, 2001, 219).

Des lieux de culte visités

- 44 M^ô se rend sur des lieux de culte selon des moments astrologiques propices en lien avec ses « obligations » rituelles. Il va au *doany*, proche de chez lui, en Vonizongo, à la veille de l'*alahamadibe* (premier mois de l'année lunaire). À d'autres moments, il y emmène ses patients qu'il n'arrive pas à guérir chez lui. Ces visites mettent en évidence une certaine forme de hiérarchisation des espaces rituels. L'espace culturel domestique ou le coin nord-est de la maison paraît moins efficace que le *doany* public. Ce lieu mentionné permet ainsi de traiter les cas difficiles, peut-être est-il le dernier recours aux soins – la charge sacrée plus dense du lieu et la relation plus étroite avec l'esprit qui y demeure, la possession donc, influenceraient la thérapie.
- 45 Lorsque M^ô raconte son histoire rattachée aux entités sacrées, il n'oublie pas de mentionner le fait que ce *doany* est proche de chez lui. C'est un détail qu'il faut prendre en compte dans la compréhension de l'espace thérapeutique des guérisseurs en milieu rural. Chacun se rend, en effet, sur un *doany* situé dans la région, la circonscription ou près du village. L'espace de résidence leur offre tout ce dont ils ont besoin ; un espace social considéré comme autosuffisant dans tous les domaines : économique, social, médical et religieux. Les villages se regroupent en *fokonolona* (communauté villageoise) et en *fokontany* (hameaux en regroupement administratif) et fonctionnent avec d'autres groupes alliés. Si le devin-guérisseur ne trouve ce dont il a besoin dans son groupe, il ira le chercher chez un allié.
- 46 Ceci étant, M^ô visite d'autres *doany* de l'Imerina sur les recommandations de ses esprits dont l'un est réservé au rituel de purification : il s'y rend pour prendre un bain au neuvième mois *alakaosy* de l'année lunaire, vers trois heures du matin, lorsque l'eau est encore pure. Si, lors de son entrée en activité, il avait changé ses vieux vêtements contre des neufs symbolisant sa purification corporelle, à présent, il se baigne afin de renouveler le caractère sacré des choses transmis par ses esprits et qui l'amène à supporter l'agir du

non humain. *Alakaosy* est aussi le signe propice à la sanctification des charmes en général. Deux de ces lieux de culte se situent près d'Ambohimanga, capitale religieuse de l'Imerina. Ces visites rituelles à l'extérieur de l'espace résidentiel rappellent l'importance du maillage religieux extra local du culte traditionnel.

Confronter les esprits invoqués

- 47 Valoriser les entités sacrées qui le possèdent, c'est parler de son adhésion associative, car elle recouvre une légitimité supplémentaire à la pratique de la possession. Ainsi, Mô raconte la manière dont sont acceptés les nouveaux membres, ce qui confirme sa propre renommée et son efficacité dans ce domaine.
- 48 Concernant les accoucheuses, les circonciseurs et les guérisseurs par les simples, la démarche d'adhésion est administrative. En revanche, ceux qui se disent devins-guérisseurs possédés doivent passer un test qui consiste en une mise à l'épreuve de la performance des esprits qui se combattent par l'intermédiaire de leur *saha*, les possédés. Mô raconte que l'esprit, « la chose », qui possède le président de l'association juge de la capacité de l'autre esprit qui possède l'adhérent potentiel. Il ajoute que la plupart des personnes qui se disent possédées échouent à l'épreuve de la transe. Ainsi, la confrontation qui oppose le président et le membre potentiel semble être l'affaire des esprits. Il s'agit d'une mise en situation qui valorise les entités sacrées et, à travers elles, les spécialistes de la transe. Mô, qui a réussi l'épreuve, démontre ainsi ses savoir-faire en matière de maîtrise de l'agir non humain.
- 49 Pour montrer le sérieux de sa pratique de la transe et valoriser ses esprits qui le possèdent, Mô ajoute qu'il suit un cycle de conférences chaque année pour prendre connaissance de nouvelles maladies et techniques thérapeutiques. Par là, le maître rituel montre sa capacité d'adaptation et de flexibilité ainsi que sa marge de manœuvre vis-à-vis des exigences des esprits spécialistes des soins. L'échange de savoir, selon Mô, permet l'usage de techniques biomédicales. La stérilisation, par exemple, est un procédé qu'il a intégré dans sa pratique, dit-il. Toutefois, cette donnée n'a pas été vérifiée lors des observations ethnographiques.
- 50 N'oublions pas que cette adhésion associative et l'utilisation de techniques de biomédecine, tout comme le fait de se défendre sans cesse de ne pas pratiquer la sorcellerie, lui garantissent une bonne image à la fois moderne, urbaine et vertueuse. Nous retenons les propos de Blanchy, Andriamampianina et Radimilahy (2006, 361) :
- Ils craignent d'être accusés de sorcellerie soit par les chrétiens, dont les mouvements fondamentalistes sont actifs, soit par les voisins, les concurrents, les autres guérisseurs. De là leur intérêt à adhérer aux associations de *mpitaiza* qui constituent avant tout un syndicat de défense corporatif. Par ailleurs, l'utilisation de remèdes *vazaha*¹⁷ est présentée comme une garantie technique.
- 51 Au fil du récit, on voit la trame d'une histoire marquée par la présence de plus en plus affirmée d'esprits qui le possèdent. Pour ce *mpimasy*, parler des entités sacrées, c'est avant tout conter ses rêves d'enfance où son aïeul s'invite et qui marque le début du lien médiumnique qui ne fera qu'accroître.
- 52 Ce fil narratif montre également que Mô parle de cet esprit *razana* à différents groupes dont il fait partie afin de négocier son entrée dans le groupe des initiés et des possédés. Ainsi, parler des entités sacrées, c'est valoriser une figure vertueuse qui leur est associée.

- 53 Quant aux *vazimba* et *kalanoro*, Mô les décrit selon des représentations proches de celles des traditions orales rapportées dans les ouvrages ethnologiques anciens et contemporains, tant pour leur aspect physique que pour les compétences qu'on leur attribue. Dans ce cas-là, parler des entités sacrées, c'est inscrire leurs spécificités et leurs utilités historiquement référencées dans un monde social contemporain.
- 54 Le parcours de Mô amène une reconnaissance et une pérennisation du statut de *mpimasy* qui passe par des conditions d'acceptation imposées non seulement par l'ancêtre et les esprits dits de la nature, mais également par les individus. En effet, ces derniers posent un regard et formulent une opinion quant à la manière dont Mô manipule l'agir non humain. Nous retenons les propos formulés par Rakotomalala qui s'appliquent à l'histoire de vie de Mô, car il apparaît une homogénéité des récits de vie des individus qui embrassent le statut (2001, 301) :
- On rencontre trois séquences : primo, le temps où « plane » sur leur personne l'esprit, non encore identifié ; ce temps est relativement long, il s'étend sur toute l'enfance et l'adolescence. Cette durée dépend des conditions d'accès de l'esprit dans la personne. *Secundo*, l'esprit est identifié, mais l'évènement n'est pas encore « officialisé » par sa manifestation en public. Et tertio, la première entrée en transe marque l'intégration totale de l'individu dans le cercle des officiants.
- 55 Le discours du *mpimasy* est principalement fondé sur le fait qu'il est l'instrument des entités sacrées. L'idée de contrainte prédomine dans le récit qu'il fait de sa vie dans le champ religieux : il n'avait pas le projet d'acquérir le statut de devin-guérisseur, mais les différents évènements biographiques confirmaient progressivement les signes d'un lien médiumnique. Lorsque ce lien est accepté, la suite montre que l'agir prend une dimension familiale. Les esprits s'occupent tant des accidents biographiques (la prison) que des évènements majeurs qui marquent un parcours de vie (la circoncision). Ceci donne l'impression que les esprits souhaitent que les membres familiaux de Mô soient concernés, se sentent eux aussi investis. Tout est mis à disposition pour que le savoir gagne en légitimité et en réputation¹⁸.
- 56 Chez Mô, la pratique de la transe de possession constitue un tournant biographique et non une rupture. L'analyse du récit et les observations ethnographiques amènent à considérer les aménagements biographiques comme des réponses à des pressions sociales : les individus construisent une histoire qui suppose des arrangements intrafamiliaux. Mô instaure une continuité entre sa vie rattachée au culte protestant et son activité de transe, plus récente, liée aux esprits du culte traditionnel. Si Mô a tenté de résister à l'appel des esprits, les tensions et les malheurs l'ont amené à réviser son jugement. De fait, les accidents biographiques n'ont pas fait rompre son adhésion au protestantisme et n'ont pas entaché non plus son inscription dans la communauté des possédés. Ainsi, il a stabilisé son identité en négociant de toute part. Il s'agit, en effet, d'une relation qui s'attache au principe de négociation, les « ancêtres assurent la sécurité, punissent, mais ils ont aussi besoin des vivants pour l'entretien de leur *hasina* » (Rakotomalala, 2001, 301). Ajoutons que ce principe est également effectif à l'intérieur du monde des vivants, entre membres familiaux, entre groupes sociaux, entre communautés de culte...
- 57 Il existe une continuité matérielle et relationnelle et un maintien de soi dans des univers religieux qui apparaissent comme des matières poreuses. Cependant, cette porosité ne se situe pas au niveau des modalités rituelles. C'est dans un autre registre qu'elle est visible, dans celui de la négociation avec les autres, dans les interactions. Raison-Jourde parle de

chevauchement des pratiques religieuses qui permet d'additionner des avantages pratiques et symboliques, mais l'auteure précise qu'il est une forme d'alternance des codes et conduites dans le temps ou un choix d'assumer l'une publiquement et de mener l'autre tacitement (2001, 413). En ce qui concerne Mô, les deux pratiques coexistent depuis l'enfance, une dynamique sociale dans le paysage religieux comme « richesse des options » et « ambigüité des positions » (*ibid.*, 432). Comme le rappelle Beaujard, il ne faut pas penser les différents registres comme antagonistes. La coexistence se situe aussi entre l'Islam et le christianisme, par exemple, où des changements sont repérables au cours d'une vie (Beaujard, 2006, 453).

- 58 Enfin, parler des entités sacrées, c'est exprimer une identité ancestralisée et recomposée selon les contraintes sociales et les parcours de vie. L'ancestralisation amène à « fabriquer des ancêtres » pour fonder une antériorité qui comprend une dimension chronologique. Ce processus renvoie normalement aux rituels funéraires, pour que le défunt devienne ancêtre. Cependant, lorsqu'un ancêtre a été oublié, l'usage du rêve et de la transe de possession semblent le « ranimer » au profit des vivants.

BIBLIOGRAPHIE

- BEAUJARD P., 1991, *Mythe et société à Madagascar (Tañala de l'kongo). Le chasseur d'oiseaux et la princesse du ciel*, Paris, L'Harmattan, 611 p.
- BEAUJARD P., 1995, « Religion et société à Madagascar », dans *L'étranger intime. Mélanges offerts à Paul Ottino*, Université de la Réunion, Océan éditions, p. 181-217.
- BEAUJARD P., 2006, « Le pèlerinage septennal sur le tombeau de l'ancêtre des Anteony (pays antemoro, sud-est de Madagascar) », dans S. Blanchy, J.-A. Rakotoarisoa, P. Beaujard & C. Radimilahy (dir.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*, Paris, Karthala, p. 403-453.
- BLANCHY S., 2006, « La vie comme un champ de forces : espaces et rites », dans S. Blanchy, J.-A. Rakotoarisoa, P. Beaujard & C. Radimilahy (dir.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*, Paris, Karthala, p. 261-315.
- BLANCHY S., 2008, « Pratiques et représentations religieuses à Madagascar au temps de Lars Vig (missionnaire et ethnographe), 1875-1903. Textes et contexte », *Ateliers du LESC* [En ligne], 32 | 2008 ; DOI : 10.4000/ateliers, 2002, consulté le 5 juin 2015.
- BLANCHY S., ANDRIAMAMPINANINA R. & RADIMILAHY C., 2006, « Les médiateurs : portraits et réseaux », dans S. Blanchy, J.-A. Rakotoarisoa, P. Beaujard & C. Radimilahy (dir.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*, Paris, Karthala, p. 355-384.
- BURGUET D., 2006, « Le paysage religieux contemporain en Vonizongo (Imerina) », dans S. Blanchy, J.-A. Rakotoarisoa, P. Beaujard & C. Radimilahy (dir.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*, Paris, Karthala, p. 341-354.

- BURGUET D., 2009, « L'usage des plantes dans le champ de la santé : initiation, cueillette et guérison en Imerina (Hautes Terres centrales de Madagascar) », *Études océan Indien*, n° 42-43, *Plantes et sociétés*, p. 299-319.
- BURGUET D., 2012, « Le jeune guérisseur et la sainte kalanoro. L'innovation rituelle du culte aux esprits de la nature », *Journal des anthropologues*, n° 128-129, p. 189-208.
- DECARY R., 1970, *La divination malgache par le sikidy*, Paris, Publication du Centre universitaire des langues orientales vivantes, Impr. nationale/Libr. orientaliste Paul Geuthner, 111 p.
- FAUBLÉE J., 1946, *Ethnographie de Madagascar*, Paris, Éd. de France et d'outre-mer, La Nouvelle édition, 171 p.
- FLACOURT E. DE, 1995, *Histoire de la Grande Isle Madagascar*, Paris, Karthala/Inalco, édition annotée et présentée par C. Allibert, 656 p.
- GRANDIDIER A. & G., 1917, *Ethnographie de Madagascar*, vol. 4, t. 3, livre 4, Paris, Impr. nationale, 633 p.
- LUPU P., 1995, « Tradition et environnement. Analyse d'une mentalité », *Talily* (Université de Tuléar), n° 2, Tananarive, Impr. luthérienne, p. 69-89.
- MELLIS J.-V., 1938, *Volamena et Volafotsy*, Tananarive, Impr. moderne de l'Emyrne, Pitot de la Beaujardière, 247 p.
- RAKOTOARISOA J.-A. & BLANCHY S., 2006, « Rangs et conditions d'existence », dans S. Blanchy, J.-A. Rakotoarisoa, P. Beaujard & C. Radimilahy (dir.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*, Paris, Karthala, p. 61-87.
- RAKOTOMALALA M., 2006, « La sorcellerie en Imerina », dans S. Blanchy, J.-A. Rakotoarisoa, P. Beaujard & C. Radimilahy (dir.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*, Paris, Karthala, p. 229-259.
- 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, 529 p.
- RAMILISONINA, 2001, « Topographie religieuse d'un terroir bezanozano : sites de cultes et relations entre vivants et ancêtres », *Études océan Indien*, n° 30, *Ancestralité et identité à Madagascar*, p. 99-129.
- WEBBER J., 1853, *Dictionnaire malgache-français rédigé selon l'ordre des racines par les missionnaires catholiques de Madagascar et adapté aux dialectes de toutes les provinces*, Île Bourbon, Établissement malgache de Notre-Dame de la Ressource, 598 p.

NOTES

1. Le terme *mpimasy*, qui suppose l'acquisition de connaissances médico-religieuses, est employé dans plusieurs régions de Madagascar, parallèlement à d'autres termes comme *masy*, *moasy*, *omas*, *omasina*, *ombiasy*, *mpanasina*, tous formés à partir du mot *asy*. Selon DAHL (1939), c'est la racine austronésienne *at'ih* (*asih*, « aimer », en javanais ; *asi*, « honneur », en macassar) qui donna en malgache *asy* et *hasina*, litt. « honneur, vénération, respect » (Beaujard, 1991, 450).

2. Ce type d'entreprise rituelle à l'échelle conjugale renvoie au cas de Rakoto, dont l'épouse embrasse des fonctions semblables. Ainsi, lorsque son mari, *mpitaiza* (« qui-

prend-soin-[des gens]») est sollicité à l'occasion d'une enquête ethnographique, sa femme intervient pour donner des explications sur différents points abordés. Les auteurs décrivent le contexte du recueil de données (Blanchy, Andriamampianina & Radimilahy, 2006, 356) : « Les époux parlent en même temps, se coupent et se répètent, l'un commençant la phrase, l'autre la finissant, sans jamais entrer en conflit. D'une part, ils construisent ensemble un récit, en se corrigeant parfois l'un l'autre, d'autre part, ils racontent chacun leur histoire ». Comme l'épouse de Rakoto, l'investissement rituel de l'épouse de Mô montre un engagement conjugal et marque une attitude fusionnelle.

3. Nous reviendrons sur cet interdit.

4. Celui qui officie.

5. *Fiangonan'i Jesoa Kristy eto Madagasikara*, « Église de Jésus-Christ à Madagascar », Église réformée protestante.

6. RAKOTOARISOA & BLANCHY (2006, 85) nous disent qu'un « grand nombre de Malgaches font partie des associations des églises et des temples. [...] Les laïcs peuvent aussi participer à des fonctions liturgiques : diacre (*diakona*), *dorkasy* (associations de femmes), catéchiste (*katekista*). [...] Toutes ces tâches valorisantes rehaussent la position sociale dans le quartier » ou dans le village, en milieu rural.

7. Anosy : quartier où se trouve le tribunal à Tananarive.

8. *Zavatra* : chose ; esprit.

9. Pièce de monnaie, en argent, de la troisième République française, ainsi appelée (litt. « personnes debout ») car, sur une de ses faces, se trouvent trois personnes debout, représentant la Liberté, l'Égalité et la Fraternité. Cette pièce est encore utilisée par les devins-guérisseurs malgaches parce qu'elle est en argent, métal censé avoir une vertu purificatrice (communication personnelle de Malanjaona Rakotomalala).

10. « Ouverture (cassure) de la bouche », rituel de possession pendant lequel un esprit non encore identifié auparavant se présente pour la première fois.

11. *Iangobe*, « grande-ango », est un terme de parenté ; il n'est pas usité chez les Merina. *Angovavy* désigne la sœur du père chez les Antankaraña, les Tsimihety, les Sakalava du Nord ainsi que chez les Sihanaka. *Angobe* est la grand-mère paternelle (communication personnelle de Rakotomalala).

12. Ou bien *Rasoalavahelatra* : « La belle au long éclair » ou « La belle à l'éclair vif » ? La question est discutée plus loin.

13. Utilisation de la particule *Ra-* pour marquer le respect. L'absence de cette particule dénote une familiarité, surtout en campagne. Par contre, l'ajout de la particule à un prénom marque aussi une familiarité. Cette particule n'est pas utilisée pour les noms des esprits princiers et royaux, mais pour les esprits *vazimba* et *kalanoro*.

14. Mô avait précisé lors de l'entretien que son emprunt avait été contracté à une banque qui intervient dans le secteur rural par la microfinance.

15. *Ariary* : unité monétaire malgache.

16. L'interdit de *tapakazo* se retrouve chez d'autres devins-guérisseurs qui « travaillent » avec des *kalanoro*. C'est le cas de Ziky, un jeune guérisseur, lui aussi résidant dans le Vonizongo. À l'inverse, celui-ci a également l'interdit des plantes médicinales dont les *kalanoro* ont pourtant la réputation d'être les spécialistes (Burguet, 2012).

Le terme « bouts de bois » a une connotation péjorative chez les chrétiens : « Cette expression ambiguë entraîne une divergence chez les Merina quant à la perception des

pratiques magico-religieuses “traditionnelles”. Le désaccord est dû à un amalgame entre sorcellerie et contre-sorcellerie, mais aussi à la sublimation de l'espace religieux dans lequel on évolue » (Rakotomalala, 2006, 232).

17. Remède *vazaha* (européen) : médicament de biomédecine.

18. L'idée de l'entreprise familiale dans la sphère rituelle du culte ancestral se vérifie également dans le culte chrétien. L'un de nos interlocuteurs du Vonizongo fonctionne d'une manière identique au niveau familial : Lanto, circonciseur depuis 1980, a hérité de son père le savoir astrologique. Il est également pasteur, fonction transmise depuis quatre générations. Deux de ses trois frères sont également circonciseurs ; l'aîné est aussi *mpimasy*, *mpanandro* et *mpitaiza*. Guérison, protection, circoncision, astrologie et fonction pastorale forment un corpus pluridisciplinaire de connaissances et d'actions et un pouvoir familial de la gestion du sacré (Burguet, 2006, 348).

RÉSUMÉS

L'article soulève la question de la construction du discours formulé par les spécialistes des rites magico-religieux qui mettent en récit leur histoire attachée aux esprits qui les possèdent, tels que les esprits familiaux, *vazimba* et *kalanoro*. Il s'agit également de repérer les productions discursives qui se rapportent à ces entités sacrées qui sont situées, décrites, façonnées et valorisées selon un contexte qui comprend plusieurs niveaux d'interactions sociales. À travers l'histoire de vie de Mô, guérisseur confirmé du Vonizongo, l'analyse revoit aussi les différents regards portés sur les pratiques ancestrales et les esprits qui s'invitent lors de trances de possession ; des regards semblables ou divergents selon l'appartenance religieuse et sociale de ceux qui les portent.

The article intends to raise the issue of the discourse construction formulated by specialists magic and religious rituals that produce narratives about their own personal history as linked to certain possessing spirits, such as family spirits, *vazimba* and *kalanoro*. The aim of the article will be also to identify discursive productions that are related to these sacred entities which are located, described, shaped and valorized according to a context that involves several levels of social interaction. Through the narrative of Mô's history, experienced healer of Vonizongo, we will also emphasize the different views surrounding traditional practices and also spirits that invite themselves during the possession trance; similar or divergent views depending on the religious and social belonging of the one that carry them.

INDEX

Thèmes : anthropologie (Afrique)

Mots-clés : ancêtre, esprit de la nature, récit de vie, description, négociation

Keywords : Ancestor, Nature Spirit, Life History, Negotiation

Index géographique : Imerina (Madagascar)

AUTEUR

DELPHINE BURGUET

Docteure en anthropologie