

Du *zoro firarazana* à l'autel catholique et de la mémoire familiale au support vidéo : accumulations et nouveaux usages « modernisés » des images religieuses

Olivia Legrip



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/oceanindien/580>

DOI : [10.4000/oceanindien.580](https://doi.org/10.4000/oceanindien.580)

ISSN : 2260-7730

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2010

Pagination : 185-214

ISBN : 978-2-85831-187-3

ISSN : 0246-0092

Référence électronique

Olivia Legrip, « Du *zoro firarazana* à l'autel catholique et de la mémoire familiale au support vidéo : accumulations et nouveaux usages « modernisés » des images religieuses », *Études océan Indien* [En ligne], 44 | 2010, document 7, mis en ligne le 11 octobre 2011, consulté le 30 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/oceanindien/580> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/oceanindien.580>

Ce document a été généré automatiquement le 30 juin 2021.



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

Du zoro *firarazana* à l'autel catholique et de la mémoire familiale au support vidéo : accumulations et nouveaux usages « modernisés » des images religieuses

Olivia Legrip

- 1 De nouveaux usages des images et des représentations picturales catholiques, ainsi que des images tournées lors de cérémonies rituelles du culte des ancêtres dans l'espace domestique et/ou funéraire familial betsileo confèrent des mutations, non pas des croyances religieuses, mais des représentations et des rôles du religieux. La présente analyse porte sur ces images auxquelles il est attribué un rôle d'accès au « développement », à la « modernité » par la sphère économique tout en conservant de fortes imprégnations religieuses (chrétienne et/ou du culte des ancêtres).
- 2 Cet article se fonde sur une étude ethnographique et anthropologique menée dans une zone-tampon entre la périphérie urbaine de Fianarantsoa et les villages de brousse du Sud-Betsileo, au cœur des Hautes Terres centrales de Madagascar. Les données ethnographiques proposées sont les fruits de travaux entamés en 2007 et toujours en cours à l'heure actuelle, puisque ces quelques pages ont été rédigées depuis le Sud-Betsileo.
- 3 La thématique proposée pour ce numéro mérite un bref état des lieux de la dépréciation historique du rapport aux images. Pour ce faire, convoquons Laplantine qui a écrit récemment (2005 : 66) :
« Condamnés par Platon (pour des raisons épistémologiques) et interdites par les lois mosaïque et islamique (pour des raisons éthiques), les images ont longtemps été considérées comme ayant une moindre réalité et comme étant des sources

d'hallucination, au mieux de distraction. Dans cette perspective, penser serait en quelque sorte penser contre les images, ou du moins sans les images, s'abstraire de ces dernières pour parvenir à la pureté de l'idée (ou de la divinité), bref nier qu'il puisse exister une pensée en image. »

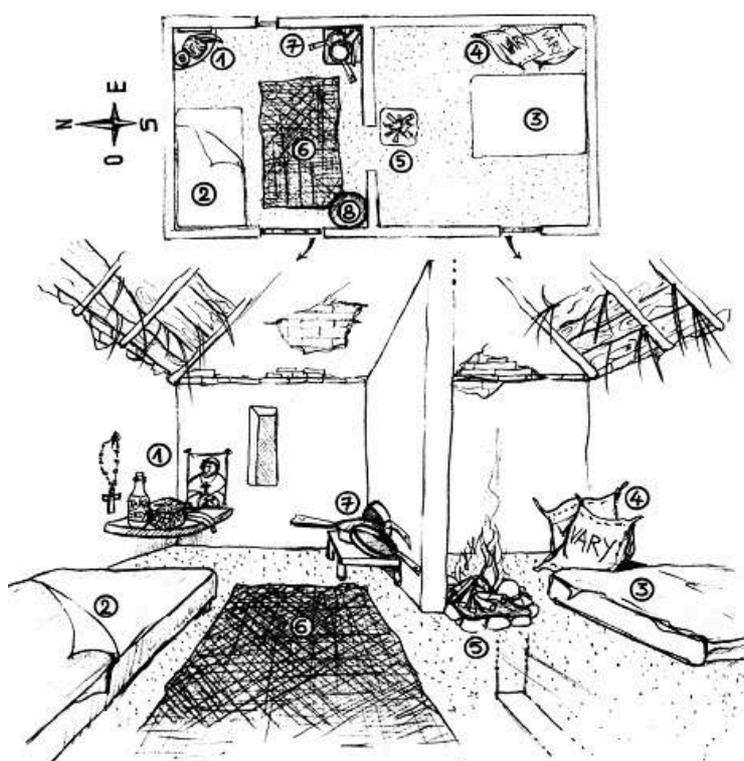
- 4 C'est pourquoi, selon les quelques lignes ci-dessus et bien qu'il opte pour une entrée par l'image, ce papier s'inscrit pleinement dans une approche analytique du champ de l'anthropologie des religions. En effet, bien qu'abordé sous un angle imagé et esthétique, il n'est pas moins question ici des rapports entre religion et mondialisations¹, à la lumière des symbolismes et des croyances liés à leurs représentations. La mondialisation est ici à entendre sous ses formes plurielles, car la singularité malgache réside dans le fait que sa logique religieuse englobe à la fois les domaines de la mondialisation religieuse (religions monothéistes universalistes), agricole (rizicole, dans ce contexte) et économique, via une mondialisation du développement en dialogue avec un héritage ancestral qui domine nombre de pratiques.
- 5 Ceci m'incite à poser la question des résistances, des adaptations et des négociations mises en œuvre par les acteurs du local et par les acteurs du global (les dirigeants chrétiens, pour ce cas précis). Qu'en est-il d'une perte de l'identité locale betsileo, possible selon les choix de conversions religieuses opérés ? Quels processus identitaires sont mis en œuvre pour réceptionner ces croyances réadaptées ?
- 6 Notre attention et notre intérêt portent sur l'articulation entre le local et le global selon des mécanismes ayant trait au religieux. Cette articulation doit être contextualisée et analysée suivant le cadre contextuel de la mondialisation et du développement, ceci, plus particulièrement, sur un terrain éminemment religieux comme le Sud-Betsileo, et comme Madagascar en général². Nous sommes en présence d'une triple logique religieuse : elle se compose du culte des ancêtres, du catholicisme et du protestantisme. Pour une large majorité, les Betsileo se disent adeptes du culte des ancêtres et catholiques ou bien protestants. Cependant, en pratique, beaucoup remarquent que : « *misy Andriamanitra iraika ! Tsy maninona catholique na protestant na ny razana* » (il n'y a qu'un seul Dieu ! Catholique ou protestant ou les ancêtres, ça ne fait rien). Ce mode de croyances alternatif ou, pour reprendre l'expression formulée par Mary suite à son étude de la religion gabonaise (2000 : 173), cette « *juxtaposition des contraires assumée* » est une composition contextualisée selon les besoins des diverses situations du quotidien. La convocation de croyances et de pratiques rituelles combinatoires interroge l'organisation des nouvelles constructions rituelles fondées sur un champ religieux dynamique.

Représentations iconographiques picturales et photographiques comme offrandes

- 7 Le *zoro firarazana* est le coin nord-est de la maison (v. fig. p. 189). Il est dédié aux ancêtres et les offrandes qui leur sont faites y sont déposées. L'accumulation du religieux associant le catholicisme au culte des ancêtres se donne à voir dans cet « angle » de la maison. Les images pieuses³ y côtoient les « images » symboliques représentant les ancêtres familiaux que sont les offrandes de riz, par exemple, lors de la fête des prémices.

Aspect symbolique du zoro firarazana

- 8 Les ancêtres familiaux n'ont pas de représentations anthropomorphiques dans les cultes betsileo. Outre le tombeau familial, souvent catholicisé, lui aussi, par la croix catholique dont il est surmonté, les ancêtres sont symbolisés au « centre » — symbolique et non pas géographique — de la maison, par le zoro firarazana. L'« image » sacrée des ancêtres est traduite par la symbolique des points cardinaux. Le nord-est, réservé aux ancêtres, associe la sacralité qui prévaut à l'est et la noblesse présente au nord.
- 9 Afin de comprendre au mieux l'utilisation du zoro firarazana et les rôles qui lui incombent, intéressons-nous à l'exemple de la fête des prémices. Ces festivités, à la fois sacrées et séculières, se déroulent à la période de la récolte du riz. La région betsileo est une région agricole par excellence et, plus particulièrement, rizicole. Les collines qui composent son paysage sont essentiellement recouvertes de rizières, héritage du travail fourni en amont par les ancêtres. Le labeur ancestral et la valeur de l'héritage (*lova*) qui en découlent sont autant de raisons évoquées pour souligner l'obligation d'honorer les ancêtres (*razana*), sans qui les biens fonciers (ressources économiques et de prestige social) seraient inexistantes et, par conséquent, la toute relative autosuffisance alimentaire également. Le produit des récoltes suffit à peine à nourrir la famille jusqu'à la récolte suivante et les tiges de riz, une fois battues, servent à nourrir les zébus pendant la période de soudure. La rizière a donc un fort caractère symbolique qui relève de la territorialité religieuse. Le territoire et sa possession jouent un rôle primordial comme éléments de définition des normes sociales, identitaires et religieuses. C'est pourquoi il semble pertinent de faire appel au concept de territorialité religieuse.
- 10 Ce que j'appelle ici « territoire » est à la fois le territoire agricole (les rizières familiales) et le territoire funéraire (le tombeau familial). Les deux se jouxtent généralement. Ce territoire, englobant ces deux éléments, est empreint d'ancestralité et de symbolisme magico-religieux qui lui confèrent un rôle dans les constructions identitaires *betsileo* basées sur la localité et les ancêtres. Il est appelé en malgache *tanin-drazana*, « terre des ancêtres » : cette terre les symbolise. L'image concrète des rizières engage inmanquablement l'image symbolique des ancêtres.
- 11 C'est pourquoi la fête des prémices est une occasion de remercier les ancêtres par un *saotsa* (litt. « remerciement ») pour la bonne récolte qu'ils ont permise et « provoquée ». L'accumulation des pratiques religieuses présentes dans la majorité des familles du Sud-Betsileo associe donc des grâces chrétiennes aux offrandes ancestrales. Le point paroxystique de ce rituel advient lorsqu'il impute alors aux agriculteurs et à leur famille nucléaire (les parents et les enfants vivant encore sous le toit familial), alors réunis pour cette prière aux *razana*, de déposer les premières tiges de riz jaunies (signe de la maturation de la plante) en guise d'offrandes dans le coin nord-est. Sept tiges⁴ sont prélevées et déposées dans ce coin de la maison avec du *toaka gasy*⁵. Ce processus religieux s'inscrit dans une triade hommes/ ancêtres/environnement, qui régit de nombreuses activités betsileo ; malheureusement, le format imputé et le propos de ce texte ne laissent pas de place à un développement plus poussé sur cette question.

Plan et élévation d'un espace domestique *betsileo* (croquis O. Legrip, 2007)

Légende	
1. Coin nord-est	5. Foyer
2. Couchage parental	6. natte tressée en raphia
3. Couchage des enfants	7. Rangement
4. Stockage des sacs de riz	8. Pouf tressé en raphia

- 12 Selon les termes d'un riziculteur, « on va faire les ancêtres à la maison et après on va à l'église faire un don d'argent ». Il utilise, parallèlement à cela, la protection d'un chapelet catholique et des amulettes protectrices (*ody*), confectionnées et installées dans ses champs par son *ombiasy* habituel. Les *ombiasy* sont des tradipraticiens, ils travaillent en étroite collaboration avec les entités surnaturelles. Ces virtuoses du magico-religieux sont spécialistes de la préparation de produits prophylactiques, de soins de guérison, de protections contre-sorcellaires, et concoctent également des *mosavy* (mauvais sorts).
- 13 Revenons auprès des riziculteurs *betsileo*, qui, après avoir consulté l'*ombiasy*, effectuent des prières et des offrandes pour être soutenus par Andriamanitra — comprendre les deux significations du terme : le Dieu catholique et la divinité créatrice du panthéon divin ancestral⁶ — et les « Saints ». Il sous-entend les saints catholiques et les *razana*. C'est ainsi que ce riziculteur amalgame les termes pour éviter une hétéroglossie du discours religieux et être en cohérence dans ses croyances. Cette logique additionnelle intègre ce que Mary appelle des « stratégies de cumul magico-religieux » (2000 : 37). Cette juxtaposition des croyances découle d'une logique qui relève de l'héritage de la

parenté, comme le souligne un Betsileo : « On prie les ancêtres et le dieu catholique parce que ma mère, aujourd'hui ancêtre et Sainte, l'était [sous-entendu de confession catholique] ». L'importance réside dans la performativité des moyens religieux employés. Pour une efficacité optimale, le cumul de religions est toléré par les ancêtres et les familles, voire conseillé, tant qu'il n'entrave aucune des doctrines, et n'entraîne l'abandon d'aucune d'entre elles.

- 14 De la diversité des pratiques religieuses peut émerger une contradiction. Cependant, cet antagonisme « apparent » entre modernité et tradition suit, en réalité, une logique cohérente, dont la finalité est de répondre aux besoins formulés par les croyants.

Décoration, croyance et manipulation

- 15 Les ancêtres se donnent à voir, comme montré précédemment, symboliquement par le biais du *zoro firarazana*. L'appartenance à l'obédience catholique, quant à elle, se manifeste plus concrètement sur ce même autel ancestral avec la présence d'images de petit format représentant Jésus-Christ, la Vierge Marie et divers Saints, ou encore par la présence d'une petite bouteille d'eau bénite (le plus souvent anthropomorphisée pour figurer la Vierge Marie) et de chapelets, déposés comme offrandes. Mais le catholicisme apparaît aussi plus largement dans tout l'espace domestique betsileo sous une forme esthétisante : calendrier ou horloge, par exemple, à l'effigie d'un Jésus-Christ auréolé d'une lumière pastelle et bigarrée, ou encore dans les motifs tout aussi colorés des *lambahoany*⁷ qui ornent les parois murales. Aux domiciles des *ombiasy*, les soins, les divinations et les préparations des *fanafody gasy*, « médicaments malgaches » traitant les maladies naturelles et celles provoquées par les mauvais sorts, sont assortis de prescriptions liées aux ancêtres, telles des offrandes, sacrifices et autres prières, et de l'obligation de prier la Sainte famille catholique, de se procurer de l'eau bénite et des images de la Sainte Vierge (médailles, vignettes, etc.).
- 16 Les figures du catholicisme ne sont pas seulement présentes sur l'autel cultuel, mais prennent également une part active dans certaines pratiques. Une femme *ombiasy* de mes interlocutrices pratique la divination (*sikidy*) à l'aide d'un miroir dans lequel elle voit, parfois, l'image de la Vierge Marie, du prêtre de la paroisse locale ou encore de personnalités catholiques réputées à Madagascar tel que le père Pedro⁸ ; ce cas ethnographique exemplifie le propos de manière concrète. D'autre part, les *ombiasy* revendiquent pour la plupart leur appartenance à une famille *hova*, c'est-à-dire issue de la noblesse betsileo, ce qui se traduit par une capacité innée à travailler et négocier avec les entités surnaturelles ancestrales. Ce point est présentement abordé, car l'imagerie religieuse est marquée par cette descendance *hova*. Elle se manifeste par la forte présence de la couleur rouge, celle des rois et de la classe nobiliaire⁹. Elle s'observe à de nombreux endroits de l'intérieur des maisons et, naturellement, au *zoro firarazana*. L'angle mural est parfois même recouvert d'une tenture satinée rouge vif (photo 3).

Exemples de zoro firarazana

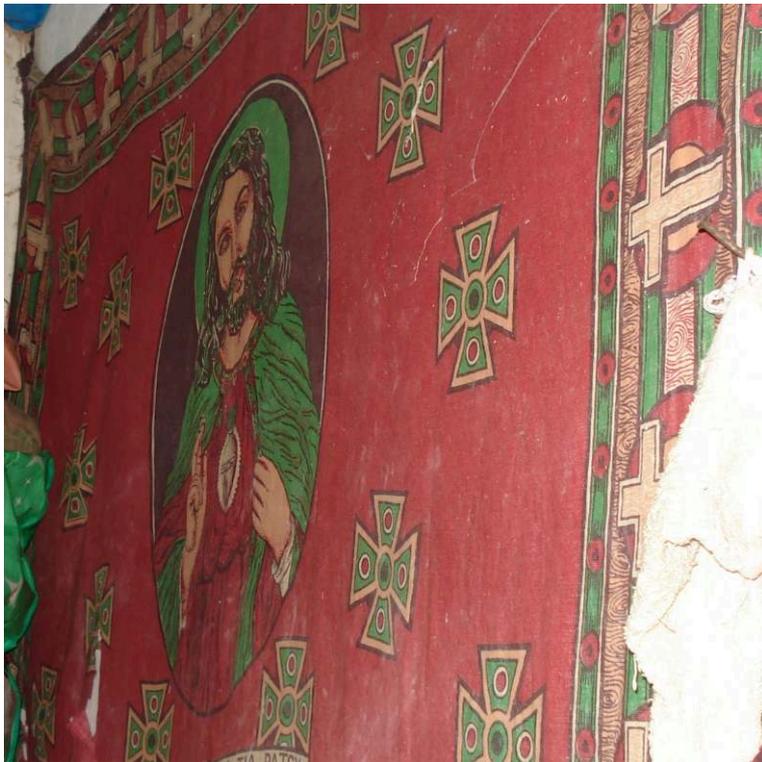


Photo 1 : Lambahoany à l'effigie de Jésus-Christ (cl. O. Legrip, févr. 2010)



Photo 2 : Autel dédié aux ancêtres et aux grandes figures catholiques chez une famille *betsileo* (cl. O. Legrip, mai 2007)

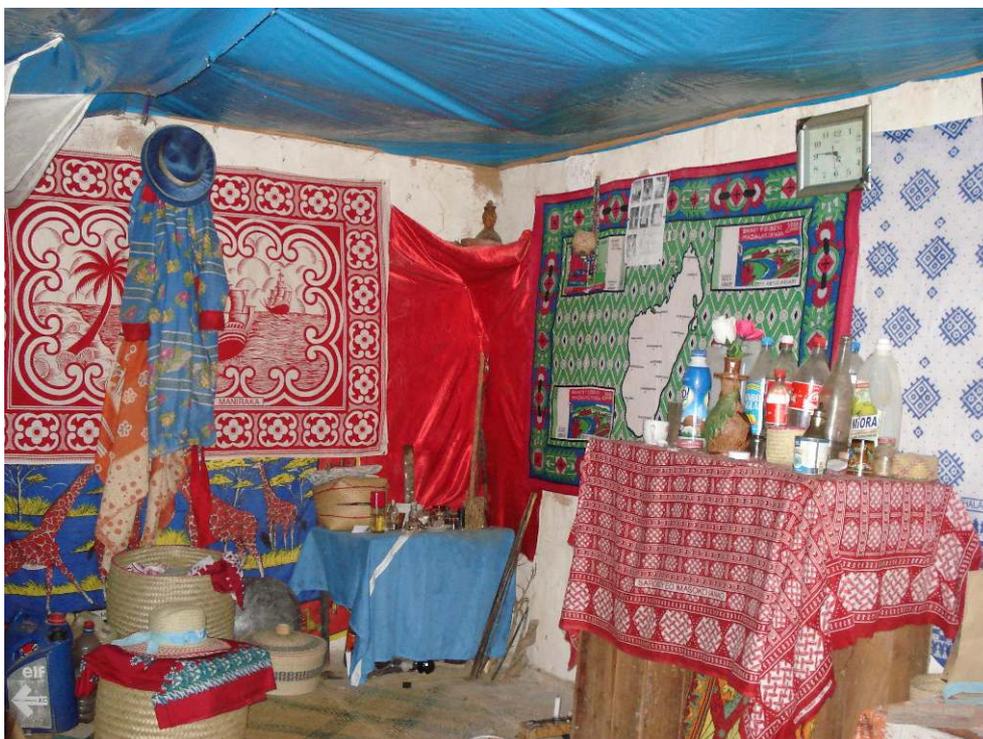


Photo 3 : Zoro firarazana d'une tradipraticienne descendante hova (cl. O. Legrip, février 2010)

- 17 L'iconographie chrétienne trouve ainsi sa place au sein de l'espace domiciliaire familial et professionnel des *ombiasy*, régi par l'importance de la chromatologie liée à la parenté nobiliaire et ancestrale.
- 18 L'insistance des *ombiasy* quant à leur appartenance au catholicisme, prouvée par l'imagerie déployée dans leur domicile et appuyée dans leur discours, est une gageure, une marque de confiance pour leurs clients, signifiant leur volonté de faire uniquement le bien, ce qui sous-entend, contrairement aux *ombiasy* non- christianisés qui font de la sorcellerie, sans état d'âme. Dès lors, référons-nous sur un extrait d'entretien daté de 2010 et recueilli auprès d'une jeune femme betsileo d'une trentaine d'années :
- « Les *ombiasy* préparent des choses bonnes et des mauvaises à la fois. Mais c'est-à-dire, tu sais, tu y es allée seulement par confiance, mais tu n'es pas sûre du tout, hein ! Sauf peut-être quand les *ombiasy* sont des chrétiens Peut-être qu'on peut se fier à eux, hein, mais les autres, non ! Quelquefois, ils ont trouvé que tu as du mauvais sort et qu'il faut changer ça, mais ils changent en pire ! Plus pire encore qu'avant, tu peux être folle ou je ne sais pas, morte, tout de suite ! »
- 19 Autrement dit, la foi catholique *serait* une barrière aux pratiques sorcellaires, à la fabrication de mauvais sorts. Ceci serait dû à la « morale chrétienne » et à la présence du dieu chrétien au sein même de leurs pratiques.
- 20 Ces transformations de l'iconographie sacrée confèrent une adhésion ostentatoire au discours catholique lors des visites effectuées par les curés de paroisse. Les prêtres ou les frères catholiques ont l'habitude de se rendre chez leurs ouailles par surprise afin de « recenser » les « vrais » catholiques et de vérifier l'implantation d'un catholicisme assaini de toute autre pratique qualifiée d'animiste ou de païenne par ces mêmes religieux. Ils se focalisent particulièrement sur la question du sacrifice sanglant, conflit majeur et cheval de bataille de l'Église chrétienne. Ces derniers tendent à vouloir globaliser le religieux en le (re)centrant sur le catholicisme, religion à prétention

universaliste, ceci en s'appuyant sur les procédés d'inculturation imposés depuis le concile de Vatican II¹⁰. Un diacre remarque la difficulté de glaner des informations, car « ils [les paroissiens] *parlent des ancêtres entre eux, mais pas aux curés ou aux responsables de la paroisse !* ». Mais le champ religieux malgache ne peut aucunement s'inscrire dans la définition d'une chrétienté universaliste : il est en une forme adaptée à un contexte particulier, national et même régional, et ce, même si la présence d'imageries chrétiennes permet de masquer l'autel des ancêtres aux représentants de l'Église. Cette « autocensure » dissimule ainsi la visibilité du culte des ancêtres aux représentants du clergé, qui attendent des croyants fréquentant leur paroisse la présence d'images pieuses à leur domicile. Ils accordent, selon les catéchismes « anciens », divers rôles didactiques à ces images : un processus favorisant la « mémorisation », une implication des « spectateur[s] dans l'observance des commandements » et l'inscription « dans un passé commun » qui « permet l'appropriation d'un patrimoine partagé » (Saint-Martin 2000 : 70). Un tel modèle dit « ancien » est préféré par les religieux catholiques en pays *betsileo*, car il privilégie une approche visuelle de la religiosité. Contourner ainsi la liturgie scripturaire dans les pastorales est le moyen plébiscité par les religieux pour accéder aux familles souvent illettrées qu'ils visitent. Ce procédé visant à utiliser des images comme méthode de diffusion du message chrétien persiste, par ailleurs, depuis les débuts de l'activité missionnaire.

- 21 Le processus d'inscription dans le local, tant des religiosités chrétiennes que des pratiques importées par la mondialisation — mais les premières ne peuvent-elles pas être intégrées aux secondes via leurs vocations universalistes autour d'un message commun ? — se fait théoriquement en rejetant, voire en tentant de dissoudre les pratiques traditionnelles, même si cela ne s'opère pas si simplement en pratiques et n'est pas toujours effectif sur le terrain. Ces tentatives d'implantation chrétienne, qui fonctionnent partiellement et, parfois, sur le mode de la « fusion », jouent de leurs visibilité afin de susciter plus d'intérêt. Les lieux de cultes chrétiens ont pignon sur rue et sont bien plus imposants que les monuments du culte traditionnel malgache que sont les tombeaux, pour n'évoquer que le lieu de culte le plus ostentatoire. Cet accent mis sur la visibilité n'est pas le but premier des implantations religieuses « nouvelles », mais ce fait s'avère être instrumentalisé par les institutions religieuses, mais aussi étatiques ou associatives pour se glorifier de l'efficacité de leurs préceptes et afin de conserver une mainmise sur la communauté sociale locale. Les clochers sont *de facto* un élément incontournable des paysages des Hautes Terres, au même titre que les rizières et les tombeaux ancestraux. Là encore, avec un modèle identique à celui appliqué aux domiciles *betsileo*, la chrétienté veut donner une « preuve par l'image » de la réussite de son implantation.
- 22 En somme, l'iconographie chrétienne comme offrande au *zoro firazanana* ou comme ornement intérieur ne répond pas à un réel souci d'orthodoxie, mais vise à accentuer ou démontrer l'acceptation du catholicisme, que cette dernière soit motivée par la foi ou par la nécessité (économique et/ou sociale) d'une intégration à la communauté chrétienne, lors des visites des religieux comme nous avons pu le voir. Il faut, bien sûr, penser l'analyse plus loin qu'en matière d'une simple dichotomie entre opportunisme ou réelles intentions conduites par la foi qui s'avèrerait naïve et incomplète. Ainsi, les intérêts de chacun (*Betsileo* et clergé) peuvent être comblés. En effet, si « *l'idée missionnaire... est rejetée sous sa forme religieuse par l'opinion publique, elle reste largement acceptée dès lors qu'elle invoque un droit d'ingérence humanitaire ou entend diffuser les valeurs fondatrices de la culture occidentale moderne* » (Prudhomme 2007 : 69). L'intégration à la

vie de la paroisse donne accès aux diverses aides émanant des instances catholiques. Elles ajoutent une contribution religieuse matérielle (souvent pécuniaire) à la contribution religieuse symbolique des ancêtres et sont une motivation supplémentaire d'adhésion au versant « humanitaire » des missions chrétiennes, offrant une sécurité sacrée et économique. Même si un usage trop fréquent du concept de « charité chrétienne » est perçu comme une instrumentalisation du religieux ou une solution de facilité par les membres du clergé qui, pensant en termes d'« abus », jugent ces sollicitations excessives et prodiguent de moins en moins d'aides, quelles qu'elles soient. Il est important de préciser que ces choix délibérés de demandes d'aide humanitaire sont une pratique qui n'est aucunement perçue par les demandeurs comme de la pitié ; aucune honte sociale n'en découle, car elle dispose d'une proximité culturelle de pratiques avec la notion de *fihavanana*, l'entraide sociale.

- 23 Au-delà d'un « passeport » pour la charité chrétienne, les images pieuses ajoutent également des valeurs de « progrès » attribuées à l'obédience catholique qui véhicule un message d'identité universaliste, globalisée et « modernisée ». L'adhésion à une religion à vocation universaliste est, néanmoins, considérée comme un principe de revendication d'une ethnicité localisée par la mutualisation des représentations imagées des ancêtres et des grandes figures du catholicisme, dans un espace sacré commun. En somme, « la modernité est une réalité, mais formulée à sa manière pour chaque religion, selon ce qui apparaît à ses adeptes comme relevant de l'évolution historique et de l'adaptation (ou la résistance) à un contexte global » (Obadia 2004 : 10). L'adhésion à cette modernité est ainsi également une possibilité d'intégrer la mondialisation tout en la contestant, dans une recherche de stabilité sociale et religieuse.

Usages socioreligieux des vidéos cérémonielles familiales

- 24 Cette accumulation du religieux est également présente lors de cérémonies du culte des ancêtres, tel que le *famonosan-damba* (changement des linces des défunts), par exemple. Actuellement, ces rassemblements familiaux religieux sont de plus en plus filmés par les membres de la famille ou par un vidéaste engagé pour l'occasion.
- 25 Seules les cérémonies de grande ampleur, rassemblant de très nombreux invités, sont soumises à l'œil de la caméra ou de l'appareil photographique ; les *saotsa* familiaux se font sans « témoins technologiques » dans l'intimité domestique. Les images pérennisent l'engouement des participants, membres du *fihavanana*, dans le respect rendu aux ancêtres et la cohésion sociocommunautaire du groupe.
- 26 Le terme polysémique de *fihavanana* est difficilement traduisible, car il représente à la fois l'entraide locale, dans le contexte agricole ou lors des rites du culte des ancêtres — où la parenté a un rôle prépondérant de mains-d'œuvre et de soutien financier, mais ceci s'étend aussi aux amis et aux voisins —, l'idée même d'amitié, celle de solidarité, etc. Ottino le définit comme l'« *ethos malgache de bon vouloir* » qui « permet à des personnes apparentées ou non apparentées d'agir comme agissent des parents » (1998 : 11). La communauté regroupée dans le *fihavanana* entretient donc des rapports de confiance liés à la proximité géographique et/ou d'ancestralité commune. Le pratiquer permet d'assurer, de conserver l'ordre social instauré par les ancêtres, qui les concerne tout autant qu'il concerne les vivants, leurs descendants. Le *fihavanana* reprend l'idée de

famille au sens large, par la parenté (du sang), mais aussi par la proximité physique, culturelle et symbolique (des voisins et amis). Le concept de *fihavanana* participe donc de l'harmonie sociale. Il se retrouve dans tout Madagascar, tant du point de vue linguistique comme référent identitaire, que du point de vue sociologique via le réseau communautaire qu'il désigne, mais il est particulièrement important dans les Hautes-Terres.

De la tradition par la modernité

- 27 Ces vidéos sont très fréquemment visionnées en famille ou entre amis, avec une visée mémorielle pour la famille ou pour montrer la cérémonie aux absents (ces invités manquants sont, par ailleurs, définitivement identifiés grâce à la prise vidéo).
- 28 J'ai été invitée, en mars 2007, à une cérémonie de changement de linceul prévue pour le mois d'octobre de cette même année. Après une communication avec un de ses descendants, l'ancêtre demande, par le biais du rêve, à être revêtu d'un nouveau linceul, car il est mal à l'aise dans le tombeau, parce qu'il a froid à cause de l'usure du tissu ou parce qu'il se sent à l'étroit, etc. Une fois la requête reçue par les membres de la famille, un conseil se rassemble afin de consulter le *mpanandro* pour l'organisation de la cérémonie.
- 29 Les *mpanandro* définissent par l'astrologie, le jour faste pour organiser les diverses cérémonies ancestrales, les constructions de maison ou de tombeau. Ils sont également des « *redresseurs de destin* » (Rasoamampionona 2004 : 258), c'est-à-dire qu'ils jouent un rôle de conseillers et de prescripteurs de *fanafody* qui peuvent aider des personnes affligées par leur mauvais destin (défini suivant le jour et l'heure de naissance). Pour notre exemple, le *mpanandro* avait déjà informé la famille de la date précise pour cette cérémonie en ce mois de mars 2007, malheureusement fixée après mon départ de la Grande Ile.
- 30 À mon retour sur le terrain, l'année suivante, j'ai rendu visite à cette famille et le patriarche m'a accueillie avec deux CD en main : une copie de ladite cérémonie du *famonosan-damba* de sa mère et un second disque constitué d'un diaporama de photographies du même événement religieux. Ce présent me permettait d'« assister », certes à retardement, mais d'« assister » malgré tout (du moins, selon lui, car selon moi, une observation *de visu* ne peut aucunement être remplacée par des données audiovisuelles) à la cérémonie à laquelle la famille m'avait conviée. Ces disques auraient également ravi tout ethnologue qui, lui aussi, se complaît à « faire » des images lors de son enquête de terrain¹¹. En effet, bien que la visée ne soit pas la même, images religieuses d'une part et images de faits religieux de l'autre, les membres de cette famille ont eu l'habitude de me voir en possession d'un appareillage technique pour photographier ou enregistrer de courtes séquences vidéo ou sonores. Ce marqueur de ma « modernité occidentale » devait alors me légitimer pour recevoir en présent ces productions relativement similaires aux miennes, quoique le matériel des professionnels engagés soit nettement plus sophistiqué...
- 31 Le choix d'offrir ce cadeau était celui du *raiamandreny* de la famille. Les personnes les plus âgées d'une famille ont le statut de *raiamandreny*, que l'on peut littéralement traduire par « pères-et-mères ». Ce terme singulier et pluriel s'emploie tant au masculin qu'au féminin, souvent, pour désigner un couple si les deux sont toujours en vie. Ce sont les garants des coutumes et normes sociales, d'un héritage doctrinal qu'ils

détiennent eux-mêmes des ancêtres ou dont ils prétendent être les détenteurs. Ils sont les vecteurs d'une transmission descendante, qui se fait des *razana* aux descendants, et enseignent une vénération remontante, des vivants à leurs ascendants. Ils sont alors, à la fois, intermédiaires et intercesseurs. Un respect tout particulier leur est dû, car, étant les prochains à mourir, ils sont les plus proches des ancêtres et eux-mêmes en passe de le devenir. Selon un étudiant employé d'un épi-bar¹², « *ce sont les plus sages parce que les plus près des ancêtres* » ; ils représentent le pouvoir et l'autorité familiale.

- 32 Des séances de visionnage sont également organisées à domicile lorsque des invités absents lors de la cérémonie font une visite. Une dernière option est envisageable, celle d'amener le film chez les personnes à qui la famille organisatrice de la cérémonie souhaite le montrer, lors d'une visite faite à ces dernières.
- 33 Il est important de souligner que les ancêtres tolèrent la prise de photographies ou d'images mouvantes uniquement lors des cérémonies festives¹³.
- 34 Ajoutée aux images du changement de linceul et de la fête séculière qui accompagnent le rite, la messe catholique, organisée conjointement à côté du tombeau et dispensée par le prêtre de la paroisse assisté du diacre, figure sur la vidéo. Ottino note la « *souplesse et l'adaptabilité des rituels* » malgaches (1998 : 238). De la même manière, Olivier de Sardan (1995) remarque le dynamisme des savoirs populaires et insiste sur le fait que ces savoirs et la tradition sont bien différents de la « routine ». À la suite de cet auteur, nous réfutons la thèse du fixisme, contrairement à l'« *inertie culturelle* » énoncée par Devereux, selon qui les sociétés régies par des pratiques ancestrales « *sacro-saintes* » sont réfractaires à tout changement, « *quels que soient les avantages ou désavantages qui peuvent en résulter* » (1972 : 203). À cette théorie du fixisme est fréquemment associée l'opposition tradition/modernité, alors qu'« *en réalité, le changement est toujours présent dans les faits dits traditionnels* » (Capone 1999 : 238). La « tradition » présente des processus de transformations et n'est donc pas, sur ce point, différente de la « modernité ». Hobsbawm parle fort justement d'une « *combinaison de flexibilité dans le contenu et d'attachement formel à ce qui précède* » (2006 : 13). Les segments sociaux subsistent comme acteurs du changement ou de la permanence.

La modernité, vectrice de prestige

- 35 Ce souvenir concret d'une cérémonie ancestrale est également un moyen d'asseoir le prestige social de la famille qui prouve ainsi ses possibilités financières par la location de matériels et l'embauche éventuelle d'un professionnel de l'image. Des valeurs socio-économiques sont intimement liées aux films religieux.
- 36 Un déplacement de l'accès à la mémoire et à l'héritage ancestral familial s'opère. Le mode opératoire diverge et passe de l'oralité d'une transmission *hita maso* et *lovan-tsofina*¹⁴ proposée par les *raiamandreny*, les *mpikabary* et les *mpitantara*¹⁵, à la mémoire numérique du support CD proposée par les techniques « modernes » dont se réclament les sociétés contemporaines. La compatibilité entre tradition et modernité se crée au creuset des technologies audiovisuelles. La persistance d'une cérémonie religieuse sur pellicule permet de la consulter en cas de défaut de la mémoire humaine et de la conserver *hita maso* via un écran. La mémoire familiale se perpétue et se pérennise de génération en génération par l'oralité, mais s'appuie désormais sur un support en images, permettant aux absents d'interférer dans la transmission de l'histoire familiale

comme s'ils l'avaient eux-mêmes vécue. Grâce au présent décrit plus haut, j'ai pu constater de la même façon « de mes yeux » cette cérémonie, sans y avoir assisté.

- 37 L'organisation d'un grand rituel dédié aux ancêtres est l'occasion pour une famille de démontrer l'étendue de ses moyens économiques aux membres du *fihavanana* et au voisinage : l'achat du zébu pour le sacrifice, le copieux repas, l'alcool qui coule à flots et les activités d'un photographe et d'un vidéaste sont autant de preuves de richesse qui influent sur la place d'une famille dans la structure, voire dans la hiérarchie sociale de la communauté. La conservation d'un événement religieux de grande ampleur sur papier ou sur bande joue également un rôle normatif.
- 38 D'après des critères de conduites sociales, la communauté locale catégorise ses membres de « riches », « modernes » et surtout respectueux des ancêtres, soit le modèle idéal dans la société contemporaine betsileo qui leur vaut d'être respectés en retour, ou de « pauvres » (entendu péjorativement) n'ayant pas les moyens financiers de contenter les *razana*, soit une attitude inconcevable qui risque de provoquer le *tsiny*, sanction des ancêtres sous forme de maladie, d'accident, de mauvaise récolte, etc., et le mépris et l'indifférence de la communauté. Dans cette optique, une expression stipule que *ny manana tsy havan'ny ory*, le riche ne peut pas être le parent d'un malheureux.
- 39 La modernité accessible à travers les yeux de la caméra est, par ailleurs, plus présente dans le discours idéologique des agents du développement (ici, les religieux missionnaires qui se sont investis d'une mission de développement des populations locales) et des Malgaches, ainsi que dans les représentations imagées, à propos d'une certaine « image » de l'« Occident », que dans les faits (abandon total de la religiosité ancestrale ou fréquentation de la paroisse). Avec sa fameuse formulation ou plutôt son « *antidéfinition* » (Obadia 2004 : 2), Balandier a ainsi qualifié la modernité : « *le mouvement plus l'incertitude* », lui conférant un statut ambivalent adapté et adaptable à l'exemple betsileo.
- 40 Les images filmées de la réalité des rituels ancestraux sont convoquées pour un usage similaire (visionnage collectif) à celui des films fictionnels chargés d'images empruntées à la réalité culturelle. La création d'images des membres de la famille dans un contexte rituel rejoint les thématiques cinématographiques. Le support numérique et la présence à l'écran de personnes connues au niveau communautaire favorisent la comparaison et les références magico-religieuses entre les deux genres filmiques. Sans pour autant qu'ils se confondent, chacun conserve ses fonctions et ses représentations, bien qu'elles se répondent.

Proximité géosymbolique dans les productions audiovisuelles « grand public » comme critère d'attachement local

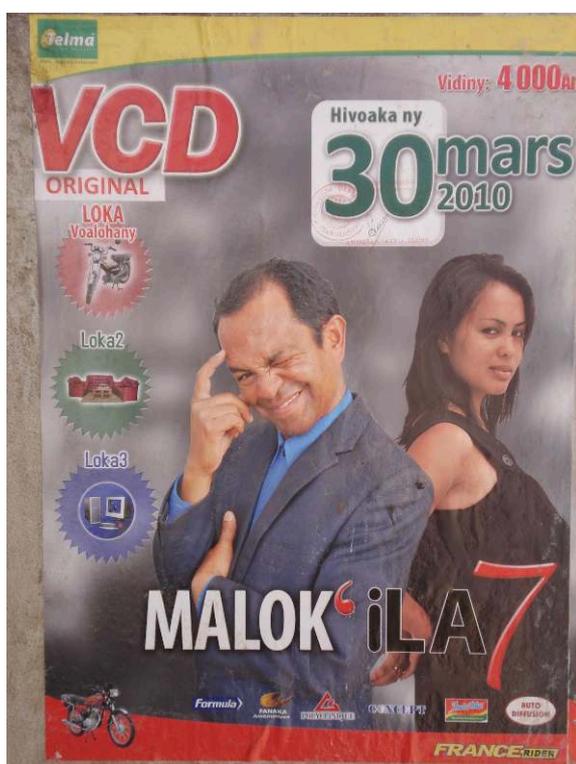
- 41 Le discours imputé à ces iconographies filmiques familiales découle assurément de la localité ancestrale ; il en va de même des clips musicaux et des films cinématographiques (publics et non plus personnels) visionnés par les *Betsileo*, qui sont essentiellement des productions locales empreintes de références à une proximité géographique et à des épisodes magico-religieux liés au culte des ancêtres. Un glissement s'opère de la sphère privée à la sphère publique lorsqu'il est question de production de l'industrie cinématographique. Cependant, pour une large majorité le

visionnage de films de fiction se fait dans le cadre familial ou amical, à la maison, le ticket de cinéma étant trop onéreux, ou l'établissement trop loin. Le « public » est alors invité dans le « privé ».

Le miroir du cinéma

- 42 Le cinéma malgache produit pour la diffusion nationale, mais aussi pour la diffusion régionale. Certains films à portée nationale ont un succès indéniable à Antananarivo et dans les provinces, comme c'est le cas de la récente série de films *Malok'ila*¹⁶. Les spectateurs betsileo attendent impatiemment la suite des aventures du héros, à voir au seul cinéma de Fianarantsoa ou à acheter en copie au marché. Ces films ont un succès qui dépasse les rives de l'île, puisque de nombreux Malgaches ayant migré en France regrettent la longue attente avant de pouvoir télécharger en ligne ou avant qu'un parent ou ami ne rentre de Madagascar avec le précieux VCD inédit dans ses valises¹⁷. Les problématiques abordées touchent à la malgachité et aux rapports des héros à la chrétienté, entre autres séquences scénaristiques qui ont recours aux thèmes universels : sentimentaux, comiques ou tragiques, nécessaire au déroulement de l'intrigue. Bien que sans références microlocales, car majoritairement tournés en région merina (celle d'Antananarivo), ces films ont un impact sur les *Betsileo* et valorisent les référents identitaires malgaches, parfois, considérés négativement et dépréciés par une population marquée par le colonialisme et actuellement dans un contexte de crise politique. La présence de la malgachité sur un support technologique « moderne » lui insuffle une fierté populaire par la possibilité d'un accès à cette modernité. Les référents mobilisés sont construits sur la base des procédés de représentations de la communauté locale¹⁸. Il s'agit de représentations stéréotypées telles les symboliques religieuses, comme vues précédemment, mais aussi historiques, dans lesquelles les Malgaches retrouvent et confortent leur mémoire collective.
- 43 Le processus est identique si nous réduisons la focale à l'échelle des productions de films régionaux. Les films de fiction produits à Fianarantsoa sont privilégiés par les spectateurs betsileo, qu'ils soient cinéphiles ou non. Les séances organisées entre amis ou en famille sont très bruyantes : chacun commente les événements relatifs au scénario, rit, objecte, remarque dans quel quartier est tournée telle scène, mais aussi et surtout les qualités du jeu d'acteur d'untel qui « a vraiment l'accent betsileo » ou « qui se comporte tout à fait comme un paysan betsileo de la campagne » et s'insurge lorsqu'un des personnages à recours à un *mpamosavy* (sorcier) afin d'envoyer un mauvais sort à son ennemi de fiction.

Photo 4 : Affiche placardée dans les rues de Fianarantsoa à l'occasion de la sortie du film en VCD



- 44 Le même modèle est mis en œuvre lors des visionnages des films religieux familiaux, où les noms de chaque personne et de chaque lieu qui apparaissent à l'écran sont mentionnés à haute voix. En effet, la réception de ces réalisations cinématographiques permet de mettre en lumière des « microévénements de la vie quotidienne rescénarisés à partir d'un cadre, ou plus exactement d'un processus de "cadrage", s'imposent mieux au regard et à l'écoute » (Laplantine 2005 : 67-68). Une référence à la localité, sur un terrain magico-sorcellaire emprunt d'un culte ancestral comme celui-ci, n'est pas dénuée de sens et s'apparente à des marqueurs culturels utilisant l'image cinématographique : celle des acteurs betsileo touchant un large public et celles de la ville de Fianarantsoa, comme véhicule de religiosité liée à la proximité géosymbolique et, donc, à la territorialité religieuse précédemment mentionnée.
- 45 Le genre est renouvelé et adapté. Comme le note Obadia (2007 : 103), à propos de la notion de religion dans un contexte général, « ni la modernité, ni la mondialisation n'ont épuisé la richesse et la créativité de la vie religieuse, qui a témoigné de notables capacités d'adaptation ». La mondialisation et la modernité n'effacent pas la localité, elles permettent une prise de conscience de chaque singularité. Ce qui crée donc l'augmentation d'un phénomène de revendication des identités locales (betsileo pour notre exemple) qui concorde avec des éléments d'adhésion à la « modernité » telle qu'elle est présumée par ceux qui créent et visionnent ces productions cinématographiques.

Illustrer la musique

- 46 De la même manière, les clips vidéo des chansons populaires se font parfois porteurs d'un message religieux chrétien. Pour ne prendre qu'un bref exemple, intéressons-nous

à un clip du chanteur en vogue Tsiliva. Le jeune homme est de confession chrétienne et cela transparait dans les textes de ces chansons. Ce qui est le cas du titre *Oui, oui*, dans lequel il vante la force et les mérites d'un Jésus-Christ grimé, dans le clip, sous les traits d'un jeune acteur malgache vêtu d'une longue robe blanche, d'une perruque aux longs cheveux noirs et d'un postiche de barbe. Jésus-Christ est alors représenté dansant au côté du chanteur, puis, la scène finale, apogée de ce clip aux airs de court-métrage, le montre au centre d'une arène improvisée et encerclé par une foule en délire, scandant par-dessus la musique : « *Jesosy, Jesosy !* ». Il harangue le public et dans un nuage de terre battue, il terrasse le Diable, interprété par un autre acteur à longue robe noire et portant un masque caricatural de l'iconographie satanique (peau rouge, cornes noires, menton et nez crochus), en le rouant de coups inspirés d'arts martiaux. Les films de ce genre sont, par ailleurs, très prisés par les Betsileo lorsqu'il s'agit de visionner des productions non malgaches.

- 47 Le message de ces vidéo-clips se révèle dans ce contexte, bien différent de celui des chanteurs « engagés » socialement ou politiquement pour le développement ou l'écologie malgache, tels que le groupe Mahaleo présenté dans les travaux (auxquels ils ont collaboré) de Gibert et Meinhof (2009)¹⁹. Les images mobilisées dans ce vidéo-clip sont bien plus efficaces que les paroles de la chanson elles-mêmes. La force de persuasion réside dans le parti pris humoristique qui intéresse les jeunes auditeurs. Ainsi, ces derniers réceptionnent mieux un message chrétien présenté de manière plus ludique que le prêche dominical du pasteur. La dimension religieuse est introduite dans une activité musicale dont la vocation est, en premier lieu, artistique et ludique. Cependant, la « récupération » de la pratique musicale dans le contexte sociopolitique et dans le contexte religieux est comparable et transposable aux engagements de musiciens dans des plans de développement. Si « *c'est d'abord par l'intermédiaire de leur activité artistique que les musiciens malgaches jouent un rôle important dans la (re)formulation de l'imaginaire qu'entretiennent les « développeurs » européens vis-à-vis de Madagascar* » (*ibid.*, p. 242), c'est via ce même intermédiaire que les « développeurs » de l'universalisme chrétien entendent (*re)formuler* leur message à destination des auditeurs des chansons populaires locales. Cet auditoire représente l'ensemble de la population, tout âge et toute classe confondus.
- 48 En somme, le dispositif filmique public (vidéo-clips et productions fictionnelles) insiste et conforte l'importance des singularités culturelles malgaches et/ou betsileo, nonobstant un message de valeurs chrétiennes.
- 49 Les films familiaux, les films de fiction et les vidéo-clips sur supports numériques chargés de religiosité, sont visionnés selon un choix émanant des spectateurs. Il est également des messages religieux subis par les téléspectateurs.

Le poste de télévision : une fenêtre pour les nouvelles spiritualités

- 50 L'accès à la modernité par la religion ou par un des types de religions présents dans la région Betsileo est, comme l'évoque Assayag dans le contexte indien, un « *style à la fois mimétique et hybride* » répondant « *au besoin... ... d'être reconnu par le colonisateur* » (1999 : 70). Ce qui était valable au temps de la colonisation l'est toujours au temps de la mondialisation ; les pratiques des Européens, religieuses ou non, sont perçues par certains Malgaches comme la voie à suivre pour atteindre un idéal de modernité. Idéal souvent tronqué, par ailleurs. À cela s'ajoute, « *un tel "pygmationalisme" industriel [qui]*

« perpétue une forme culturelle de l'enchantement particulièrement propice à la mondialisation dans les pays du Sud » (*ibid.*, p. 77). Par le biais des deux chaînes de télévision fianaraises (TVM, la chaîne nationale, et RTV Soafia, la chaîne locale), qui diffusent à la fois des programmes français (réunionnais, essentiellement, mais aussi de métropole) et des *telenovelas* mexicaines, l'Occident devient un imaginaire fantasmé et enjolivé loin de la réalité qui s'y applique, et fortement teinté d'occidentalisme (terme entendu au sens de l'orientalisme théorisé par Edward Saïd).

- 51 Parallèlement à cette programmation, RTV Soafia propose de nombreuses plages de diffusion consacrées à des émissions de propagandes religieuses qualifiées de « sectaires » par les téléspectateurs de ces programmes. À fréquence régulière, mais aléatoire, plus ou moins hebdomadaire, les prêches des responsables religieux de deux groupes monopolisent l'antenne. Les discours véhéments et souvent agressifs du mouvement protestant dissident *Vahao ny oloko* (Libérez mon peuple) du pasteur Heritiana Randriamalala et le mouvement Hébraïque judaïque messianique, mené par le rabbin Kohaen Rivo Lala, fustigent les Vazaha (les Blancs plus particulièrement), vecteurs des stigmates du colonialisme et, par là, de néocolonialisme, qui sont, selon eux, la source de tous les maux actuels (politiques, sociaux et économiques) de Madagascar et des Malgaches. Ils invitent, dans les deux cas, au rassemblement, à la prière et à la guérison du mal-être général par l'exorcisme, dont les séances aux images volontairement violentes (hurlements, tremblements, chutes au sol, etc.) font partie intégrante des émissions²⁰. Ces « *télévangélistes de la mondialisation* » (Droz 2002 : 93) utilisent un moyen technique local pour faire passer le message de leur religion adaptée aux problématiques locales. Ce processus d'appel public à la conversion ou à la présence à ces nouveaux cultes est assez récent, quelques mois au plus en région betsileo, et coïncide avec la crise politique de 2009. En effet, ces prédicateurs récupèrent les problèmes socio-économiques qui en découlent pour atteindre le plus grand nombre de nouveaux adeptes potentiels. Ces nouveaux mouvements religieux²¹ jalonnent une forme renouvelée des images religieuses qui se fait une place « entre » le *zoro firarazana* et le portrait de Jean-Paul II, au sein des foyers betsileo de plus en plus dotés d'un poste de télévision.
- 52 Ce nouvel émetteur de religiosité qu'est la télévision est souvent en fonctionnement du lever du premier membre de la famille au coucher du dernier. Il relaye continuellement les messages dont il vient d'être question : les vidéos familiales, les émissions religieuses, les vidéo-clips et les films fictionnels malgaches teintés de chrétienté et/ou de références ancestrales et sorcellaires.

Variations « modernes » des images religieuses « traditionnelles »

- 53 Les photographies et les vidéos permettent aux croyants d'être ancrés *dans* la localité ancestrale *par* la « modernité » et ses moyens techniques, mais aussi *dans* la « modernité » religieuse *par* l'inclusion de la chrétienté dans la localité des ancêtres au sein même de l'espace domestique. Par-delà l'aspect religio-symbolique, la modification du *zoro firarazana* est également une « *esthétisation nouvelle* »²² du point central, certes, de la sacralité, mais aussi de la maison, puisque ce coin est désormais paré d'une iconographie catholique colorée et scintillante qui agrémente les bouteilles d'alcool offertes aux ancêtres. Les images religieuses sont à la fois un argument engageant un

processus de conversion (ou l'« image » d'une conversion), destiné aux représentants de l'Église catholique, et un argument prouvant le respect dû aux ancêtres familiaux, destiné à ces mêmes ancêtres et aux membres de la communauté locale. Les interfaces catégorielles de la « modernité » répondent aux cadres de références posés et imposés par le catholicisme, dont le message universaliste et la « bonne morale » sont, en partie, le système de croyances à l'étalon duquel les autres sont jugés. Mesurer la modernité de chacun selon ces critères renvoie à une approche diffusionniste de la modernité soulignée par Obadia en ces termes (2004 : 11) : « *La modernité est donc bien plus universaliste qu'universelle, et n'est universalisée que par l'intermédiaire de processus de diffusion ou d'extension identifiables, en l'occurrence, des processus de mondialisation.* »

- 54 Ceci justifie l'emploi pluriel de la notion de « mondialisations » en introduction à ce texte. Les processus de mondialisations s'approprient les discours « universalistes » du catholicisme et du protestantisme, qui s'étend aux intérieurs et aux films familiaux betsileo, mais aussi les prêches hébraïques et les recompositions religieuses des films fictionnels et des vidéo-clips musicaux.
- 55 Les variations et le mouvement d'un espace personnel (domestique et funéraire) à un espace public (ville et région) à travers un écran, perçu comme une fenêtre de la modernité, permettent paradoxalement un éclairage des spécificités locales. Ce va-et-vient se performe dans le creuset d'un jeu d'échelles de diffusion locale et/ou nationale, qui oscille donc entre les focales micro et macro. Le prestige accordé aux familles par la communauté sociale requiert une distinction entre deux pôles qui sembleraient *a priori* obéir à des référents opposés, mais qui s'accumulent et se combinent : le premier renvoie à la tradition ancestrale et au respect des ancêtres du groupe familial et le second en appel à la modernité par le biais de signes extérieurs de richesse qui la symbolisent.
- 56 Pour Piette, « *la réorganisation des croyances [...] est considérée comme un symptôme important des mutations contemporaines du fait religieux* » (2003 : 56). Les transformations observées se trouvent au confluent du culte des ancêtres et de la chrétienté. D'ailleurs, Geertz propose une métaphore pour définir la sphère religieuse : il la voit comme « *un domaine où le vin vieux peut aussi facilement venir emplir de nouvelles bouteilles, que d'anciennes bouteilles accueillir du vin nouveau* » (1992 : 15). La diversité des « mises en images » fixes et animées des croyances du champ religieux betsileo et leurs utilisations dites contemporaines permettent d'établir la portée de l'accumulation du religieux (ancestralité et chrétienté) indéniablement adapté à un contexte de mondialisations religieuse et technologique. Les techniques du ressort de la modernité alimentent donc les (re)présentations de la sacralité.
- 57 Si le global a un impact sur le local, les théories de sélection/adaptation, voire de rejet des pratiques culturelles imposées par la chrétienté, utilisées par les Betsileo confirment l'idée que le local a également un impact sur le global. Les acceptations d'une modernité mondialisée bénéfique sont concomitantes aux résistances à ce même phénomène, appréhendé sous son versant néfaste et synonyme de survivances du colonialisme ou de néo-colonialisme. Une grille de lecture singulière ainsi que des négociations avec les ancêtres permettent d'envisager ce processus complexe. Après que la famille réduite (ou à l'échelle du *fiavanana*, incluant les *razana* dans les deux cas) ait effectué une analyse de l'éventuelle compatibilité avec les modèles dits « de la modernité », cette complémentarité assortie de tension entre les sous-systèmes du champ religieux malgache, sera un modèle d'équilibrisme ou de jonglage quotidien

entre les diverses pratiques. La tradition et la modernité n'évoluent pas en parallèle dans la société contemporaine betsileo mais en interconnexion. Les diverses activités audiovisuelles mentionnées ici mettent en jeu des stratégies identitaires et religieuses de référence qui intègrent et confortent les éléments constitutifs du champ religieux et identitaire betsileo.

- 58 Pour conclure, cet article vise à attirer l'attention sur les systèmes symboliques dans leurs relations aux changements sociaux attribués à la mondialisation. Le rapport culturel entre contemporanéité et ancestralité symbolique est mis en exergue par l'utilisation des arts visuels, et participe au maintien ou à la (re)création de valeurs de prestige et de confiance véhiculées par le culte des ancêtres et/ou le christianisme. C'est par le biais de négociations et compromis entre les vivants et les entités divines que se « pérennisent », mais se modifient également les traditions ancestrales. Les inflexions consenties par le système symbolique de l'ancestralité contribuent à la réception *locale* des pratiques globales dites de « développement », mais aussi à la recherche d'une singularité religieuse betsileo.

BIBLIOGRAPHIE

ALBERT-LLORCA M. 1992 « L'image à sa place. Approche de l'imagerie religieuse imprimée », *Terrain*, n° 18 (Le corps en morceaux), pp. 116-128.

ALTHABE G. 2000 *Anthropologie politique d'une décolonisation*, Paris, L'Harmattan.

APPADURAI A. 2005 *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, 1^{re} éd. 1996, Paris, Payot & Rivages.

ASSAYAG J. 2007 « Les sciences sociales à l'épreuve de la mondialisation. Le cas de l'Inde et bien au-delà », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 2, n° 123, pp. 197-215.

ASSAYAG J. 1999 « La "glocalisation" du beau. Miss Monde en Inde 1996 », *Terrain*, mars, n° 32, pp. 67-82.

BERGER L. 2006 « Les voix des ancêtres et les voies du développement », *Études rurales* (Éds. École des hautes études en sciences sociales, Paris), n° 178 (Quel développement pour Madagascar ?), pp. 129-172.

BLOCH M. & PARRY J. (éds.) 2001 *Death and the regeneration of life*, 1^{re} éd. 1982, Cambridge University Press.

CAPONE S. 1999 *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala.

DEVEREUX G. 1972 *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion.

DOMENICHINI J.-P. 1996 « Décolonisation et développement à Madagascar, qu'est-ce que l'indépendance ? », dans : *De la tradition à la postmodernité. Hommage à Jean Poirier*, ouvrage collectif, Paris, PUF, pp. 463-480.

DUBOIS H.-M. 1938 *Monographie du Betsileo*, Paris, Institut d'ethnologie.

- DUPRE M.-C. (dir.) 2001 *Familiarité avec les dieux, transe et possession (Afrique noire, Madagascar, La Réunion)*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, coll. « Anthropologie ».
- DROZ Y. 2002 « Esquisse d'une anthropologie de la conversion pratiques religieuses et organisation sociale en pays kikuyu », dans : R. Massé & J. Benoist, *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Karthala, coll. « Médecines du monde », pp. 81-103,
- FRIEDMAN J. 2000 « Des racines et (dé)routes. Tropes pour trekkers », *L'Homme*, n° 156, pp. 187-206.
- GEERTZ C. 1992 *Observé l'Islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, 1^{re} éd. 1968, Paris, La Découverte.
- GIBERT, M.-P. & MEINHOF, U.H. 2009 « Inspiration triangulaire. Musique, tourisme et développement à Madagascar », *Cahiers d'études africaines*, XLIX (1-2), n° 193-194, pp. 227-256.
- HELL B. 1999 *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Champs Flammarion.
- HOBBSAWM E. & RANGER T. 2006 *L'invention de la tradition*, Paris, Éd. Amsterdam.
- HÜBSCH B. (dir.) 1993 *Madagascar et le christianisme*, Fianarantsoa/Paris, Ambozontany/Karthala, coll. « Histoire œcuménique ».
- JACKSON K. 2009 « The resurrection of the image », *Theory, Culture & Society*, vol. 26 (5), pp. 30-43.
- JAOVELO-DZAO R. 1996 Aspects de la conception malgache de dieu, *Recherches et documents*, n° 21, Institut supérieur de théologie et de philosophie de Madagascar,.
- LAPLANTINE F. 2005 *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*, Paris, Téraèdre, coll. « L'anthropologie du coin de la rue ».
- LENCLUD G. 1987 « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie », *Terrain*, n° 9, pp. 110-123. <http://terrain.revues.org/index3195.html>
- LUCA N. 2002 « De l'effet des religions sur la mondialisation », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 120, oct.-déc., pp. 47-53.
- LUPU P. 2006 *Dieu dans la tradition malgache*, Fianarantsoa/Paris, Ambozontany/Karthala.
- MARY A. 2000 *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Éd. du CERF.
- OBADIA L. 2004 « Anthropologie, religion et modernité orthodoxe. Quelques réflexions sur le modernisme et le primitivisme des sciences de l'Homme », *Parcours anthropologiques* (Lyon, CREA), n° 4. <http://recherche.univ-lyon2.fr/crea/67-anthropologie-religion-et-modernite-orthodoxe.html>
- OBADIA L. 2006 « Religion(s) et modernité(s) : anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives », *Socio-anthropologie* (Religions et modernités), n° 17-18. <http://socio-anthropologie.revues.org/index448.html#quotation>
- OBADIA L. 2007 *L'anthropologie des religions*, Paris, La découverte, coll. « Repères ».
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. 1985 « Mise en scène de l'identité et identité d'un film », *Terrain*, n° 5, pp. 71-75.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. 1995 *Anthropologie et développement, Essai en socioanthropologie du changement social*, Paris, Karthala.
- ORTIGUES E. 1981 *Religions du Livre. Religions de la Coutume*, Wavre, Le Sycamore.

- OTTINO P. 1998 *Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*, Paris, Karthala/ORSTOM.
- PIETTE A. 2003 *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, coll. « Études sociologiques ».
- POUILLON J. 1975 *Fétiches sans fétichisme*, Paris, François Maspero.
- PRUDHOMME C. 2007 « De la mission aux ONG de solidarité internationale, Quelle continuité ? », dans : B. Duriez, F. Mabilie & K. Rousselet (dir.), *Les ONG confessionnelles. Religions et action internationale*, Paris, L'Harmattan, pp. 55-69.
- RASOAMAMPIONONA C. 2000 « La survivance d'inégalités en Betsileo », dans C. Allibert & N. Rajaonarimanana, *L'extraordinaire et le quotidien. Variations anthropologiques*, Paris, Karthala, pp. 369-375.
- RASOAMAMPIONONA C. 2004 *Les mpitantara locaux dans le Sud Betsileo Madagascar. Approche ethnographique de la philosophie et de la pratique des gardiens de la tradition*, Thèse de doctorat, Paris, INALCO.
- RIVIÈRE C. 2003 *Socio-anthropologie des religions*, 1re éd. 1997, Paris, Armand Colin.
- ROUBAUD F. 1999 « Religion, identité sociale et transition démocratique à Tananarive : de fidèles en citoyens », *Autrepart*, n° 10, pp. 135-149.
- SAINT-MARTIN I. 2000 « "Catéchisme en images", une pédagogie par le sensible ? », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 111, juil.-sept., pp. 57-78.
- SCHLEMMER B. 1995 « Crise et recomposition des identités à Madagascar », *Tiers-Monde*, vol. 36, n° 141, pp. 129-144.
- SÉGUY J. 1977 « Images et "religion populaire" », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 44, n° 1, pp. 25-43.
- SHARP L. 2002 *The sacrificed generation. Youth, history and colonized mind in Madagascar*, Berkeley, University of California Press.
- SPERBER D. 1974 *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, coll. « Savoir ».
- VAN GENNEP A. 1904 *Tabou et totémisme à Madagascar. Étude descriptive et théorique*, Paris, Ernest Leroux.
- VÉRIN P. 1990 *Madagascar*, Paris, Karthala.
- VIG L. 2003 *Les conceptions religieuses des anciens malgaches*, 1^{re} éd. 1892, Paris, Karthala.
- VOVOU I. & KOUKOUTSAKI-MONNIER A. 2007 « La redécouverte de l'Autre par écrans interposés : fiction télévisuelle et redéfinition des relations gréco-turques », *Communication*, vol. 26/1. <http://communication.revues.org/index760.html>.
- WARNIER J.-P. 2004 *La mondialisation de la culture*, 1^{re} éd. 1999, Paris, La Découverte, coll. « Repères ».

NOTES

1. Pour plus de précisions sur l'utilisation plurielle de ce vocable, je renvoie, entre autres, à Assayag (2007).

2. Selon un sondage sur les appartenances et les confessions religieuses, 0,2 % de la population malgache se dit athée (Roubaud 1999 : 136).
3. Les photographies des papes Benoît XVI et Jean-Paul II, et les figurations diversifiées de Jésus-Christ ou de la Vierge Marie sont celles qui ont été les plus souvent observées sur le terrain.
4. Le chiffre « sept » est un chiffre sacré représentant les ancêtres, le bien qu'ils dispensent et, par là, le blocage des forces négatives maléfiques.
5. Alcool fort, de fabrication artisanale.
6. Ambiguïté linguistique créée par les missionnaires (catholiques et protestants), ayant vu leur tâche facilitée par la préexistence d'un dieu unique et créateur, semblable au leur en certains points, qui ont opté pour l'unité discursive et le terme vernaculaire d'*Andriamanitra* pour le nommer.
7. Étoffe de tissu ayant fonction à la fois de paréo pour les femmes, d'ornement mural et de divers autres usages (v. photo 3).
8. Réputé pour les missions qu'il a faites auprès des enfants des rues d'Antananarivo.
9. Les rois de l'Imerina (région de la capitale Antananarivo), royauté qui domina toute l'île jusqu'à sa prise par l'empire colonial français, se référaient aussi à la couleur rouge. Cependant, chez les Merina, la noblesse est appelée *andriana* et *hova* désigne la bourgeoisie, à la différence du pays betsileo, où les *hova* appartiennent à la classe nobiliaire, au rang social le plus élevé.
10. Les quatre sessions du Concile de Vatican II qui se sont tenues entre 1962 et 1965, sous l'égide du Pape Jean XXIII. Le concile coïncidant avec le mouvement de décolonisation (l'indépendance de Madagascar date du 26 juin 1960) et la montée des clergés locaux (présence de cinq évêques malgaches dans le comité du Concile) en fait un événement historique alliant colonialisme et christianisme, ce qui a engendré une application rapide des décisions à Madagascar. Vatican II prône la diffusion du message catholique en utilisant le modèle de l'inculturation, et reconnaît la « religion ancestrale » afin d'en retenir « ce qu'elle contient de bien ». Sur ce point, cf. Hübsch (1993 : 453).
11. Sur ce point, je renvoie à Olivier de Sardan (1985).
12. Contraction d'épicerie et de bar ; ce sont de petits établissements, proposant des biens de première nécessité et de l'alcool.
13. Lors de visites chez des tradipraticiens, je me suis souvent vu refuser tout type de production imagée par les esprits avec lesquels ils travaillent, y compris dans le cadre privé, c'est-à-dire sans présence d'une personne venue consulter.
14. Il s'agit de transmission de l'héritage familial *hita maso*, « vue des yeux », et par l'oralité, *lovan-tsofina*, l'« héritage par les oreilles ».
15. Les *mpikabary* sont des orateurs publics, performeurs de discours fleuves en toute occasion, les *mpitantara* les historiens familiaux qui déclament lors des grandes cérémonies. Ils sont tous deux des spécialistes de l'oralité.
16. Cette série de films, débutée au début des années 2000 en est à son septième volet et les démarches publicitaires vantant le huitième sont déjà lancées (cf. illustration 4).
17. Données recueillies auprès de Betsileo et de Merina résidant à Lyon.
18. À qui sont destinés ces films, mais dont sont également issues les équipes techniques et artistiques qui sont à leur origine.
19. Mahaleo est un groupe très populaire à Madagascar, il a été créé en 1972 lors des mouvements contre le gouvernement néocolonial en place.
20. Les images d'exorcisme du rabbin sont sous-titrées : *Le mystère de Kohan Rivo Lala*.
21. Nouveaux dans le contexte du Sud-Betsileo pour ce dont traite cet article, mais ils existent à Antananarivo depuis plusieurs années.
22. Nous empruntons cette terminologie à Hell (1999 : 132), qui l'utilise pour illustrer l'évolution du culte vénézuélien de Maria Lionza.

INDEX

Mots-clés : ancêtres, films ethnographiques, morts – culte, rites et cérémonies funéraires

Keywords : Ancestor Worship, Anthropology, Betsileo, Ethnographic Films, Funeral Rites and Ceremonies, Madagascar

Thèmes : anthropologie

Index géographique : Pays Betsiléo (Madagascar), Madagascar