



HAL
open science

Introduction

Sophie Blanchy

► **To cite this version:**

Sophie Blanchy. Introduction. Sophie Blanchy, J. A. Rakotoarisoa, P. Beaujard et C. Radimilahy. Les dieux au service du peuple. Itinéraires, médiations, synchrétisme, Karthala, pp.7-60, 2006, Religions contemporaines, 9782845867390. halshs-00864333

HAL Id: halshs-00864333

<https://shs.hal.science/halshs-00864333v1>

Submitted on 20 Sep 2013

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

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

Version auteur (avril 2005) de l'introduction de l'ouvrage *Les dieux au service du peuple. Itinéraires, médiations, syncrétisme*, dirigé par Sophie Blanchy, J. A. Rakotoarisoa, P. Beaujard et C. Radimilahy, publié en 2006 à Paris, Editions Karthala, 536 p., ann., index, gloss., biblio., CDRom.

Sophie Blanchy
Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative

CNRS – Université de paris Ouest Nanterre

Madagascar est l'objet d'une production importante et continue d'études en sciences humaines et sociales. Deux grands sujets dominent les travaux menés depuis l'indépendance, à la faveur du développement des universités malgaches et d'une coopération active avec les organismes de recherche français et étrangers : l'étude des royaumes et de la place des ancêtres royaux dans la construction des idéologies qui les sous-tendent (Althabe 1969, Kent 1970, Délivré 1974, F. Raison-Jourde dir. 1983, Berg 1986, Bloch 1989, Feeley-Harnik 1991, Beaujard 1992, Lambek et Walsh 1997, Middleton 1999, Ballarin 2000) ; et celle de l'introduction du christianisme, qui s'est développé à Madagascar avec un succès certain depuis un siècle et demi (Raison-Jourde, 1991, Hübsch 1993, Huyghues-Belrose 2003).

Aux neuf églises chrétiennes officiellement reconnues à l'indépendance du pays (1960) se sont ajoutés un grand nombre d'églises indépendantes malgaches et de nouveaux mouvements religieux dont la montée a été suivie avec attention par L. Jacquier-Dubourdieu (1996, 2000, 2002, 2003). Par ailleurs, sur les Hautes Terres centrales, les cultes que nous appellerons autochtones¹, adressés aux ancêtres et à divers esprits, deviennent ou redeviennent visibles, et se développent en parallèle des réseaux des grandes Eglises « historiques » et des nouvelles églises, qui officiellement les condamnent (Rakotomalala, Blanchy et Raison-Jourde, 2001, Bloch 1994). Dans les autres provinces également, ces réseaux culturels autochtones sont observés dans les sociétés urbaines hétérogènes où ils jouent un rôle structurant (Sharp, 1992, 1993, Fiéloux et Lombard 1995) et dans le milieu rural où ils gardent leur force d'armature idéologique de l'ordre social (Cole 1997, Middleton 1997, Blanchy 2001). Enfin il existe des lieux de culte islamique, anciens ou dus à la présence de migrants organisés en communautés, sur les côtes nord-ouest et sud-est, et aujourd'hui dans la capitale (Gueunier 1994, Beaujard 1992, Blanchy 1995).

¹ Au sens où ils sont produits à Madagascar et se réclament de valeurs autochtones.

Une telle configuration n'est pas spécifique à Madagascar et de nombreux travaux ont été récemment consacrés à de semblables confrontations, ou recouvrements idéologiques et pratiques, en Afrique, en Asie ou Amérique latine (Dozon 1995, Mary, 1999 ; Aigle, Brac de la Perrière, Chaumeil 2000 ; Corten et Mary, 2000). Mais la rencontre d'univers religieux hétérogènes, avec le socle cognitif sur lesquels ils s'appuient, et les formes sociales et politiques qu'ils portent ou amènent avec eux, produit à Madagascar des réponses culturelles spécifiques que nous avons voulu étudier par une démarche anthropologique. Nous rendons compte ici de l'observation d'une diversité foisonnante de pratiques religieuses sur les Hautes Terres : dans la capitale Antananarivo et ses environs immédiats, ainsi qu'en divers points de la province de l'Imerina (Vakinankaratra, Voninzongo). Nous comparons ces observations avec des études faites dans la vallée du Mangoro (Moyen-Est pays bezanozano) et dans le Sud-Est antemoro, région dont l'influence sur le centre de l'île, en matière d'experts et d'éléments symboliques, est ancienne (carte 1).

Les questions fondamentales qui se posent en amont d'une étude des pratiques religieuses ont été traitées par certains auteurs, qui ont passé en revue les apports de l'histoire des religions d'une part et de la phénoménologie religieuse d'autre part (voir Brelich 1970, Massenzio 1999) ; d'autres ont répondu à la question de l'autonomie du champ religieux dans la vie sociale (voir Bourdieu 1971, 1997, Gauchet 1985). C'est dans une perspective anthropologique holiste, considérant la vie sociale comme un tout, que nous envisageons les pratiques, les relations interpersonnelles, les discours et les représentations sur le monde invisible, inscrits de manière indissociable dans la vie sociale et politique, les événements historiques, les conditions économiques, les biographies et les cours de vie.

Voix subalternes

Sur les Hautes Terres centrales de Madagascar, histoire royale et histoire du christianisme s'enchaînent l'une à l'autre dans l'Histoire autorisée, *Tantara ny Andriana* (Histoire des Rois) recueillie et fixée par écrit par le R. P. Callet à la fin du XIX^e siècle. Larson (1995) souligne la focalisation des intellectuels malgaches et occidentaux sur cette version de l'histoire, produite pour soutenir et justifier un ordre social et politique ; on sait que cette fonction de construction idéologique s'attache aux récits historiques les plus officiels des nations modernes, comme aux mythes des peuples sans écriture. En cessant de recueillir d'autres traditions, en feignant de croire qu'elles sont toutes présentes dans les traditions centrées autour des rois, on a ignoré d'autres versions de la conscience historique

et culturelle malgache². En matière de religion particulièrement, cette version de l'histoire culturelle, centrée sur une élite christianisée et influencée par la pensée missionnaire, a fait passer un grand nombre de pratiques et de représentations autochtones pour des restes désuets d'une culture archaïque aujourd'hui subalterne. Ceux qui portent encore fièrement cette culture en eux et la mettent en pratique sont à rechercher parmi les plus basses classes sociales, les pauvres, les experts rituels, et dans les zones rurales éloignées d'Antananarivo (Larson, *ibid.* : 305-307). L'enquête sur les cultes autochtones nous a vite entraînés dans ce mouvement de décentration.

Nous interrogeons en effet, dans notre étude historique et anthropologique (Rakotomalala, Blanchy et Raison-Jourde, 2001), la situation « subalterne » des cultes autochtones et de ceux qui les pratiquent. F. Raison-Jourde posait dans l'introduction la question du caractère discret et alternatif de ces cultes, du syncrétisme mais aussi de la double pratique, de leur condamnation par une élite chrétienne urbaine bien souvent coupée du monde rural et de sa culture, ainsi que des pratiques des dominés que l'on suppose être les plus assidus sur les sites de culte. Ces dominés sont avant tout les descendants des *andevo* (esclaves) et parfois ceux des *mainty* (Noirs statutaires descendants des serviteurs royaux), qui depuis la chute de la royauté et la colonisation ont été tenus enfermés dans les anciennes relations de dépendance et n'ont eu que difficilement accès aux revenus traditionnels ou modernes : terre, éducation, salariat, capitaux. Après le travail novateur de Ramamonjisoa 1984, des études consacrées à ces groupes sociaux commencent à être produites (Blanchy dir. 1994, Jacquier-Dubourdieu 1996, Larson 1996, Rakoto dir. 1996 et 1997, Rabearimanana 1997, Randriamaro 1997, Roubaud 1997, Beaujard et Tsaboto 1997, Rafininarivo 2000, Evers 2001), mais en ce qui concerne les Hautes Terres, aucune ne mène à une observation des pratiques de cultes autochtones, pour des raisons de méthode d'enquête comme de stratégie de la part des personnes observées. Vouloir situer les pratiquants de tel ou tel culte dans la hiérarchie des ordres sociaux telle qu'elle a été figée au cours du XIX^e siècle, puis à la chute de la royauté en 1896, et fixée par écrit dans les *Tantara ny Andriana*, peut ressembler à une impasse. Cela équivaut à réduire l'histoire, ou les histoires locales ou personnelles (Larson, *ibid.*, : 319), à cette vulgate, à laisser de côté un siècle de migrations intérieures, dont les récits de vie d'experts montrent l'importance pour les échanges culturels internes à Madagascar, et à écarter certaines classes sociales instruites, et dominantes jusque dans les temples, d'une culture autochtone qu'elles partagent encore par diverses pratiques.

Althabe, le premier, a attiré l'attention, très tôt après l'indépendance, sur le maintien d'une culture, d'une vision du monde et de l'homme qui avait perduré sous la colonisation malgré les apparences, et qui n'était pas seulement le reliquat d'une ancienne société destinée à être balayée par les

² Voir par exemple Molet 1979.

progrès de la christianisation et de l'occidentalisation. Les cultes autochtones sont une manifestation de cette culture, et d'une réalité sociale méconnue, perçue comme négligeable, ou tue, par des détenteurs des discours savants autorisés, issus eux-mêmes d'une classe dominante dont un des caractères est l'adhésion ancienne au christianisme et au mode de vie et de pensée occidental. Faire émerger le discours des dominés ne consiste pas, à l'inverse, à présenter comme un univers partagé de manière homogène les représentations et les pratiques populaires. Notre équipe, en grande partie malgache, a eu le souci d'observer la réalité sous ses multiples aspects, et de prendre en compte la réflexion de l'élite urbaine malgache sur elle-même et sur sa société.

Comment penser à la fois les épisodes historiques d'affrontement et les processus continus de production culturelle? La notion de syncrétisme, marquée négativement dans le domaine du religieux, a en anthropologie un contenu heuristique que certains auteurs ont su mettre à contribution dans leurs recherches³. A. Babadzan (1982), observant les faits d'acculturation en Polynésie française, où l'histoire de la christianisation présente de grands parallèles avec celle de Madagascar, s'est demandé si ce qu'il voyait de la religion ancienne pouvait être identifié comme des survivances ou comme une « réélaboration syncrétique ». Optant pour la deuxième réponse, il a montré comment ce processus profond n'était pas la simple juxtaposition de traits culturels issus de deux systèmes, mais s'appuyait sur un mécanisme de « fusion culturelle ». A. Mary (1999), qui a utilisé le concept de bricolage créé par Levi-Strauss et approfondi par Bastide, a souligné lui aussi comment en Afrique, sous le « pseudo-concept » de syncrétisme, il faut déceler un « procès » ou un « travail », plus ou moins conscient, et des « produits », au niveau des catégories de pensée et des schèmes de pratique rituelle, sans s'arrêter au syncrétisme matériel le plus visible. Mary (2000) a rejeté la métaphore du « métissage », qu'Amselle (1990) avait empruntée à Balandier pour traiter des contacts culturels et de la constitution de nouvelles identités ; (Amselle (2001) a ensuite élaboré le concept de « branchements » qui remet en question la notion de syncrétisme, avec la tradition ou l'authenticité qu'elle suppose, en rendant raison aux innombrables contacts culturels anciens et successifs qui ont précédé le temps présent de l'observation.

Sur ce sujet de la rencontre culturelle, Larson (1997) ouvre une voie intéressante pour l'analyse des processus cognitifs à l'œuvre lors de l'arrivée du christianisme sur les Hautes Terres de Madagascar, en analysant la capacité des groupes sociaux subalternes à établir une hégémonie intellectuelle à l'issue du rapport de forces produit par ce contact. Il souligne tout d'abord que le phénomène de

³ Steward et Shaw (1994) ont passé en revue les différents contenus du mot : synthèse ou mélange religieux, créolisation, relation avec l'idée d'authenticité (de la tradition), de multiculturalisme ou de nationalisme, alternative de l'inculturation ou du fondamentalisme, articulation avec les mouvements de résistance ou les pouvoirs en place. On se reportera aux travaux de Mary pour des analyses approfondies.

diffusion, l'échange de traits culturels et la porosité des frontières religieuses qui a présidé à cette introduction n'ont pas été suffisamment pris en compte par les chercheurs (*ibid.* : 974). Sa thèse est que les missionnaires de la London Missionary Society, les premiers à formuler le christianisme en termes malgaches avec l'aide des premiers élèves parlant anglais et convertis, ont en réalité été contraints, sans même en avoir une conscience claire, à inscrire leur message dans les logiques de la pensée locale, ceci aboutissant au christianisme malgache, « production créative de nouvelles formes d'expression et de pensée » (*ibid.* : 978). Des processus comparables de « vernacularisation » ou « d'indigénisation » ont été étudiés en Inde (Clémentin-Ojha 1998, Zupanov 1998). Larson estime que la manière dont le peuple a reçu le message montre non pas une résistance, mais un syncrétisme à l'oeuvre dès les premières années, « une assimilation de la religion de la mission dans la logique des pratiques sacrées malgaches »⁴ tandis que la reine avait perçu la rupture que le christianisme en tant que tel représentait (Larson, *ibid.*: 978). Plus que de s'opposer, les pratiques se sont ajoutées, comme on le constate encore aujourd'hui.

Les lieux comme énoncés.

Les « lieux sacrés »⁵ des cultes autochtones sur les Hautes Terres, presque invisibles, méconnus et peu décrits, peuvent être appréhendés dans un projet de « carte cultuelle », comme on parle de « carte sanitaire » ou de « carte scolaire » à propos des équipements territoriaux d'un pays. Un tel recensement ne peut pas se faire d'en haut, d'un lieu de décision où un organigramme aurait été conçu, comme les institutions centrales des Eglises dressent la carte de leurs édifices religieux et de leurs circonscriptions (voir ECAR 2000) ; il ne peut se faire que du terrain, de la pratique locale qui les a constitués, d'où la difficulté de l'opération. Les cultes ont pour but de canaliser vers les pratiquants le *hasina*, pouvoir sacré, bénédiction, puissance de vie, de fertilité, de richesse, dont sont pourvus chaque être mais surtout les chefs, les aînés, les rois, les ancêtres, surtout les ancêtres des rois, les lieux naturels où résident les esprits (eaux, plantes), et que l'on entretient par des rituels pour s'en assurer le bénéfice⁶.

Nous avons apporté une attention particulière à ces lieux où prennent place pratiques et discours de culte : leur forme, leurs éléments et l'organisation de l'espace, la distribution des lieux et la

⁴ Traduit de l'anglais.

⁵ *Toerana masina*, lieux du *fanasinana* ou action de circulation et régénération du *hasina*.

⁶ Plusieurs auteurs ont défini le *hasina* selon les sources scripturaires, orales ou pratiques, anciennes ou contemporaines, sur lesquelles ils s'appuyaient. Voir en particulier Délivré 1974, Berg 1988, Bloch 1971, 1986, 1997, Larson 1995.

circulation des pratiquants, constituent des « énoncés » à l'instar de ceux que M. Foucault a appelé « archive » : la somme collective des expériences, des manières et des connaissances des hommes d'une époque donnée (Marietti 1985). Nous avons cherché à faire une lecture des lieux comme d'énoncés qui composent « l'univers discursif spécifique de l'époque présente » (*id.*, *ibid.*), contrainte à la fois par l'histoire et par la réalité des pouvoirs de tous ordres qui s'exercent sur les hommes.

L'enquête montre rapidement que les lieux de culte sont partout : ils maillent le territoire d'un réseau serré, bien qu'irrégulier. Tout espace habité a ses lieux sacrés, et la carte culturelle existe bien dans la pensée des gens. C'est pour eux la structure évidente de tout territoire, comme le montre la réflexion de ce devin-guérisseur qui, lorsqu'il parcourait Madagascar comme charpentier, s'enquêrait des lieux sacrés locaux pendant ses jours de repos :

« ...j'ai pu parcourir tout Madagascar, grâce à mon métier d'artisan. Mais moi, quand je faisais mes tournées, dès que j'entrais dans un village pour le travail, j'observais l'organisation de l'espace du territoire. (Je) demandais aux habitants : « Comment fait-on dans votre région ? Je suis étranger ». Les gens parlaient alors, et ils m'indiquaient quels étaient les interdits. Nous étions quarante ou cinquante ouvriers à travailler ensemble, mais les autres étaient jeunes et ne se posaient pas de questions. Moi par contre je faisais des enquêtes partout où j'allais. « Quelle est cette région ? Qu'en est-il de tel fait ? » Les villageois disaient : « Là-bas, il y a une chose sacrée. Ici il y a ceci, là il y a cela ». Le dimanche, quand je ne travaillais pas, j'allais m'y promener, j'allais demander la bénédiction et prier sur ces collines et ces *doany*. J'y demandais des bénédictions. Et tant que j'étais sur la côte, rien ne m'a atteint, même pas une petite fièvre⁷. »⁸

La vraie nature des lieux de culte est occultée par la célébrité de ceux qui avaient fait l'objet d'un classement sous la période coloniale comme sites naturels ou culturels, et ont alors reçu des aménagements qui les signalent dans des champs cognitifs limités et distincts : l'histoire royale pour Ambohimanga, la géographie et le tourisme pour les sommets d'Ankaratra, le paramédical pour les eaux thermales d'Antsirabe... D'innombrables lieux moins connus, tombeaux de chefs locaux, sources,

⁷ Les habitants des Hautes Terres craignent les fièvres qui sévissent sur les côtes et contre lesquelles ils sont moins prémunis que les côtiers.

⁸ « ...*nahatety an'i Madagasikara iray manontolo, amin'ny asa tanako. Izaho anefa raha mitety an'izany an, raha vao hiditra ny tanàna aho izany, amin'ireo asa ataoko ireo dia ny faritany misy ny fandriny tany no tsy maintsy jereko, manontany ny mponina. Ahoana sy ahoana ny faritaninareo aty ? Izaho vahiny. Manambara moa ny mponina fa hoe, izao hozy ny zavatra fadina ety. Izao, izao. misy 50 lahy izahay, 40 lahy indray miara-miasa fa ry zareo moa araka ny maha-tanora azy ireo tsy dia mivaky loha amin'ny fiainana. Izaho anefa manadihady amin'ny tany alehako. Aiza ny faritany ety ? Inona no amin'izao ? Manambara moa ny tompon-tanàna fa hoe « Ery, hozy, misy zava-masina, etsy misy an'izao. Ety misy an'izao. Lasa izaho izany rehefa Alahady tsy miasa izany an, mba mitsangatsangana, lasa aho mangata-tso-drano sy mivavaka any amin'ireny tendrombohitra sy doany ireny. Mangata-tso-drano eny aho. Na dia tazo kely aza tsy mba nahazo ahy tany amorontsiraka izany.* »

pierres, sont associés à une liste infinie de noms d'entités invisibles. Cette profusion, dont témoignaient les travaux de Renel (1921), rend tout traitement impossible, et laisse à penser que ce n'est pas un lieu comme espace fini qui est signifié, mais un rapport particulier des êtres humains à leur espace occupé, un rapport à l'invisible caractérisé par la multiplicité des formes divines et de leur investissement de l'espace, dans une association intime avec la nature.

L'enquête effectuée dans la capitale, espace urbain traversé par le réseau dense des églises, où les lieux de culte autochtone semblent rares, déportés sur les collines historiques environnantes, a révélé de manière surprenante leur présence en grand nombre, et montre que de nombreux habitants maintiennent, par leurs pratiques, un rapport au monde relevant des modes de pensée autochtones.

Dans l'ensemble des Hautes Terres, les cultes sont rendus sur des tombes de rois, de chefs, de devins astrologues, de personnages célèbres ; devant des sources où résident des ondines *zazavindrano*, « jeunes filles d'eau », ou des *vazimba* (dont la présence est également marquée par les traces de tombes anciennes), esprits des habitants du passé, du temps précédant celui des Merina ; sur des pierres commémorant des bribes de l'histoire royale pesante et normative, dans laquelle le lieu tient à s'inscrire pour bénéficier d'un certain statut ; enfin, dans de véritables « complexes rituels » nouveaux, ensembles de sources aménagées, ou multiplication de « tombeaux », lieux où divers éléments, y compris ceux empruntés au christianisme, se trouvent réunis et réarrangés de manière novatrice⁹. Ces espaces montrent donc une grande inventivité, selon la distance géographique et sociologique établie par les pratiquants avec les centres de l'ancien royaume (Ambohimanga, Antananarivo) et avec son histoire.

Tous les êtres invoqués, ou considérés comme présents sur les lieux de culte, sont globalement définis comme *zanahary* (dieux). La plupart d'entre eux, même les esprits de la nature (de l'eau et des rochers) sont susceptibles d'entrer dans la catégorie *razana* (ancêtre), et pour certains *razana mpanjaka* (ancêtres rois)¹⁰. En 1892, à la question de savoir pourquoi rendre un culte aux *vazimba* tenus pour des prédécesseurs¹¹ vaincus par les actuels habitants des Hautes Terres, Vig s'entendit répondre qu'on les honorait « parce qu'on les compte parmi les ancêtres » (2001 : 43). De même dans le Sud-Est, Beaujard (1991) a souligné la continuité entre esprits de la nature et ancêtres. En juin 2003, en Imerina, un étudiant se fait préciser par les pratiquants interrogés que les mots *razana* (ancêtre) et *zanahary* (dieu) sont employés de la même manière pour désigner « des ancêtres qui doivent être servis (*manompo*) » ; la remarque met l'accent sur l'établissement de liens avec les vi-

⁹ Il existe aussi des rites très simples effectués de manière privée sur le tombeau familial.

¹⁰ Le contenu de ces termes locaux sera exploré progressivement.

vants. Les « ancêtres rois », *razana mpanjaka* ou *razana fanjakana* (ancêtres [du] royaume) ou *razana nanjaka* (ancêtres qui ont régné) sont particulièrement honorés ; ils ont une place centrale dans l'organisation spatiale des lieux de culte et de leur réseau en Imerina. Le roi Andrianampoinimerina a été récemment ajouté sur un lieu de grande inventivité, Nanohazana, un complexe de sources bouillonnantes près d'Antsirabe. L'esprit de roi s'est manifesté sur un tertre qui surplombe le site ; sa présence est une revendication de légitimité du site de sources qui le rend comparable à l'ancienne capitale royale (et révèle la dépendance d'un site à l'autre) .

Le royaume de Madagascar a pris fin en 1897 avec l'exil de la dernière reine¹². Les *andriana*, membres des *dèmes*¹³ des rois successifs, constituent toujours le rang supérieur en Imerina. Dans les régions côtières, des rois continuent à se transmettre une fonction essentiellement rituelle mais qui n'est pas sans autorité dans d'autres domaines, notamment la mobilisation politique, et qui leur permet régulièrement de mesurer leur poids face à l'Etat¹⁴. En Imerina, certaines associations d'*andriana* agissent pour faire survivre l'idée de l'existence d'une royauté merina ; une cérémonie d'intronisation fut rapportée par la presse. Ces actions restent marginales, mais l'idée de la supériorité symbolique des *andriana* est encore présente dans la société merina, bien qu'elle soit christianisée. Une grande importance est accordée au principe hiérarchique qui détermine les rapports sociaux, non dans les menus actes de la vie quotidienne, mais dans les situations ponctuelles où chacun doit être « à sa place »¹⁵.

La religion dominante face aux cultes autochtones et aux sectes

Dans son analyse des rapports de force entre la culture malgache du XIX^e siècle et le christianisme introduit par la LMS¹⁶, Larson montre comment la religion chrétienne a été adoptée par les premiers « convertis » sans véritable changement cognitif, car le Christ était compris comme un

¹¹ La notion de prédécesseurs est importante dans la construction sociale de la temporalité (A. Schutz 1970).

¹² L'annexion de Madagascar par la France en 1896 en fit une colonie jusqu'en 1960, date de son indépendance.

¹³ Ce mot de *dème* a été utilisé pour la Grèce ancienne puis pour la Malaisie et la Polynésie. A Madagascar, il traduit les mots *foko* ou *karazana*, « groupes endogames au double lignage », portant un nom collectif appartenant à l'ancêtre fondateur (S. Ellis, 1998 : 23).

¹⁴ Plusieurs anecdotes rendent compte des jeux de pouvoir qui se greffent sur d'autres affrontements, comme celui du pouvoir central et des lois étatiques face au contrôle local des ressources. En 1985, lors d'une cérémonie à Vangaindrano dans le Sud-Est, les rois invités et leur suite se sont fait attendre pour obliger les représentants officiels installés sur la tribune à leur céder la place au premier rang. Dans le nord, le roi Antakarana d'Ambilobe devait demander une autorisation au service compétent de l'Etat pour organiser une cérémonie traditionnelle dans un lieu qui se trouvait à l'intérieur d'une aire naturelle protégée. Au contraire, il envoya lui-même des invitations aux responsables officiels, y compris le chef du service concerné, et ceux-ci s'y rendirent tous.

¹⁵ Sur les mouvements d'« andrianité », voir Rakotomalala, Blanchy et Raison-Jourde, *ibid.*

¹⁶ London Missionary Society.

charme (*ody*) de vie, dont la puissance protégeait les missionnaires, et leurs élèves, de la colère des esprits *vazimba* provoqués sur leurs lieux de culte. Il voit au contraire, dans les premières définitions officielles de la pratique chrétienne, rédigées en malgache pour la fondation des premiers temples, une sorte de conversion inconsciente des missionnaires à une pensée religieuse locale dominée par la pratique. Cette thèse a le grand mérite de rendre plus clairs les processus de conversion précoce au christianisme, qui restent jusqu'ici difficiles à comprendre. En soulignant que les premières adhésions au christianisme ne pouvaient relever « d'une ouverture à un message divin extérieur à Madagascar » (*id.*, 1997 : 972), cet auteur relativise la rupture qu'auraient provoquée l'introduction du christianisme en 1820, et la conversion royale en 1869.

Cette nouvelle compréhension des événements culturels apporte des éléments de réponses à deux questions inverses mais symétriques : comment pouvait-on devenir chrétien à Madagascar dans les années 1820, un processus véritablement incompréhensible dans le contexte culturel de l'époque, et comment à l'inverse peut-on fréquenter en 2004 les sites de cultes, quand on est issu d'une société rurale ou urbaine prise depuis un siècle et demi dans le maillage des réseaux des églises ? Comportement également incompréhensible, à moins de reconnaître dans ces pratiques autochtones une des expressions de la vie sociale, économique et politique contemporaine, d'autant qu'elles sont peu différentes de la pratique chrétienne pour les principaux intéressés, qui utilisent un langage largement commun de symboles, d'objets rituels, de chants et de liturgie.

La religion malgache ancienne était une religion de l'utile, de l'efficace. A la fin du XIX^e siècle, le pasteur Vig reconnaissait la religiosité du peuple malgache et l'existence de nombreux sanctuaires et lieux sacrés dans l'île, mais il notait : « Il n'a aucune promesse de vie éternelle. Aussi, le Malgache recherche-t-il seulement par son culte ce qui lui est utile » (2001 : 67). Les conversions et les choix religieux ont été guidés, et le sont sans doute encore, par des critères pragmatiques pour l'immédiat, et non pour l'autre monde, dont le souci est une des caractéristiques du christianisme et des religions de la transcendance. V. Huyghues-Belrose (2001 : 359) parle de l'au-delà « désertique » que les voyageurs européens percevaient dans l'esprit des Malgaches au XIX^e siècle. Il cite Keating, venu à Antananarivo en 1825, qui note, après une discussion sur ce sujet avec Hastie, que les gens montrent une « apathie à l'égard des choses de l'autre vie » et prévoit que de ce fait ils ne s'intéresseront pas à la religion chrétienne. Les processus d'ancestralisation relèvent d'une vision immanente du divin, bien distincte de la dualité de la perspective transcendante.

On ne peut récuser pour autant dans la société malgache contemporaine l'existence de plusieurs « mondes », dont la pluralité des pratiques religieuses est un indice parmi d'autres. Le concept de mondes de vie ou « mondes vécus » (Habermas 1987) sert à désigner des univers d'intersubjectivité,

construits dans les interactions quotidiennes, et transmis par l'éducation et la pratique. Il est comparable à celui d'habitus (Bourdieu et Wacquant 1992) ou de conscience collective (Durkheim, 1912)¹⁷. Les changements de la société n'ont fait que s'amplifier durant tout le XX^e siècle ; le travail des missions, l'éducation primaire de la masse, secondaire et supérieure de l'élite, la différenciation socio-économique, le développement urbain, ont modifié de manière inégale les conditions de vie et les manières de penser selon les milieux et les groupes sociaux.

Les temples et les églises chrétiennes sont très nombreux et visibles dans la capitale et la province centrale. Mais depuis 1894, le monde chrétien malgache est travaillé par les forces fondamentalistes du Réveil ou *Fifohazana*. Ce mouvement revivaliste né au sein des Eglises luthériennes se développe aujourd'hui à l'intérieur de toutes les Eglises protestantes (Rakotomalala, Blanchy, Raison-Jourde, 2000). Le terme de *Fifohazana* entre aussi dans le nom de plusieurs Eglises pentecôtistes récentes. Chaque année depuis l'indépendance, des églises protestantes indépendantes malgaches et des églises « nouvelles », liées ou non à un réseau mondial, se créent et occupent le champ des ressources religieuses ; elles sont parfois qualifiées globalement de « sectes » (sekta).

Le développement des nouveaux mouvements religieux témoignent des dysfonctionnements des Eglises historiques et de la recherche de solutions individuelles aux crises de vie. Dans une société rigide dans ses principes, et pleine de non-dits et de contradictions tacites dans sa réalité, des individus, qui, par héritage familial et par éducation, se conforment à des appartenances religieuses strictes (Eglises historiques) ont besoin de faire de nouveaux choix, porteurs de sens pour leur vie propre. Ces choix provoquent une rupture vis-à-vis de la tradition familiale : les adhésions aux nouveaux mouvements religieux entraînent des drames, surtout la conversion des jeunes adultes, interprétée comme une tentative de se libérer de la tutelle des parents. Présentés comme conversions, comme vocations, ces engagements individuels sont surtout vécus comme les effets de la volonté d'une puissance supérieure, celle de Dieu, et ne diffèrent guère des récits des pratiquants urbains des cultes sur l'appel des *zanahary* auquel on doit se soumettre. Les nouvelles églises rétablissent le modèle de communication directe, par le rêve ou l'inspiration, avec la divinité, et la médiation du pasteur inspiré est plus proche de celle de l'expert possédé que de l'organigramme ecclésial, réglant une relation trop institutionnelle au monde invisible. Mais en même temps, ces églises s'opposent aux pratiques familiales liant les vivants à leurs ancêtres (rituel du *famadihana*¹⁸) tolérées de fait par les Eglises historiques, et brisent la cohésion familiale en coupant le converti de son temple « ancestral ».

¹⁷ Pour un usage de ces notions à Madagascar, voir Ottino, 1998 : 586-591.

Le règne du passé pur et les registres d'expérience

Nous disposons de données historiques et ethnographiques sur la manière dont est pensé, à Madagascar, « le rapport des hommes au monde » : le religieux, jamais distinct du politique. Dans tous les discours formels ou informels sur les modes de vie et l'identité malgaches, une expression est récurrente : *fombandrazana* (manières de faire des ancêtres), *fomba nentim-paharazana* (manières transmises depuis l'époque où vivaient les ancêtres). Le verbe *nentina* comporte l'idée de transmission, d'une génération à l'autre, d'un mode d'être ou d'agir (*fomba*) que la famille ou le groupe a tenu, de manière consciente ou inconsciente, à conserver. Cette expression renvoie à celle du « règne du passé pur » forgée par M. Gauchet (1985) qui la considère comme la première étape de la longue histoire politique de la religion dans le monde, qui se déroule sur trois millénaires, avec l'apparition de l'Etat, puis l'avènement du concept de transcendance, lié à celui d'individuation et d'intériorité. Le règne du passé pur correspond pour Gauchet à une conception de l'extériorité du fondement de la société, de son « altérité intégrale », et donc pour l'homme d'une « dépossession radicale » (1985 : 14). On reconnaît une telle conception dans l'idée que les hommes doivent leurs manières de vivre (*fomba*) à d'autres qui les ont instaurées avant eux, des êtres d'une autre nature, ancêtres (*razana*), héros, dieux (*zanahary* ou *andriamanitra*), que l'on ne peut questionner ni mettre en cause, auxquels on ne peut que se soumettre¹⁹. La dépendance au passé instaure aussi une économie religieuse de la dette.

Les groupes sociaux qui pensent ainsi ont bien une histoire objective, ils changent – à un rythme très lent-, mais sont dans une disposition théorique contre l'histoire et développent « un système de pensée qui ne veut connaître que de l'originaire et de l'immuable » (*id.*, *ibid.*)²⁰. A Madagascar, l'expression de *fombandrazana* a un caractère normatif qui en fait une loi totalitaire, rappelée non seulement dans les situations de culte aux ancêtres, mais aussi dans la vie courante, dans l'espace public et politique contemporain, comme le seul critère de l'identité malgache. On l'entend et on le lit partout, sauf dans les Eglises nouvelles, dont la radicalité est perçue comme sacrilège pour le point de vue local, car elles s'opposent au culte des ancêtres proches (en Imerina, le *famadihana*²¹) ou

¹⁸ Rituel d'enveloppement du corps d'un ancêtre dans de nouveaux linceuls, avec ou sans changement de tombeau (voir l'analyse de cette pratique dans Larson 2001).

¹⁹ Un leitmotiv dans les cultes, ou au moment de la vocation, quand on se débat, que l'on résiste, généralement parce qu'on est chrétien : « Il faut accepter (*ekena*) », disent les devins-guérisseurs appelés pour soigner.

²⁰ Disposition et discours qui n'empêche pas une « fabrication » quotidienne de la tradition.

²¹ Larson (2001) a fait le bilan des connaissances sur les formes passées et actuelles de cette pratique.

lointains (le *fanasinana*²²). Dans cette forme de pensée, écrit Gauchet (*ibid.*), la dépendance au passé se vit dans une « inclusion cosmobiologique ». Nature et surnature, visible et invisible, ne sont pas séparés, mais logés dans la même sphère ; l'Autre (la divinité) est à l'extérieur de la sphère visible, mais il est proche. L'homme choisit symboliquement d'appartenir au monde naturel au lieu de s'y confronter pour le dominer. Dans ces formations sociales décrites par Gauchet, l'extériorité de la loi s'accompagne de l'indivision sociale, de l'égalité politique des hommes. Les chefs (ce sont les anciens) et les spécialistes religieux (on le devient avec l'âge) font partie du groupe social, se soumettent comme tout le monde à l'ordre du monde « reçu » sur lesquels ils n'ont pas de prise. C'est pour Gauchet la forme la plus systématique du religieux, dans la mesure où l'homme n'a aucune prise sur son destin : le fondement de la vie est intégralement ailleurs. Le point d'application de l'invisible au sein du visible est situé « entre les hommes et leur origine ».

C'est par le déplacement de ce point d'application de l'invisible au sein du visible que Gauchet interprète les mutations historiques des systèmes religieux : d'abord déporté « entre les hommes eux-mêmes » avec l'émergence de l'Etat et de la hiérarchie, il passe « à l'intérieur des hommes » avec la conception d'un Dieu transcendant. Plus la figure des dieux, ou de Dieu, gagne en puissance, devient le « Tout Autre », plus il s'éloigne dans « l'autre monde » et, paradoxalement, plus il laisse à l'homme de liberté pour agir sur lui-même et sur l'ordre auquel il obéit. Dans l'histoire de la pensée occidentale, il n'y a eu pour les hommes, à partir de la dépendance radicale de l'origine, que des avancées « en direction du recouvrement d'eux-mêmes »²³.

Dumont (1983) avait déjà traité du rôle du christianisme dans l'avènement de cette idéologie de l'individualisme dans les cultures occidentales. Il définit l'individualisme comme une « configuration » des sociétés modernes, qui fait de l'Individu (non l'homme particulier empirique, mais l'homme comme porteur de valeur) la valeur suprême, valeur à laquelle sont attachés des attributs, en particulier l'égalité (*id., ibid.* : 27). Dumont l'oppose au holisme, « idéologie qui valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain » (*id., ibid.* : 263). L'enseignement du Christ et de Paul avait créé un « individu-en-relation-à-Dieu », tourné vers l'autre monde, orientation qui provoque une dualité constitutive du christianisme, la tension entre vérité (l'autre monde comme un but) et réalité (ici-bas) (*id., ibid.* : 39-40). Dumont considère que cette « mentalité extra-mondaine » régnait déjà dans le monde hellénistique, parmi les gens instruits, sous la forme d'un « individualisme philosophique », présent dans le stoïcisme par exemple. Cela permet de comprendre le succès à

²² Lieu de culte et pratique cultuelle qui régénère le *hasina* des êtres supérieurs qui en sont pourvus et le distribuent sous forme de bénédiction.

²³ Gauchet., *ibid.* : 28. Dans la pensée de cet auteur, le mouvement de recouvrement se termine par une « sortie de la religion » à laquelle est parvenue en grande partie la société occidentale laïque.

terme du christianisme, bien qu'à ses débuts, l'attente du retour du Messie, et du Royaume de Dieu sur terre, était importante : « Le premier christianisme semble caractérisé par une combinaison d'un élément millénariste et d'un élément extra-mondain avec prédominance de ce dernier » : (*id., ibid.* : 43). Dans l'histoire des idées que fait Dumont, l'individu chrétien, « étranger au monde », s'y trouve progressivement impliqué, à partir du XIII^e siècle, à travers l'émancipation de la catégorie du politique (naissance de l'état), puis, à partir du XVIII^e siècle, à travers celle de l'économique, émancipée à son tour de la religion et du politique, de l'Eglise et de l'Etat (*id., ibid.* : 25 – 26). L'individualisme hors du monde englobe et subordonne le holisme de la vie sociale : dans l'histoire, ce holisme disparaît de la représentation, la valeur suprême de l'individu contamine la vie dans le monde, et donne le moderne « individu dans le monde » (*id., ibid.* : 42-43).

Gauchet quant à lui estime que l'Etat a joué un rôle dans l'histoire des idées dès son apparition historique. Dans certaines sociétés à Etat, le roi est « dieu visible » : « l'Autre religieux », toujours extérieur à la sphère humaine, s'y matérialise (en Imerina, le roi était *andriamanitra hitamaso*). La coupure politique et religieuse passe « entre les hommes eux-mêmes », entre dominants, qui sont du côté des dieux, et dominés qui ne le sont pas. La hiérarchie ainsi instaurée articule d'une part les hommes entre eux (les hommes ordinaires et « l'autre du pouvoir »), et d'autre part les hommes avec leur dieux, « l'autre sacré ». Au sommet de la pyramide des vivants-visibles, domine « l'autre du pouvoir » (le roi), à travers lequel la puissance de « l'autre sacré » (en Imerina, *hasina* des ancêtres royaux et des dieux) perfuse et irrigue d'étage en étage jusqu'au dernier rang des êtres.

Gauchet décrit comment le développement des Etats leur a permis d'englober les communautés dans un ensemble plus vaste au niveau duquel émerge l'idée d'universel. Universalité qui, dans l'histoire, sera longue à atteindre. Ce n'est qu'après un long développement que le christianisme lui-même parviendra, avec Saint Paul plus qu'avec le Christ, à un concept de dieu universel qui soit véritablement « le dieu de la désappartenance ethnique » (*id., ibid.*). C'est bien sous ce régime de l'appartenance ethnique que fut perçu le christianisme à son arrivée à Madagascar, et compris comme le culte des ancêtres *vazaha*. Le développement du principe de l'Etat ouvre un hiatus, dans les représentations sociales, entre la norme héritée de la communauté d'origine, et une loi qui a une dimension d'universalité : « Là où régnait l'unité de la règle de vie sous tous ses aspects publics et privés, individuels et collectifs, tend souterrainement à se mettre en place une *duplication* des registres d'expérience » (*id., ibid.* : 40). A Madagascar ce hiatus – et la *duplication* des registres d'expérience qu'il entraîne - peut être lu dans la diachronie comme dans la synchronie. Entre les expériences locales de communautés rurales qui ne communiquèrent longtemps qu'en se déplaçant à pied, et l'expérience aujourd'hui mondialisée d'une élite sortant du pays par avion ou communi-

quant par internet, des « mondes de vie » distincts se sont développés à l'intérieur de la même société, selon les lieux, les positions politiques, l'accès aux instruments de pensée, les contacts.

Gauchet considère que c'est le principe de l'Etat qui a rendu « pensable » la transcendance : il contenait en germe la scission d'un ici-bas et d'un au-delà jusque là d'un seul tenant, faisant advenir la notion « d'autre monde ». Lentement se met en place un dispositif de présence ou d'incarnation de l'invisible divin au sein du visible, par le déplacement du point d'application à l'intérieur de chacun des hommes, ce qui deviendra « la vie spirituelle » ; l'individualité advient, comprise comme « intériorité ». Cette version du sacré existait, enfouie et tacite, dans les sociétés où elle a pu émerger, répondant à la réalité d'une lente mutation. La personnalisation de l'idée de dieu se dessine. A la suite de Karl Jaspers, M. Gauchet qualifie le premier millénaire avant Jésus-Christ de « période axiale de l'histoire universelle » qui a permis cette « métamorphose de l'altérité », la « révolution de la transcendance » : les hommes acquièrent le souci du « vrai monde » contre ce monde.

Comme Dumont, Gauchet considère que la production d'idées nouvelles, dans les sociétés occidentales, n'a été possible que par la rencontre d'événements historiques imprévus avec des structures cognitives déjà prêtes. Dans les pays colonisés, en revanche, se sont télescopées, dans un temps très bref, les idées produites localement, par et dans les formations sociales et politiques, et les idées introduites de l'étranger, particulièrement avec la domination politique (Althabe 2000). Plusieurs formes de pensée du « rapport de l'homme au monde » (le religieux) coexistent dans la société, distribuées selon la position des uns et des autres dans les relations de pouvoir. De ce fait, l'usage que chacun fait des mêmes lieux de culte (temple, église) peut être différent.

Ces thèmes occidentaux et chrétiens sont aujourd'hui présents à Madagascar dans la pratique routinière des Eglises historiques. Ils prennent une vigueur nouvelle dans les formes radicales des mouvements de Réveil, qui, face aux pratiques « païennes », prônent la pureté de ligne d'une véritable conversion, comme retournement vers Dieu et « contre » les autres formes de pensée diabolisées, une « conversion comme aversion », selon la formulation de Decobert (1998) pour les premiers siècles du christianisme. Les *mpiandry* (Bergers ou pasteurs des mouvements de Réveil), en mission dans les lieux publics des Hautes Terres malgaches, détectent chez les malades la présence ou l'action du diable *devoly*, là où un devin-guérisseur aurait pressenti celle d'un ancêtre divinisé *zannahary*. La logique ultime de ce mouvement, comme le font observer certains Malgaches, serait de diaboliser les ancêtres généalogiques eux-mêmes, un discours que personne n'a osé tenir explicitement, bien que l'opposition au rituel de *famadihana* soit un déni de leur action. Déjà, à Vohipeno dans le sud-est, P. Beaujard a relevé les propos de l'ancien imam de la mosquée, qui poussait les

fidèles à la création d'un nouveau cimetière en déclarant que les anciens tombeaux étaient « impurs » *maloto*...

Gauchet rappelle que le lent changement de perspective des sociétés humaines sur « le rapport de l'homme à la réalité » ne s'est pas fait linéairement, pas plus qu'il n'est achevé dans les sociétés du nord. « Dans l'ensemble des cas, de toutes les manières, les deux formes d'ordre, immanence et transcendance, pluralité contre-subjective et unification objectivante, entrent en composition et coexistent. ». Il y a « percée, très inégale, d'une vision de la surnature en termes de séparation, à l'intérieur ou sur fond de cette structure primordiale logeant visible et invisible au sein de la même sphère, structure extraordinairement prégnante.../...jusqu'à nous ou presque, comme l'atteste l'interminable perdurance de son expression par excellence, l'ordre magique²⁴ » (Gaucher, *ibid.* : 45). Les formations religieuses que l'on peut observer dans les sociétés contemporaines procèdent d'une résolution, variable selon les lieux, de ces tendances antagonistes.

Formations politiques et religieuses

Sous l'apparente cohérence de l'organisation étatique malgache, des organisations politiques et religieuses différentes subsistent à des niveaux de la société où l'Etat n'intervient pas, n'a pas de pertinence.

Groupements d'ancestralité

Les Zanadroandriana, venus de la bordure orientale de l'Imerina et établis en pays bezanozano, sur la rive ouest du Mangoro, au XVIII^e siècle (Ramilisonina, 2001), sont un exemple de groupe de descendance qui constitue encore un « groupement d'ancestralité » (Ottino 1998). Le territoire de ces riziculteurs éleveurs de bœufs est aujourd'hui encore isolé : quelques pistes et le fleuve. On en fait le tour à pied en une journée. Le *mpimasy*, responsable religieux, « ferme le territoire » (*mamari-tra ny tany*) quand il faut protéger la croissance du riz. Les mariages, endogames, se font entre villages à l'intérieur de la parenté. Les responsables politiques et rituels sont les « pères-et-mères » (*ray amandreny*) : les doyens de chaque lignage paternel (*teraky*) et les *mpimasy*. Voici ce qu'on leur dit – et ce qu'on dit d'eux - dans les discours²⁵ :

²⁴ Finement analysé, dans la société française et pour notre époque, par J. Favret Saada, 1977.

²⁵ Extraits d'un discours *kabary* lors d'un rituel de réenveloppement des morts *famadihana*.

« Vous êtes là, vous tous les *ray amandreny*, « aux cheveux blancs d'avoir fait le bien depuis longtemps » (*fotsy volo fa ela nanaovan-tsoa*). Modèle de la famille, « bosse de zébu léchée pour être encore plus brillante », vous êtes là pour nous conseiller si nous commettons des erreurs ou si nous avons des problèmes. Si on a raison, c'est à vous que l'on va réclamer son droit, si on a commis des fautes, c'est à vous que l'on va demander pardon. C'est vous qui avez fait cuire [nos repas], vous qui avez goûté [la boisson] trop chaude et nous l'avez fait boire quand elle était refroidie, nous nous excusons donc de prendre la parole devant vous. Vous les femmes vous êtes la source (*loharano*), c'est vous qui nous avez portés pendant dix mois²⁶.

« Vous les *ray amandreny*, vous êtes notre honneur (*voninahitra*), nous vous portons sur la tête comme le soleil et la lune, vous qui avez défriché la terre. Si l'arbre devient assez gros pour faire une pirogue, c'est que le sol était bon. Nous, vos descendants, nous gardons la tête haute (*mijoro*) face à tout le monde grâce à votre éducation. Ne me blâmez pas si je parle maintenant devant vous les *ray amandreny*, car le blâme (*tsiny*) est signe de destruction (*fandravana*) et la bénédiction (*tsodrano*) est signe de naissance. »

Les experts *mpimasy* sont « appelés » par les ancêtres, au cours d'un long processus de construction collective : les expériences individuelles sont confirmées ou découragées par le groupe familial, qui a besoin d'un médiateur mais le choisit et le contrôle (Blanchy 2001). Les puissances invisibles actuellement invoquées sont, en partant du plus proche, les *vazimba*, réputés être les premiers occupants de ce territoire ; puis les ancêtres que l'on a connus vivants, les ancêtres lointains, les chefs du passé, l'ancêtre éponyme du groupe dont les Zanadroandriana se disent issus (les Zafimamy du nord-est de l'Imerina²⁷), Andriamamilazabe, dont le tombeau se trouve sur le pic Ambatomanitrasina (1567 m)²⁸ visible à l'ouest ; ensuite les rois d'Imerina qui soumièrent la région au XIX^e siècle²⁹ ; enfin *andriamanitra* (« seigneur parfumé »), mot traduisible par « dieu », compris par les premiers ethnographes missionnaires comme « dieu supérieur, lointain et indéfini », devenu aujourd'hui Dieu unique des chrétiens.

²⁶ Dix mois « lunaires », soit 280 jours.

²⁷ Les Zafimamy, seul dème merina à avoir gardé un souvenir précis de son arrivée à Madagascar dans les temps lointains, prétendent avoir fondé la monarchie en Imerina. Leur origine est si ancienne que certains l'ont oubliée et les considèrent comme des roturiers (S. Ellis 1998 : 29, 85). Endogames, les Zafimamy du nord-est de l'Imerina, plus proches d'Antananarivo mais toujours dans une région isolée, restent repliés sur eux-mêmes et respectent scrupuleusement leurs interdits rituels (Rakoto H., 1988 : 118).

²⁸ Les Zanadroandriana participent à son entretien par des cotisations.

²⁹ Soumis à de nombreux assauts de par leur statut de nobles, ils furent contraints au XIX^e siècle de partager leur territoire avec des colons venus de l'Avaradrano (nord de l'Imerina centrale), une branche des Mandiavato, avec lesquels un arrangement fut trouvé (Ellis, *ibid.* : 85 citant Ramilison E. 1951-2).

Chaque famille étendue communique avec ses ancêtres devant un poteau ou un arbre (*jiro*) au centre de son village. Enterrés dans des tombeaux visibles de loin au sommet des collines, les ancêtres sont aussi commémorés par des pierres levées en passant devant lesquelles on a le sentiment de croiser ceux qu'on a connus vivants. Le territoire occupé porte le label d' « ancestral », comme tout ce qui s'y trouve. Chaque famille étendue dispose d'une « eau vive », cascade où se font les rituels de purification des hommes, et de régénération des objets de puissance transmis par les ancêtres (*odindrazana*). Nombre d'entre eux ont été perdus lors de la répression du mouvement de libération de 1947. Le groupe de descendance dispose aussi d'une « eau calme », étang où des ancêtres, devins de leur vivant, avaient été retenus plusieurs jours sous l'eau par les êtres de la surnature ; ou simple mare, au coeur de la forêt ancestrale où sont cueillis les végétaux utilisés comme remèdes dans les cures thérapeutiques. Ces paysages ont une poésie et une esthétique récurrentes qui agit comme un dispositif rituel³⁰. Dans la forêt aujourd'hui minuscule, la nature « bruit » sous un taillis d'essences variées, les traces d'offrandes rendent tangible la présence du destinataire, l'eau de la mare permet de « mirer » l'invisible ; le bruit assourdissant de la cascade sur les rochers évoque la brutalité des esprits *kalanoro*, le courant impétueux semble communiquer sa force aux rizières du groupe, étagées en aval.

Tombeaux et pierres anonymes, à peine visibles, parsèment le territoire ; ils sont associés aux *vazimba*, comme les bas-fonds humides où l'aménagement des rizières est difficile. Cette résistance de la nature est comprise comme résistance des *vazimba* « difficiles à contrôler » (*masiaka*), à qui on attribue l'origine des maladies vagues, si elles ne sont pas imputées aux transgressions d'interdits ancestraux ou aux relations sociales conflictuelles (sorcellerie). La société zanadroandriana contient peu de hiérarchies internes, mais elle est partagée par la distinction majeure entre blancs et noirs (*fotsy* et *mainity*), anciens maîtres et serviteurs, qui crée des conditions déterminantes pour l'accès aux bonnes rizières et aux terrains aménageables. Quand un *mpimasy* part en pays sakalava ou tsimihety pour le commerce de boeufs, il se dit « visité » par les esprits des lieux traversés. Venu à Antananarivo chez un cousin à l'époque de l'incendie du Rova (palais royal) en 1995, un *mpimasy* fut tourmenté toute la nuit par les esprits des rois merina dont les tombeaux avaient brûlé. Dans les plus gros villages, se trouvent temples et églises, et de nouvelles Eglises comme les Pentecôtistes Unis apparaissent. On évalue leur puissance à leurs édifices, églises de pierre des premiers, chaumières des seconds. Sur les radios à piles, on écoute les émissions des nouvelles églises, sans faire la différence entre ces messages chrétiens venus de la capitale. On ne se pose pas la question d'être chrétien ou pas : on répondra toujours par l'affirmative, réponse qui ne modifie pas non plus le rapport à

³⁰ Remarque également faite par Ch. Blanc-Pamard en Imerina du Nord-Est (1998b).

l'invisible. La prière chrétienne est prononcée avant chaque repas. Sur une pierre levée de parents décédés, on a peint une Bible parmi les motifs : la mère venait d'un village où il y avait un temple. « Andriamanitra Andriananahary », devenu Dieu chrétien, est associé au politique en place. Dans la petite sous-préfecture, la place centrale est occupée par une carte de Madagascar en béton érigée comme une pierre levée, symbole du *fanjakana*, l'Etat, autrefois la royauté, que l'on craint et que l'on respecte mais qui doit aussi aider et protéger. Le temple protestant et l'église catholique, perchés sur un mamelon, dominent la place. Avec l'école et le dispensaire, ce sont les édifices par lesquels se déploie le *fanjakana* dans lequel sont confondus puissants du gouvernement et des Eglises, et étrangers des organismes internationaux. On a recours à ces ressources de manière pragmatique « si cela peut faire du bien... »

Un autre exemple de formation politico-religieuse est représenté par la population régionale qui vit au pied de l'Ankaratra³¹, un dème plus important numériquement, qui a conservé son identité malgré la proximité de la capitale et les contacts multiples, mais tardifs, avec l'extérieur. Son organisation politico-rituelle spécifique a sans doute été confortée par le rôle que joue l'Ankaratra dans le grand paysage rituel de l'ensemble des Hautes Terres, en tant que sommet et forêt réputés, pôle d'attraction pour la capitale et le Sud-Ouest de l'Imerina. Le dème, dont les ancêtres sont enterrés sur les sommets, porte le nom de *Dimy Lahy manodidina ny Kianja*, « Les Cinq Hommes qui entourent la place ». Les noms de groupes se forment toujours à partir de ces éléments fondateurs que sont les hommes (*lahy*), les mères (*reny*), les ancêtres (*razana*) et les collines/villages (*vohitra*). *Kianja* désigne la place publique (et aussi, aujourd'hui, le terrain de sport, le stade), lieu de mise en scène du cérémonial politique et religieux, des spectacles, place où les dirigeants réunissent le peuple (*vahoaka*) et s'adressent à lui. Le *kianja* est le « centre » du village et du territoire occupé. Dans le nom du dème, dit l'un des responsables, *kianja* désigne tous les lieux de culte que les aînés protègent moralement, comme les enceintes ou les fossés qui entourent les villages. Il s'agit des tombeaux et des sources de la montagne, et surtout de la pierre « sacrée » (*masina*) dressée dans le premier village fondé à son pied. Cette pierre est le symbole de la fondation du groupe, car les « pères-et-mères » (les ancêtres) l'ont érigée en prononçant les paroles par lesquelles ils léguaient la terre à leurs descendants. Une terre (comme substance) qui ne doit jamais être sortie de ses limites, ce qui souligne le caractère du territoire idéologiquement « fermé » autour de son centre. En clair, cette terre ne doit jamais être vendue ou cédée à des étrangers au groupe.

³¹ Situé à une centaine de kilomètres au sud-sud-ouest d'Antananarivo, l'Ankaratra domine les Hautes Terres avec un sommet à 2648 mètres.

Pourtant, dans les faits, la terre « sainte » des tombeaux des sommets est bien prélevée en petites pincées par les nombreux pèlerins, prélèvement qui est alors le signe de l'extension de la puissance du groupe « propriétaire » des ancêtres. Quand se presse la foule venue de toute la région centrale de Madagascar, les aînés se tiennent debout devant les tombeaux, comme des gardiens attentifs à toute transgression, à tout incident, et ils président aux sacrifices en tenant leur bâton rituel appuyé sur la gorge de l'animal. En se désignant comme responsables de « la direction du territoire et de son gouvernement » (*fitondrany ny tany sy ny fanjakana*), les chefs rituels des Cinq Hommes utilisent une expression politique ; compétition et contestation animent la communauté, d'autres sources de pouvoir rendant plus complexes les stratégies de domination. En tant que descendants (*zanadrazana*, « enfants des ancêtres »), ils héritent des charges de détenteur du bâton rituel *hazomanga*³², de maître du « couteau mâle » de la circoncision (*antsy lahy*), d'« astrologue » (*mpanandro*) qui guide le destin (*mpitarika ny andro*), de *mpisikidy* (« qui fait la divination par géomancie ou graines »), de maître du serment de « fouettement de l'eau » *velirano*, de « maître de la forêt » (*tompon'ny ala*), de détenteurs de « charmes contre la grêle » (*ody havandra*).

Dès le début de l'expansion impérialiste d'Antananarivo, Ankaratra s'est fait englober dans la structure plus large du royaume, mais l'histoire locale garde des événements une version qui illustre la mise en place de cette « duplication des registres de l'expérience » maintenant le sentiment de l'immutabilité des choses dans les changements, et rendant possibles plusieurs niveaux d'appartenance et modes de soumission³³. Elle rapporte que Andrianampoinimerina, roi d'Antananarivo, et le roi d'Ankaratra, pour se mesurer l'un à l'autre, eurent recours à une épreuve de divination dont le Tankaratra sortit vainqueur. Andrianampoinimerina reconnut alors sa supériorité et lui abandonna le pouvoir rituel fondé sur les bois de la forêt et la divination, ne gardant pour lui que le gouvernement (*fanjakana*) ainsi défini comme secondaire, comme dépendant du premier. En effet, les souverains d'Antananarivo, jusqu'à Ranaivalona 1^{ère}, demandaient chaque année aux Tankaratra de faire la divination de l'année à venir, du temps qu'il ferait, et de conjurer les malheurs annoncés. Les Almanachs actuellement vendus sur les marchés de la capitale (voir par exemple Razanamandimby 1997, Malalasoa 1998) comportent encore la description de la divination du temps dans l'Ankaratra à partir de signes naturels donnés dans cette montagne (premier chant d'un oiseau

³² Equivalent du poteau du même nom devant lequel on fait la circoncision et on s'adresse aux ancêtres dans d'autres régions ; voir Caruso 1971.

³³ Schéma très fréquent de compromis entre maîtres du sol, autochtones au sens propre, gardant les prérogatives rituelles, et conquérants reconnus dans leur domination politique.

précis, premier roulement de tonnerre, calcul de correspondance astrologique de ces deux événements perçus par les descendants des ancêtres)³⁴.

Nombreuses sont les communautés rurales intégrées dans l'ensemble du royaume merina, qui ont exploité leur distance géographique avec le centre monarchique pour conserver une forte identité politico-rituelle face aux autres sources de pouvoirs. Ces sociétés ne présentent pas la structure hiérarchique en trois catégories, mais le clivage libres/dépendants (Blancs/Noirs). Leur intégration dans l'ensemble plus vaste du royaume constitue un emboîtement des pouvoirs rappelé dans les invocations, véritables synthèses des allégeances au niveau familial, local, global.

Le dispositif rituel royal : centralisation et hiérarchie

En s'appuyant sur les mythes politiques anciens de Madagascar, P. Ottino a établi comment, entre le XIII^e et XIV^e siècle, furent introduites dans le Sud-Est de Madagascar, par les ZafiRaminia venant d'Insulinde, les conceptions d'origine indienne d'une société rigoureusement hiérarchisée et d'une royauté sacrée considérant les souverains comme des « dieux visibles » sur la terre (Ottino, 1986 : 7). La montée des ZafiRaminia sur les Hautes Terres se lit dans l'émergence des royaumes *vazimba* d'Imerina et d'Imamo, dont le souverain reprend et augmente leur titre, *Andriambahoaka afovoan'ny tany*, « Seigneur du peuple au centre de la terre » (*id., ibid.* : 15)³⁵. Ils apportent avec eux « l'eau sainte » (*rano masina*, eau de mer), ou « eau puissante » (*rano mahery*) des rites de circoncision³⁶. En Imerina, les *Andriambahoaka* ont été remplacés par les *Andriamanjaka* : ces « souverains absolus au *jaka* » (Ottino, *ibid.* : 36) ont un idéal d'assujettissement qui se traduit dans le cadeau d'allégeance *jaka* qu'ils imposent et qui prendra le nom de *hasina*³⁷. Les mythes développent le thème des structures combinées, d'une part du centre et des points cardinaux, qui s'applique à la Terre, d'autre part des trois mondes du Ciel, de la Terre et des Eaux, qui peuvent aussi se lire comme

³⁴ Ce thème est également répandu dans les groupes aux fonctions rituelles développées, comme chez les nobles antemoro du Sud-Est (voir Beaujard dans ce volume).

³⁵ On remarquera que le jeu du *fanorona* est la métaphore de cette importance du centre par rapport aux autres points cardinaux vers lesquels on rejette systématiquement le blâme des ancêtres, *tsiny*, durant les discours. Le centre du jeu, son point stratégique, est appelé *laka* (pirogue). Celui qui réussit à y placer un pion a des chances de gagner la partie. C'est la position de l'*Andriambahoaka afovoan'ny tany* dans le territoire. Le sens du jeu explique la présence des tableaux de *fanorona* sur tous les lieux historiques et aujourd'hui rituels, anciens centres de petits royaumes. Ils sont gravés sur un gros rocher où l'on pouvait s'asseoir, comme à Ambohijanaka au Sud d'Antananarivo, à Kingory à l'ouest, etc.

³⁶ Durant le *sambatra*, circoncision collective septennale, les *Antambahoaka* du Sud-Est parlent aussi de *rano mierina*, « eau qui se retire, qui revient et qui s'en retourne ». Chez eux comme en Imerina, l'eau de la circoncision est aussi nommée *rano manoro*, « eau lumineuse » (de l'arabe *nūr*, lumière). Chez les catholiques, on parle aujourd'hui de *rano voahasina* pour désigner « l'eau bénite ».

³⁷ *Hasina* au sens d'hommage rendu par les inférieurs aux supérieurs en échange du *hasina* au sens de bénédiction et protection, assurant la fertilité, et l'efficacité des actions. Berg, *ibid.*, Bloch 1986.

deux mondes, Terre et Surnature : « Dans la littérature malgache, les fonctions isomorphes remplies par les êtres de la Surnature, qu'ils appartiennent au monde supérieur ou inférieur par rapport aux héros humains, aboutissent à la même simplification d'une Terre opposée à un seul monde supra-humain » (Ottino, *ibid.* : 67)³⁸.

Dans les *doany* des environs de la capitale, deux figures de rois au rôle politique d'unificateurs sont les plus fréquemment mentionnées : Andriamasinavalona (1675-1710) et Andrianampoinimerina (1787-1810). Ce dernier domine les *Tantara ny Andriana*, et plus encore les pratiques rituelles autochtones, comme un personnage emblématique de la fonction royale. Émergeant à la fin du XVIII^e siècle comme un des héritiers d'un petit royaume parmi d'autres³⁹, son intelligence politique et la chance lui assurent un destin fulgurant. Il a su jouer sur le fonctionnement de la parenté, qui comprend une forte dimension économique, en accédant au pouvoir par adoption, grâce à sa force et sa richesse, et en se réclamant ensuite des ancêtres rois qui l'avaient précédé, contrôlant leurs tombeaux sur les « douze » collines qu'il avait unifiées (Berg 1988). Il répartit les palais fortifiés *rova* où il prit ou plaça ses « douze » épouses, et ces lieux furent inlassablement rappelés dans les discours officiels des rituels politiques. Le culte des douze ancêtres royaux consistait à les sanctifier (*manasina*), en présence des douze épouses, en leur sacrifiant un bœuf au retour du rituel annuel du bain royal (*fandroana*). Ces douze lieux, dont la liste est variable, représentent un tout complet où l'on peut venir demander le *hasina* des ancêtres rois (Rakotomalala, Blanchy, Raison-Jourde 2001). Andrianampoinimerina a su appuyer sa réussite matérielle sur la croyance en sa nature de « dieu visible » (*andriamanitra hita maso*) qui contrôlait la médiation avec le monde des ancêtres-rois « devenus dieux » (*lasy ko andriamanitra*).

Le roi s'appuyait aussi sur des objets de puissances, les *sampy*, également définis comme dieux (*andriamanitra*) (Domenichini 1985), gardés par les anciens et les chefs. Il avait pris le contrôle de ceux des dèmes forts avec qui il avait dû faire alliance, tandis que les groupes plus faibles, soumis sans condition, avaient vu leurs *sampy* déclarés mauvais et éliminés. Le rôle de gardien de *sampy* a été, dans plusieurs cas, concédé aux chefs des groupes ralliés, qui jouissaient de grands privilèges. Beaujard développe aussi (dans ce volume) l'idée qu'en accaparant les *sampy* des dèmes autochtones les plus forts, les rois merina font alliance avec la terre, et marquent ainsi une dépossession du pouvoir et du savoir des autochtones par les *andriana*. Au début du XIX^e siècle, douze « *sampy* royaux » étaient institutionnalisés, et certains étaient gardés au palais. La plupart résidaient autour de la capitale, dans les villages soumis, et participaient à l'appareil d'État. Berg (1986 : 176) a désigné

³⁸ Thème également développé par Beaujard à propos du Sud-Est.

³⁹ Il était considéré par certains, comme l'historien Raombana, comme un usurpateur (Berg, 1988 : 195).

par l'expression *ody-sampy complex* l'ensemble de ce dispositif qui a sous-tendu pendant des siècles l'exercice du pouvoir par les aînés et les puissants sur leurs dépendants. Andrianampoinimerina définit clairement les fondements de la légitimité de son pouvoir : « Voici mes *sampy* et mes ancêtres qui ont fait régner les douze rois et moi qui leur succède » (*Tantara ny Andriana* : 810).

L'origine des *sampy* et des *ody*, celle des visions (*tsindrimandry*, oppression pendant le sommeil), de la divination et de l'astrologie, est attribuée à des êtres de la surnature nommés *ranakandriana* (ou par le collectif *anakandriana*), censés résider dans les cavernes (*Tantara ny Andriana* : 82). Le Père Callet a voulu distinguer les *sampy*, clairement définis comme dieux *andriamanitra*, comme des petits dieux distincts du grand Dieu. Mais d'autres témoignages indiquent que *andriamanitra andriananahary* (les noms du présumé grand Dieu) « ne sont pas séparés car ils sont époux », et précisent : « il y a des *andriamanitra* mâles et des *andriamanitra* femelles qu'on ne sépare pas quand on les invoque ; on prononce à la suite le nom des *andriamanitra* mâles et des *andriamanitra* femelles... » (*Tantara ny Andriana* : 85). Ces définitions montrent que le divin n'était ni unique ni transcendant, même dans sa figure lointaine et imprécise, les genres ou le terme « époux » indiquant des éléments complémentaires. Aux offrandes qu'on leur faisait dans les cavernes, les *ranakandriana* répondaient en envoyant des visions et des morceaux de bois *sampy*, dans lesquels ils se trouvaient eux-mêmes. Les *ranakandriana* sont décrits comme des êtres anthropomorphiques d'aspect scintillant (un caractère partagé par d'autres dieux et par les *sampy*), aux longs cheveux, qui s'envolaient dès qu'on les voyait (*Tantara ny Andriana* : 83). Les rituels avaient donc la forme d'un culte dans les cavernes⁴⁰, puis d'un culte aux *sampy* détenus par les aînés des groupes, avec les visions-oppressions comme mode principal de communication (comme aujourd'hui pour les experts rituels).

Avec le développement de la royauté, on distingua rituels du peuple et rituels royaux, chacun s'adressant à ses ancêtres et à ses *sampy*. Les gens du peuple invoquaient leurs ancêtres en offrant des sacrifices, sanglants ou non, à la tête du tombeau, et en déposant des offrandes dans le coin nord-est de la maison (*Tantara ny Andriana* : 94). Chaque année, le jour du Bain royal, les familles faisaient griller au tombeau ancestral de la bosse de zébu dont ils enduisaient ensuite la pierre levée de la tête. Les rois agissaient de même, en leur qualité de chef de la famille royale, devant chacun des sept tombeaux alignés (*fito an-dalana*) sur l'esplanade du palais d'Antananarivo, donnant ainsi leur part à leurs ancêtres (Vig, en 1892, 2001 :121). La circoncision des enfants du peuple se faisait régulièrement, à une date fixe annoncée par le roi. La circoncision des enfants royaux donnait lieu à

⁴⁰ Premiers sites d'habitat. En 1876, un Malgache (« intelligent » dit l'éditeur, c'est-à-dire lettré) donna dans la revue *Ny Gazety Malagasy* une description bucolique du site d'Ifanongoavana à l'est d'Antananarivo, ancien habitat perché sur un énorme rocher. En dessous se trouve une grotte, réputée avoir abrité autrefois des *ranakandriana*, et d'après les paysans

un rituel de purification générale du royaume⁴¹. Les ancêtres du peuple étaient et sont toujours exhumés des tombeaux collectifs au cours des *famadihana* et réenveloppés dans de nouveaux tissus. Ceux des rois, enterrés seuls, ne l'ont jamais été (*Tantara ny Andriana* : 812) et certains *andriana* ne font pas le *famadihana*⁴². Les funérailles royales avaient une dimension politique qui englobait tout le royaume. Le Bain du roi vivant⁴³, rituel central de régénération célébré le premier jour de Alahamady, premier mois de l'année lunaire, devint de plus en plus complexe au fil des règnes. Le roi prenait un bain dans le coin nord-est du palais, tandis que les maisons saintes (*trano masina*) qui surmontent les tombeaux de ses prédécesseurs étaient ouvertes et nettoyées⁴⁴. Comme aujourd'hui toute eau dans laquelle a été baignée un objet *masina*, l'eau du bain était sainte et servait à « l'aspersion » des épouses, des *andriana* proches et du peuple. Culte aux ancêtres et sacrifice de bœufs se reproduisaient ce jour-là à tous les niveaux de la hiérarchie sociale⁴⁵ (Bloch 1986, 1989).

Ouvertures au monde étranger

A partir de 1820, la présence d'étrangers sur les Hautes Terres et dans la capitale, favorisa un « extraordinaire travail d'emprunt et d'intégration » (Raison-Jourde, 1991 : 149) Cette influence, qui se lira dans le remaniement des rituels royaux et dans les manières de la vie urbaine, n'était pas seulement due à l'arrivée de conseillers techniques et de missionnaires occidentaux, elle venait aussi de la présence à Antananarivo de conseillers *antalaotra* du roi *sakalava*, venus après la prise de Majunga en 1824. Vis-à-vis de l'ancienne capitale Ambohimanga, Antananarivo était la ville de l'assimilation et de la communication entre groupes différents, tandis qu'apparaissait en réaction, dans l'imaginaire collectif en Imerina et en Betsileo, une troisième ville, Ambondrombe, située sur un sommet au sud des Hautes Terres, où auraient résidé les morts malgaches, reflet d'un ordre ancien idéalisé (*id.*, *ibid.* : 149-155).

interrogés, aussi vaste que la place d'Andohalo en bas du palais royal d'Antananarivo (*Antananarivo Annual*, Christmas 1877 : 34-5).

⁴¹ Andriamasinavalona y confia un rôle rituel de premier plan aux Antehiroka du nord-ouest d'Antananarivo, descendants des plus anciens souverains.

⁴² Ils recouvrent ou enveloppent alors le corps des ancêtres lors de l'ouverture du tombeau pour les enterrements, mais sans les sortir.

⁴³ Qui répond au rituel de bain des reliques royales célébré dans l'Ouest et Nord-Ouest sakalava.

⁴⁴ On peut aussi parler de *tranon'ny masina* puisque les dépouilles des rois et des reines qui sont entrés au rova d'Antananarivo sont dites « saintes », *masina*.

⁴⁵ Le bain *fandroana* se transforma à partir de la conversion royale qui le vidait de son sens ; en 1883, la reine Ranavalona III, délaissant le calendrier astrologique lunaire pour le calendrier grégorien, fixa la date de la cérémonie au 22 novembre, jour de son anniversaire.

Les visées économiques des Européens et les projets missionnaires des Eglises (catholiques français et protestants britanniques) se rencontrèrent dans l’océan Indien dès la fin du XVIII^e siècle. Les considérations morales et matérielles se mêlaient pour une « évangélisation de la dépendance » (Huyghues-Belrose 2001 : 221). Dans le royaume central de Madagascar dont la dynamique avaient été repérée par les traitants européens, la mission fut préparée dès 1811 par le gouverneur britannique de l’île Maurice. L’abolition de l’esclavage signée en 1817 ne fut pas respectée, mais « Radama [comprit] que les Britanniques représentaient la seule aide diplomatique, mais surtout militaire et technique, qui s’était offerte à lui » (*id.*, *ibid.* : 248). L’aménagement agricole du royaume avait atteint sa limite et une expansion territoriale était nécessaire. En 1820, il attend de la LMS une formation technique et, influencé par les scribes antemoro qui officiaient déjà auprès de son père, des écoles pour former ses cadres administratifs et militaires, encadrés par l’Anglais Hastie. Il se laisse déjà appeler « roi de Madagascar ». Il affecta de ne jamais saisir clairement les liens entre enseignement et prédication. Les missionnaires eux-mêmes entretenirent l’ambiguïté quand ils comprirent qu’ils menaçaient les fondements religieux du pouvoir royal⁴⁶. La première école ouvrit en 1821 avec des élèves de la famille royale, en 1827 elles étaient trente et comptaient plus de 2000 élèves (Huyghues-Belrose, *ibid.* : 328)⁴⁷, des enfants de gens libres, recrutés dans tout l’Imerina au grand dam des parents agriculteurs, et destinés à être les fonctionnaires du *fanjakana* royal⁴⁸. Les écoles donnaient prise aux missionnaires sur des adolescents isolés de leur milieu familial et culturel. En 1827, la prédication était encore un échec tandis que l’enseignement, obligatoire, se révélait une entreprise efficace. Bien que le roi les affectât souvent dans son armée, des élèves avancés devinrent instituteurs et évangélistes, « un type d’homme encore aujourd’hui caractéristique des campagnes malgaches » (*id.*, *ibid.* : 361).

Plus que tous les changements imposés par ses prédécesseurs, qui relevaient d’une logique plus endogène, les innovations introduites par Radama marquent des processus de double culture et de duplication des registres de l’expérience. Processus impossibles à interrompre, malgré le retour à des modes d’agir antérieurs, opéré par Radama lui-même puis vainement imposé par la reine Ranaivalona 1^{ère}. Les changements majeurs dans les relations entre le roi et le peuple survenus sous le règne de Radama ont été soulignés par Larson (2000). Le roi ne croyait pas aux *sampy*. Lors de ses premières

⁴⁶ Huyghues-Belrose cite l’anecdote de 1823 au cours de laquelle les missionnaires Jones et Griffiths demandèrent la traduction d’un chant composé en l’honneur d’un départ du roi à la guerre, qui disait « *Mihetsika Andriananahary* », ce dernier mot désignant le roi, qualifié de « dieu », comme un synonyme d’Andrianjaka. Les Malgaches leur confirmèrent que dieu et roi sont bien identiques, l’un au ciel et l’autre sur terre.

⁴⁷ Cet auteur ajoute que Raombana, quant à lui, parle de 4000 élèves (*ibid.* :360). La carte des lieux d’implantation (*ibid.* :297) montre qu’il s’agit de centres historiques, peuplés d’*andriana*, où se trouvent également les tombeaux royaux, et aujourd’hui certains lieux de culte.

apparitions publiques sur les pierres saintes des deux capitales, avant et après le deuil de son père Andrianamponimerina, il ne prononça aucune des invocations habituelles aux *sampy* et ancêtres royaux et ce sont les orateurs représentant les sept catégories d'*andriana* et les six divisions de l'Imerina qui, en lui offrant le *hasina*, invoquèrent « Andriamanitra Andriananahary, les douze montagnes sacrées et les saintes idoles qui ont sanctifié les douze rois » (Larson, 2001 : 215 ; *Tantara ny Andriana* : 1065). Il utilisa les *sampy* comme les outils de pouvoir qu'ils étaient ; mais surtout « il mit au pas les gardiens d'idoles, domestiqua les devins et nationalisa les cultes patrilocaux » (Huyghues-Belrose, *ibid.* : 380). Les gardiens de *sampy* furent enrôlés comme soldats, ce dont ils étaient sans doute exemptés auparavant même s'ils accompagnaient l'armée. Les soldats avaient leur propre *ody* sur eux, et c'est à cette époque, d'après Fontoynt (1913), que prit de l'ampleur le culte au tombeau d'Andriambodilova, un *doany* encore très fréquenté aujourd'hui. Avant de partir en campagne, les soldats faisaient le vœu d'y offrir un sacrifice s'ils rentraient sains et saufs. On mesure la baisse de la confiance dans les *sampy* royaux, négligés par Radama, alors qu'ils marchaient habituellement devant l'armée. Parallèlement à cet affaiblissement, le rôle des devins antemoro auprès du roi semblait grandir : ils lui enseignaient l'écriture arabe et accompagnaient ses armées⁴⁹.

Le religieux, même à usage politique, semblait moins intéresser Radama que le technique. Au début de la présence des missionnaires, il laissa à ses sujets toute liberté de sanctifier leurs *sampy* en leurs foyers ou de suivre le culte introduit par les Européens. Mais avant sa mort, il projetait de limiter les activités missionnaires, dont la dimension religieuse subversive pour le système se manifestait plus clairement. Ranavalona mettra quelques années à parvenir aux mêmes conclusions.

En 1822, Radama coupa ses cheveux et obligea ses soldats et son personnel administratif à faire de même⁵⁰. Jeffrey, missionnaire anglais de la LMS, avait l'intuition que « le port de longs cheveux coiffés à leur façon fantastique est en quelque mesure en relation avec leur pratique religieuse » (Huyghues-Belrose, 2001 : 373). Ce geste déclencha une révolte des femmes de l'Avaradrano. Elles se plaignaient que le roi avait adopté les manières des étrangers à la place des *fombandrazana* malgaches, qu'il buvait de l'alcool, qu'il avait créé une armée. Incapable de supporter ce défi à son entière autorité, Radama, peut-être sous l'effet de la boisson, fit raser, puis exécuter, cinq des femmes (Larson, 2001 : 252). Ce rasage était la marque de l'entière soumission (*id. ibid.* : 178). Dans ses énoncés sur l'organisation politique de la société, Andrianampoinimerina distinguait les cheveux

⁴⁸ Certains échappèrent à cette obligation de l'école en y envoyant leurs serviteurs : éduqués et émancipés, ces derniers devinrent des grands commis de l'Etat.

⁴⁹ Enquêtes dans le Sud-Est de P. Beaujard.

⁵⁰ Les Malgaches portaient autrefois les cheveux longs et soigneusement tressés, hommes comme femmes. Ils ne se rasaient que pour porter le deuil du roi, geste obligatoire, qui exprimait la perte mais aussi et surtout la soumission.

défaits, épais et emmêlés, associés, comme les longues herbes, à la force sauvage de la nature⁵¹, et les cheveux tressés symbolisant tous les rapports sociaux : accords, alliances et répartition de la population sur le territoire. Cet ancien langage métaphorique subsiste dans la culture populaire du monde rural ou urbain des cultes, dans lesquels tant les cheveux que les herbes servent de code pour un dialogue, dans les deux sens, entre visible et invisible : cheveux des bébés et herbes des lieux sacrés, corps humain et nature qui sont les deux lieux où se déroule la rencontre⁵². On pense que les esprits ancestraux tressent à leur manière les cheveux des enfants qu'ils ont choisis comme sujets et porte-parole (voir ch. 6).

Radama 1^{er} se comportait de manière novatrice vis-à-vis de questions fondamentales. Il faisait partie d'une élite qui, par ses conditions d'existence, pouvait potentiellement penser différemment les rapports de l'homme au monde : petite société urbaine des dominants, grands commerçants, délivrés des contraintes de la vie agraire, disposant de surplus et de temps, sensibles aux idées extérieures à portée plus universelle sur l'organisation des hommes (armée de métier) et sur la maîtrise du monde matériel (développement des techniques) d'où sont sortis les premiers chrétiens. Sous le règne de Ranavalona 1^{ère} (1828-1861), les idées de l'élite continuèrent à se transformer ; la reine elle-même cessa implicitement de se considérer comme souveraine universelle, mais restait souveraine dans son île (Raison-Jourde 1991). Son refus du christianisme dans les années 1830 était politique ; elle appréciait l'activité technique et d'enseignement des missionnaires. La religion des *vazaha* (Européens) était subversive par son absence de respect de la hiérarchie des statuts ; Fr. Raison-Jourde montre qu'elle devenait un instrument de déstabilisation de la reine pour les familles *andriana* ou grands *hova* écartés du pouvoir : outil politique, comme les autres éléments religieux. Les chrétiens devinrent hors la loi ; on recensait à l'époque 200 convaincus et 1500 sympathisants, et les idées chrétiennes sortaient de la capitale.

Plusieurs anecdotes montrent en même temps « l'effet réciproque des structures de pensées ancestrales et des conceptions chrétiennes, au sein du monde paysan, hors des conditions spécifiques de la capitale » (Raison-Jourde, *ibid.* : 136-139). Le gardien de *sampy* Raitsiandavaka, après une série de malheurs personnels, se convertit auprès d'un ancien astrologue devenu chrétien, et commença à prêcher en 1832 mais, en tant qu'expert rituel, il élaborait son propre syncrétisme. Il disait apprendre la Bible directement de Dieu, drainait une grande foule, annonçait que « Andrianampoinimerina et Radama allaient revivre » et révélait l'égalité de tous. Le premier objectif de la LMS, dès sa création

⁵¹ Les premiers cheveux de l'enfant, coupés lors du rituel de *ala volo*, sont avalés par les femmes qui veulent augmenter leur fertilité.

⁵² En passant dans un endroit remarquable, comme un col montagneux, les gens prennent encore le temps de tresser une touffe d'herbes *bozaka*.

en 1795, était d'apporter la Bible à toutes les nations (Smith, 1987 : 60). Les missionnaires étaient parvenus à imprimer et diffuser gratuitement un grand nombre de livrets avant d'être chassés d'Imerina. Larson souligne l'effet disproportionné de ces textes, très recherchés par exemple par les soldats, qui étaient exposés pendant les campagnes à un taux de mortalité de 50%, et il montre qu'ils étaient perçus, à l'insu des missionnaires, comme des objets protecteurs (1997 : 991). Les talismans préparés par les Antemoro du sud-est, aujourd'hui nombreux dans la capitale, devaient être rares à l'époque. On peut relire dans cette optique le récit de plusieurs conversions de devins astrologues ou des gardiens de *sampy*.

C'est en devenant tout d'abord « pensables » que des idées nouvelles peuvent advenir dans une société (Gauchet, *ibid.*). Elles ne s'expriment ensuite, dans l'action sociale, qu'à la faveur d'une conjoncture historique particulière, qui ne se présente pas toujours. Certains possibles ne se réalisent jamais. Les figures des martyrs malgaches soulèvent de nombreuses questions sur les processus cognitifs sous-jacents à leur résistance. Vivaient-ils une rupture personnelle absolue et entière avec l'ordre de leur société ? Comment avaient-ils à ce point « retourné » leur représentation du monde, et de leur place, qu'ils préféreraient mourir que d'y renoncer ? Comment la vision chrétienne du monde ici-bas et de l'autre monde était-elle pensable à cette époque, à un tel prix ? La religion malgache avait pour but d'écarter les malheurs ou de les apaiser. Contrairement aux martyrs, des centaines de chrétiens renièrent leur foi sur l'injonction de la reine, comme Rakotovao (Cohen-Bessy 1991), furent punis, puis vécurent normalement dans leur milieu privilégié (Rakotovao était officier du palais et progressa en « honneurs » ou grades) et devinrent les fondateurs des premiers temples. D'une certaine manière, les figures des *mpitaiza* urbains d'aujourd'hui, que l'on peut situer dans une position symétrique et inversée par rapport à eux, nous interrogent tout autant. Dans une société urbaine, en contact avec le christianisme depuis près d'un siècle et demi, et scolarisée de manière massive (pour les premiers degrés), comment une minorité non négligeable d'individus fait-elle vivre et fonctionner un réseau de *doany*, une foule d'esprits *zanhary* avec qui ils communiquent de manière suivie, des groupes de « pris en charge » *taiza* ? Comment cette culture populaire profonde, longtemps cachée, s'est-elle maintenue et transmise tout au long du XX^e siècle ?

On voit passer, dans l'histoire du christianisme malgache, des portraits d'« entrepreneurs du religieux » semblables à ceux d'aujourd'hui, mais qui furent tués pour leurs idées, parce que trop tôt venus : ils sont les envers oubliés des figures de martyrs. Ainsi, pour avoir affirmé devant la Reine l'égalité des *hova* et des esclaves « mozambiques », le gardien de *sampy* Raitsiandavaka, converti à

un christianisme syncrétique, fut ébouillanté en 1834 la tête en bas dans un trou à riz⁵³ (Smith 1987 : 46). Il aurait eu aujourd'hui l'opportunité de développer son groupe religieux, comme Julienne, prophétesse contemporaine rencontrée par Jacquier-Dubourdieu (2000), elle aussi en relation directe avec Dieu.

Les martyrs malgaches rendirent possible la récupération du christianisme malgache contemporain dans la logique de l'héritage ancestral⁵⁴. Huyghues-Belrose (2001 : 10) estime néanmoins que si les historiens malgaches chrétiens du XX^e siècle ont réussi à « naturaliser » le christianisme, ils occultèrent le rôle encore peu connu joué par les premiers missionnaires en mettant en avant les martyrs fondateurs d'une église nationale. Mais avant cela, c'est l'idée d'un christianisme intimement associé au pouvoir royal qui fut tout d'abord imposée, au préjudice du rôle spirituel des martyrs. F. Raison-Jourde met en lumière comment dès 1864, les Andafiavaratra, puissants *hova* du clan du Premier Ministre, obtinrent la censure sur le rappel de la mort des martyrs dans les Almanachs, et lors de l'inauguration des temples commémoratifs, éliminant les fondateurs spirituels au profit des fondateurs temporels, la reine et le Premier Ministre convertis, charnière officielle entre l'ancien et le nouvel ordre. La voix des premiers chrétiens était étouffée (Raison-Jourde, *ibid.* : 603-604). L'Etat et l'Eglise, y compris les missionnaires, « les institutions génératrices d'ordre et de hiérarchie », dirent leur loi en citant l'Ancien Testament à la place des proverbes des anciens.

L'élite protestante, note F. Raison-Jourde, ne parvint pas à se libérer de cette injonction du politique pour produire librement une histoire culturelle de cette époque : alors que les biographies n'étaient souvent que des listes de services rendus à l'Etat par un officier⁵⁵, seul le récit de martyre échappait à cette configuration. Mais ces figures subversives d'homme moderne, qui avaient pu apparaître sous Ranavalona 1^{ère} en l'absence des missionnaires, furent évacuées. Cherchant à traquer « la conscience merina de l'histoire et ses *topoi* favoris, tels qu'ils s'étaient maintenus dans la mémoire des élites... », F. Raison-Jourde a fouillé les écrits autochtones restés manuscrits jusqu'à la colonisation et publiés au début du XX^e siècle dans les revues malgaches chrétiennes : c'est avec peine qu'elle parvient à déceler, entre les lignes de ces auteurs, la conscience d'un « effacement possible » de la culture, le sentiment « d'un pessimisme profond vis-à-vis des aspects destructeurs de l'action missionnaire » (*id.*, *ibid.* : 18).

⁵³ La tête en bas, mode de mise à mort parfois adopté envers les sorciers *mpamosavy*, destructeurs potentiels de l'ordre social (P. Beaujard).

⁵⁴ Grâce au thème des martyrs, des intellectuels malgaches chrétiens du XX^e siècle se réclament à la fois des ancêtres et des étrangers qui apportèrent le christianisme (Raison-Jourde 1991 : 18).

⁵⁵ Sur le schéma narratif de tels récits, on se reportera au chapitre 3 et à la comparaison des récits élaborés sur Trimofoloalina, figure héroïque de l'histoire royale autour de laquelle s'organise un culte, et sur un martyr chrétien qui était son descendant.

Le dossier des martyrs malgaches protestants n'est pas clos : en le reprenant en 1994, M. Spindler (1995) remarque qu'il n'a toujours pas fait l'objet d'une véritable monographie : après des publications en anglais des missionnaires de la LMS au XIX^e siècle, puis les travaux des pasteurs Rabary (1910, réédité), Mondain (1920, 1929) Rusillon (1926)⁵⁶, et une nouvelle publication missionnaire anglaise en 1987⁵⁷, c'est dans l'ouvrage collectif dirigé par B. Hübsch sur le christianisme à Madagascar que l'on traite à nouveau de cet épisode de l'histoire⁵⁸. M. Rasoamiarimanana y reprend l'interprétation des martyres comme défense du pouvoir contre la menace politique que représentait le christianisme, et évite soigneusement, écrit Spindler, le vocable de « martyrs », pour des raisons obscures, peut-être, déplore-t-il, par une arrière-pensée politique, évitement qui entretient le doute, comme pour sauver la face de la reine...

Dès leur arrivée, les missionnaires n'avaient pas caché leur jugement sévère sur le culte aux *sampy*, tenu pour idolâtrie, malgré son importance dans le dispositif du pouvoir royal. Quand une partie plus importante de l'élite bourgeoise et aristocrate fut prête à adopter le christianisme, quand la reine et le Premier Ministre se convertirent, la conséquence immédiate fut l'élimination des *sampy* par le feu. La rupture qu'y lit Larson est celle entre l'élite, qui renonce à ces objets de puissance, et le peuple christianisé dont les pratiques syncrétiques reposaient encore largement sur la religion autochtone. Choqué de la destruction des *sampy*, le peuple suit le choix de la reine « pour ne pas se vêtir d'une couleur que la souveraine n'aime pas ». Cette soumission peut être lue comme continuation d'un système où le roi est à la jointure entre la société des vivants et le monde invisible. Mais il s'agit en réalité de deux systèmes étrangers l'un à l'autre : la reine Ranaivalona II et le Premier Ministre le savaient, et ils durent, après leur conversion, redéfinir officiellement le fondement du pouvoir, lors du culte pour la nouvelle année lunaire en 1870 à Ambohimanga (Raison-Jourde (1991 : 602-604). La reine se présente d'une part comme « père-et-mère » du peuple, d'autre part comme élue de Dieu. La soumission à la reine « père-et-mère » est l'élément charnière de la soumission à Dieu. Une figure « familiale » d'autorité, le Dieu « père » de la Bible, est ainsi maintenue, dont le pouvoir est le relais. C'est une apparente transposition de l'ancien schéma, où le roi est le médiateur entre le peuple et les ancêtres royaux, mais, estime F. Raison-Jourde, le contenu en est changé. Le pouvoir de Dieu est extérieur à la société, reine et Premier Ministre y sont soumis comme le peuple. Le Premier Ministre reconnaît donc le décentrement du fondement du pouvoir, mais c'est pour

⁵⁶ Spindler, *ibid.* : 198.

⁵⁷ *Triumph in Death, the Story of the Malagasy martyrs*, de F. G. Smith, qui ne développe toujours que le point de vue hagiographique des missionnaires.

⁵⁸ On notera quand même les publications en malgache qui s'inscrivent dans la « commémoration » : centenaire de la fin des martyres (Rajoelisololo 1957 et réédition de Rabary), cent-cinquantième du premier martyr, celui de Rasalama (Andriantsiferana 1988).

mieux l'exercer, car la réciprocité dialectique entre roi et peuple, chacun portant l'autre, disparaît, et le peuple est désormais comparé à un enfant.

Depuis la disparition officielle des *sampy*, les *mpanompo sampy* (serviteurs des *sampy*) sont considérés comme en voie de disparition par une société qui, dans la ville d'Antananarivo, se déclare chrétienne à 97%⁵⁹. Une déclaration à respecter, une revendication d'identité. Mais le chiffre ne rend pas compte de la double pratique, de l'interpénétration de deux représentations du monde, dont l'une, plus qu'une religion, est la culture malgache, *ny mahamalagasy ny malagasy*, « ce qui fait du Malgache ce qu'il est ».

Les cultes sur les *doany* ont repris une séquence rituelle très proche de ce qui se faisait il y a un siècle et demi, soit devant les *sampy*, soit devant les tombeaux, et marquent donc une continuité avec ces rites. L'existence de *solon'andriana*, objets « représentant les rois » et leur tombeaux, décrits au début du XX^e siècle (Fontoynt 1913), semble constituer une articulation entre d'une part les cultes aux *sampy*, objets de puissance, et aux tombeaux royaux, pôles de *hasina*, d'autre part les cultes contemporains aux *doany*, sites dont le prototype est le tombeau royal. En zone urbaine, les hommages aux ancêtres familiaux dans le coin Nord-Est de la maison se réduisent aujourd'hui à un geste, l'aspersion de quelques gouttes d'alcool. Les cultes aux *sampy* familiaux ou royaux et les rituels de demande sur les tombeaux familiaux, renvoyés dans la sphère de l'idolâtrie et de la sorcellerie, ont officiellement disparu, exception faite du *famadihana*. Ce rite reste la seule cérémonie acceptable pour la population, bien qu'interdite en principe par les Eglises chrétiennes, surtout protestantes, et clairement combattue par les Eglises pentecôtistes et les nouveaux mouvements religieux. Mais l'ensemble de la population urbaine serait choquée aujourd'hui de voir un *mpitaiza* s'asseoir sur son tombeau pour communiquer avec ses ancêtres comme l'observa Vig au XIX^e siècle, même si la notation de scènes fugaces, lors de rituels familiaux, laisse à penser que le dialogue entre ancêtres et descendants est peut-être moins rare qu'on le dit (Bloch, 1986 : 66). Dans le discours dominant, ces modes de relation à l'invisible sont tous repoussés dans le domaine des cultes sur les *doany*, cultes aux *zanahary* auxquels participe, de manière régulière ou ponctuelle, un nombre difficile à évaluer de ceux que les chrétiens militants qualifient de *mpanompo sampy* (« qui servent les *sampy* »).

En privé, certains pratiquants des cultes sur les *doany* – puisqu'il s'agit d'eux - assument cette appellation, la notion de *fanompoana* recoupant celle de « service » (*servisy*), plus moderne, proche du service militaire, du service religieux à l'église. La continuité sur le plan de l'organisation cognitive

entre les pratiques envers les *sampy* et les *ody* et celles envers les *zanahary* s'est faite au prix de réaménagements dans le vocabulaire employé, et de syncrétisme à plusieurs niveaux. Sur les Hautes Terres, les mots qui désignaient les divinités ont été soit retenus pour entrer dans le vocabulaire chrétien, soit éliminés comme vocabulaire du paganisme et de l'idolâtrie. L'expression *andriamanitra andriananahary* est réservée au Dieu chrétien, unique ou supérieur, pour lequel on emploie aussi les deux mots indépendamment l'un de l'autre. Le mot *zanahary* est plus usité dans les provinces pour désigner le Dieu du christianisme. On entend cependant, en pays betsimisaraka par exemple, l'exclamation « Ô *zanahary anambo* (Ô dieu d'en haut, pour « Mon Dieu ! ») », qui suppose l'existence de dieux du haut et du bas, du ciel et de la terre (ou des eaux)⁶⁰. Mais sur les Hautes Terres, dans le monde des cultes autochtones, *zanahary* désigne expressément les ancêtres divinisés et d'autres esprits résidant sur les lieux de culte *doany*, tandis que *andriamanitra andriananahary* reste le Dieu supérieur, dans une représentation qu'on peut qualifier d'hénothéisme. Le substantif *hasina*, et surtout l'adjectif *masina*, sont en usage des deux mondes culturels, favorisant un mélange dans les deux systèmes de représentations. D'un côté on prie par exemple *Ny Fanahy Masina*, l'Esprit Saint, *Masina Maria*, la Sainte Vierge, de l'autre on assure les répons au culte sur le *doany* en répétant inlassablement « *Masina ianao Tompoko* » à chaque parole prononcée par le *zanahary* venu posséder le devin-guérisseur. Le contexte est ici décisif pour donner un sens et un champ sémantique élargi aux mots, car si ce répons, « Tu es Saint, Seigneur » évoque, pour des étrangers, l'église ou le temple, dans l'esprit d'un pratiquant des cultes il n'y a pas de coupure. Dans l'espace visuel, on lira le mot *masina* sur le fronton des églises ou des temples, comme sur les monuments des *doany* (maisonnettes de type « maisons froides » *trano manara*, croix chrétiennes érigées sur des bâtis en forme de tombeau et portant par exemple l'inscription *Masina Andrianampoinimerina*, ou *zanahary masina Rakotomena*⁶¹). Dans tous les rituels, sont chantés des cantiques issus des recueils protestants les plus connus. Dieu (le Père) *Andriamanitra* est toujours invoqué avant les *zanahary* malgaches, êtres *masina* dont on dit qu'ils sont « assis à la droite du Père », à l'instar des saints (*masina*) canonisés par l'Eglise. Le mot *sampy* est complètement éliminé, définitivement diabolisé, même si l'objet de puissance est toujours présent : on l'appelle alors, de manière vague et respectueuse, *ny masina* (*Andrianianina* et *al.* 2001). Dans les cultes autochtones, le nom de Jésus, *Jesosy* ou *Jesoa*, n'apparaît pratiquement jamais. C'est le père (*ray*) qui est le détenteur du vrai pouvoir, et si on entend souvent

⁵⁹ Enquête Madio (Roubaud 1998). Comme en France, où en 2003 69% de la population se déclare catholique d'après un sondage CSA La Croix (et 62% d'après une enquête Le Monde), ces chiffres ne reflètent pas la pratique, qui est beaucoup plus faible.

⁶⁰ Voir aussi les invocations betsimisaraka et tañala dans Beaujard 1983.

dans les temples que « nul n'ira au ciel sans passer par Jésus », les Malgaches n'y pensent guère. Dans les nouveaux mouvements religieux au contraire, l'accent est mis sur la personne de Jésus, son appel, et le choix individuel de le suivre.

A l'inverse, on note dans le monde des cultes sur les *doany* un retournement des figures du christianisme dans une compréhension autochtone du monde : il y a une tendance à ancestraliser les martyrs pour les traiter comme des *zanahary*. La Bible est citée comme on cite une parole ancestrale du corpus traditionnel, ou un ordre (*baiko*) des ancêtres reçu en rêve (*tsindrimandry*)⁶². La parole ancestrale est au centre du dispositif ancien, par la possession et son style à la fois direct et indirect (S. Blanchy et Andriampianina 2001), par le discours formel *kabary* et son contenu redondant sur l'ordre immuable. Pourtant ce dispositif est aujourd'hui pénétré par les formes de la pratique chrétienne, par ses objets, ses chants liturgiques, son discours moral, ses termes (péché à la place de transgression). La tension que génère la double pratique qui, d'une certaine manière, est le fait de la majorité, induit un travail de réélaboration syncrétique difficile à appréhender au seul vu de l'apparence superficielle du culte⁶³.

Le rituel du nouvel an de la religion autochtone, Alamahadibe, bénéficie dans l'espace public d'une réhabilitation en tant que manifestation de la culture malgache, depuis la présence en 1994 des plus hauts représentants de l'Etat à sa célébration dans la première capitale de l'ancien royaume, Ambohimanga. Le pouvoir actuel se réfère explicitement aux valeurs chrétiennes, le Président de la République étant secrétaire général du FJKM, fédération des Eglises protestantes (historiques) malgaches. En 2002, Alamahadibe n'était pas présentée dans les médias comme une fête religieuse dédiée aux ancêtres ; l'accent était mis sur le *maha-malagasy* (culture malgache ou « malgachitude »). Sous ce label, un député originaire d'Anosimanjaka a organisé les festivités dans sa ville, où se trouve un *doany*, en confisquant une partie de leurs prérogatives à des acteurs plus « religieux » de la célé-

⁶¹ « Saint Andrianampoinimerina », roi (1780-1810) qui tire sa « sainteté » de son statut de roi ; « dieu saint Rakotomena » (Le Rouge), personnage sans réalité historique dont le *doany* source, construit en forme de tombeau, se trouve dans la capitale.

⁶² Ces paroles entendues en *tsindrimandry* sont revendiquées comme ancestrales, et sont tenues pour telles par ceux qui croient ou veulent faire croire en la réalité de cette communication. Les ancêtres sont les instruments des actions des médiums, actions parfois abusives comme dans le cas de la captation de tombeau évoquée récemment dans la presse, une tentative qui a échoué (voir M. Rakotomalala dans ce volume).

⁶³ Dans l'enquête Madio (1998) où 97,3% des habitants de la capitale se disent chrétiens déclarés, près de 72% d'entre eux pratique le *famadihana*, 4,4% font des sacrifices de bœufs et 1,2% participent à des cérémonies de possession, présentées dans les questions par le mot *tromba*. Une enquête faite dans le diocèse catholique d'Antananarivo, en 1992, sur un échantillon représentatif de la population générale, confirme une partie des chiffres. Elle donne 97,5% d'adultes se déclarant chrétiens, qui pratiquent tous la circoncision (à 100%) et le *famadihana* (à 79%), mais 50% de la population reconnaît consulter les tradi-praticiens : les astrologues (*mpanandro*) (79% des réponses positives) pour connaître le moment propice pour engager certaines actions, ou des guérisseurs pour des maladies (19%) ou la recherche de protection (2%) ; chiffres sans doute encore minimisés par le fait que les enquêteurs étaient des scouts catholiques : les 50% d'adultes qui ne consultent pas de tradi-praticiens donnent comme motif que la religion chrétienne l'interdit.

bration. Sur le site de Kingory, des prêtres catholiques *vazaha*, curieux de nouvelles pistes d'inculturation, ont été invités à observer le culte, leur présence en augmentant la légitimité.

Églises, État et cultes autochtones.

En Imerina, la conversion royale au christianisme a marqué, écrit Fr. Raison-Jourde, (1991 : 605), la dissociation théorique des pouvoirs et la création de « deux *fanjakana* : Eglise et Etat » (malgré le maintien des rituels royaux vidés de leur sens). Cette distinction, malgré un encadrement par la même élite, permit de diversifier les partenaires étrangers, en rivalité à Madagascar par la présence des missions. Face aux méthodistes de la LMS, qui tenaient l'« Eglise du palais », les catholiques français, notamment les jésuites français et les anglicans, firent miroiter un modèle de fusion possible. Si l'on en croit Mgr Fourcadier (1937 : 31), le père Jouen avait convaincu Radama II « de se faire couronner par Dieu avant de l'être par son peuple »⁶⁴. Mais quand l'Eglise du Palais fut instituée, avec à sa tête le Premier ministre, l'adhésion aux Eglises minoritaires (catholiques, anglicans), après la création des églises du palais, représenta en bien des cas un acte politique exprimant la protestation de groupes et de terroirs (*id., ibid.* : 614). A la fin du XIX^e siècle, une succession de catastrophes (épidémies, famines) démontrèrent l'impuissance de la religion chrétienne adoptée par le pouvoir : Campbell (1992) voit dans la révolte des Menalamba (« Toges rouges »)⁶⁵, non une rébellion nationaliste contre la présence grandissante du colonisateur, mais une réaction contre l'Eglise d'état.

Cependant, les institutions se multipliaient : à l'administration royale s'étaient ajoutés les réseaux des églises, des écoles, des hôpitaux, et dans l'esprit du peuple elles étaient toutes liées. Après la conquête française, sous le *fanjakana* des coloniaux *vazaha* (Blancs) et français, perçus comme chrétiens, et même catholiques malgré l'anticléricalisme de certains d'entre eux, les Eglises poursuivirent leurs activités sociales (écoles, hôpitaux), parallèlement aux institutions de l'Etat. Le peuple les percevait comme un tout, ignorant les phases de collaboration ou de compétition entre eux.

Les discours sur les lieux de culte, ou les conversations quotidiennes, montrent quelques aspects de ce que les gens appellent *fanjakana* (l'Etat, autrefois le pouvoir royal). Dans les « dits » d'Andrianampoinimerina, *fanjakana* est associé à *tany*, comme le territoire et sa direction, le pays et le royaume, un espace et le pouvoir complet qui s'y exerce. Dans les mythes politiques, *fanjakana*,

⁶⁴ Au matin de la cérémonie, en septembre 1862, le prêtre dit la messe, puis « il bénit la couronne d'or et la déposa au nom de Dieu sur la tête du roi ». Peu de temps avant, le couple royal accompagné de toute la cour avait assisté à la messe de l'Assomption, « fête de l'empereur » (de France), « montrant où allaient ses préférences ». Six mois plus tard, le roi était assassiné et l'influence protestante reprenait le dessus.

pouvoir politique effectif du roi sur les espaces conquis, est opposé comme une moitié complémentaire à *fahefana*, autorité ultime d'ordre religieux que les communautés apparemment soumises conservent, comprise comme le « vrai » pouvoir⁶⁶. Ces déclarations rituelles sur le *fanjakana* d'Andrianampoinimerina sont peut-être à comprendre pour tous les *fanjakana* qui se sont succédés, et qui seraient comprimés, en une vision globale du pouvoir politique, par les communautés sur lesquelles il a exercé sa contrainte. Cette démultiplication du pouvoir en deux instances est peut-être aussi à comprendre, dans l'optique de la « dépossession » commentée plus haut, comme la perception, qui traverse le mode de pensée malgache, du manque total de contrôle final de la réalité. Le sens de *fahefana* est compris aujourd'hui dans la vie courante comme « autorité », à fondement moral (celle d'un père), qui permet d'émettre un jugement, mais que l'on ne peut exercer sans l'aval d'un supérieur, de peur d'être contredit. Ce risque est attaché à toute action posée comme un acte personnel. Dans l'administration par exemple, malgré l'établissement d'organigrammes précis, face à des décisions délicates, chacun préfère renvoyer vers le haut la responsabilité de la réponse, de l'action. A cause de cette prudence, l'autorité morale que représente *fahefana* remonte la hiérarchie sociale et politique, pour revenir à celui qui est placé en haut et qui bénéficie du consensus général : ancêtres pour les anciens chargés des discours et des rituels, vieux pour les jeunes, pères pour les fils, « pères-et-mères » pour le peuple. Vouloir imposer son autorité quand on n'est pas dans cette position est généralement perçu comme de l'impudence.

Aujourd'hui le pouvoir du *fanjakana* est présent de bien des manières sur les sites de cultes, aux côtés de l'autorité *fahefana* des *zanahary*, et des experts médiateurs. Ces derniers se targuent d'être autorisés, reconnus, par un pouvoir lointain, presque étranger, qui ne s'exerce pas sur eux si ce n'est par défaut, en non-dit. On monte le drapeau national malgache au dessus des tombes, des sources ; il préside au rituel. Pas de cérémonie qui ne débute par l'hymne national, dans lequel la « nation » est définie comme « terre des ancêtres que l'on chérit » (*tanindrazana malala*). Mais le *fanjakana* a plusieurs niveaux, comme l'a montré Althabe, et celui dont on attend la représentation dans les cultes de nouvel an Alahamadibe, n'est pas l'Etat, mais « les autorités locales » incarnées par un semblable, un proche qui parle le même langage : le *solontenampanjakana*⁶⁷, membre du *fokontany*⁶⁸ ou du *fivondronana*⁶⁹ sur le territoire duquel se trouve le *doany*.

⁶⁵ Voir Ellis 1998.

⁶⁶ Traditions recueillies à Ankaratra. Mais les Tañala de l'Ikongo emploient le mot *fahefana* pour désigner le pouvoir des rois (P. Beaujard).

⁶⁷ Litt. : représentant de l'Etat.

⁶⁸ Plus petite circonscription administrative.

⁶⁹ Deuxième niveau de circonscription administrative équivalent de la commune.

Au cours d'une soirée de *famadihana*, un des organisateurs annonce :

« - Voici du « rhum pour demander la bénédiction » (*toaka angataha-tsodrano*) et me permettre d'ouvrir la cérémonie. Mais avant de le distribuer, un « représentant des autorités locales » (*solontenampanjakana*) va vous parler ».

L'homme est un membre de la police de la « commune rurale » dont dépend le village, et dont le bureau est à une bonne heure de marche à pied ; en tant que policier, il a emmené ses menottes, prêt à s'en servir s'il y a des incidents, ce qui arrive parfois par excès d'alcool. C'est également lui qui a amené au village la troupe de *mpihira gasy*, les musiciens loués qui animent la fête. A ses côtés se tient un parent éloigné de la famille qui organise le *famadihana*, habitant un village tout proche, sorte de policier bénévole local, portant un béret vert comme signe de sa fonction, correspondant à celle des chefs de village d'autrefois.

Le représentant du *fanjakana* prend la parole :

« - Mesdames et Messieurs, excusez-moi si je vais succéder à ces gens qui ont parlé avant moi. Succéder à « l'aîné père-et-mère » (*zoky ray amandreny*). Vous aussi, vous êtes responsables de la sécurité, pas seulement moi : vous tous, et nous tous. Tout à l'heure « l'aîné père-et-mère » a déjà parlé de la sécurité, je suis là pour vous conseiller, et conseiller les organisateurs qui ont fait la demande auprès des autorités. Voilà pourquoi je prends la parole. Je vous invite à vous comporter avec calme et avec joie. Merci à tous. »

Les gens voient dans l'autorisation donnée pour un *famadihana*, culte aux ancêtres familiaux, ou pour un culte *fanasinana* aux *zanahary*, une reconnaissance, de la part du *fanjakana*, de la réalité énoncée dans les cultes (ancêtres, *zanahary*). Le discours ci-dessus montre comment le représentant s'intègre dans l'ordre du monde qui prévaut localement : il est parmi les cadets, mais il a en poche l'instrument de la violence légitime de l'Etat, les menottes de la police. Le *fanjakana* est cité parmi les sources de pouvoir - c'est aux Anciens, au Dieu chrétien, au *fanjakana* que l'on doit d'être là – mais il n'est jamais invoqué dans les prières.

« Ne me blâmez pas (*miala tsiny*) car je vais parler, je remplace mon père, le blâme est enlevé par les Anciens (*Ntaolo*). Cadets, fils et filles, petits enfants, ne me blâmez pas. Je ne vais pas m'étendre longuement, mais je vais parler.

Quelqu'un l'a déjà dit avant moi, mais je veux remercier Dieu, parce que nous, la famille, nous sommes venus d'endroits dispersés, nous avons fait un long chemin depuis différents villages, mais Dieu merci, tout le monde est arrivé en bonne santé, et sain et sauf (*soa amantsara*). Je remercie Dieu, car nous sommes tous arrivés dans ce village. Renom et gloire à Dieu le Père, le Fils et le Saint Esprit, autre-

fois, aujourd'hui et pour toujours (*Ny laza sy idera dia ho an'Andriamanitra ray, zanaka sy ny fanahy masina*).

Troisièmement, je remercie les autorités du *fanjakana*, car c'est grâce à elles que l'on a pu organiser cette cérémonie. Les autorités qui « donnent d'elles-mêmes pour assurer l'ordre » (*manda-tehezana*). Que Dieu bénisse le gouvernement malgache dirigé par le Président Didier Ratsiraka ».

Dans ses travaux sur l'histoire de la pensée dans la société occidentale, M. Gauchet a montré comment l'idée de l'Etat et de la Nation a émergé, dans la longue durée, d'une évolution des formes politiques et de la pensée des rapports au monde et au divin. Il a souligné le rôle clé du passage, dans les structures cognitives, du local à l'universel, et de l'immanence à la transcendance. La transcendance du Dieu unique en fait un « autre » éloigné qui ne se rend présent que dans l'intériorité du sujet, et permet l'autonomie des consciences. Paradoxalement, avec l'indépendance grandissante du politique –organisation de ce monde- vis-à-vis du religieux, a surgi en Occident l'idée de la permanence des institutions collectives, au delà des individus qui les représentent et les font fonctionner. Les corps associatifs, l'Etat, représentations immanentes, prennent, en tant qu'entités invisibles et immortelles auxquelles tout le monde se dévoue, l'apparence de catégories nouvelles d'êtres sacrés, de déités, la consistance de personnes transcendantes (Gauchet, 1985 : 120). Cette idée de l'État, lentement élaborée dans les sociétés occidentales, a été brutalement importée dans les sociétés colonisées, mais sans les concerner, d'une part parce que le rapport de domination a maintenu juridiquement les colonisés dans le statut d'indigène, les excluant du statut de citoyen, de sujet, face à cet Etat, d'autre part et surtout, comme le souligne Althabe pour Madagascar, parce que les mondes existants ne se sont pas décomposés pendant la colonisation, contrairement à une illusoire apparence, au profit d'une société nouvelle dont le projet « civilisateur » était de faire des Malgaches des fermiers et des salariés.

A Madagascar, le développement historique local, que la conquête de 1895 a interrompu, se jouait autour de deux problématiques : l'intégration des peuples périphériques dans le royaume central, et la contradiction entre les sources de pouvoir, qui émergeait de la destruction des *sampy* royaux et de l'adhésion de la souveraine au christianisme (Althabe, 2000 : 12). La domination coloniale était fondée sur une irréductible altérité ; le monde des Européens était extérieur, et l'articulation avec les univers sociaux et symboliques des Malgaches se faisait dans la dualité. Les deux espaces sociaux, celui de l'autorité étatique et celui du village, avec ses modes de pouvoirs internes, étaient disjoints : l'un étranger, l'autre autochtone. Les mondes dominés conservaient une autonomie relative, ils étaient « enserrés, mais non disloqués » (*id., ibid.* : 9). On le voit dans maints

exemples, dont celui-ci recueilli en Vakinankaratra :

Le doyen des gardiens et guérisseurs du *doany* de Nanohazana, ensemble de sources bouillonnantes près d'Antsirabe, se dit âgé de 99 ans en 2003 (il serait né en 1904). Ses souvenirs peuvent donc remonter aux années trente. Il fait partie des premières familles qui se sont installées à côté de ce site, et dit tenir ses capacités de guérisseur de son père, qui était possédé par les esprits *zanahary* des sources. Il raconte qu'à l'époque des Français, on devait se cacher si l'on voulait venir célébrer un culte sur ces sources, qui n'étaient que des trous d'eau dans les herbes et n'avaient encore bénéficié d'aucun aménagement. Il se souvient s'être fait arrêter plusieurs fois par des « gendarmes », précisant ensuite que c'était des « gardes indigènes » qui, vêtus d'une culotte courte (ce détail le fait rire), parcouraient la campagne pour réclamer l'impôt (*hetra*). Il ignore où se trouvait la gendarmerie et les *vazaha* par rapport à son village : à l'époque, on ne voyait que les gardes indigènes. Le village est toujours inaccessible aujourd'hui par route, on y accède à pied (un véhicule tout terrain peut passer en saison sèche).

Pourquoi les cultes autochtones sont-ils redevenus visibles depuis les années soixante ? On sait qu'ils étaient célébrés discrètement et petitement sous le régime colonial. Althabe (1983 réédité en 2000) a observé les processus et les effets de la décolonisation, c'est-à-dire de l'installation d'un pouvoir politique national, entre 1960 et 1972. Les dirigeants malgaches étaient issus d'une fraction très étroite de la population formée par le passage à l'école et fixée dans la proximité des Européens et de leur monde : agents de l'administration, des firmes commerciales, auxiliaires dans l'armée et dans la police, dans les Eglises (Althabe, 2000 : 14). Avec la fin de la dualité de la domination étrangère, l'indépendance introduisit une situation de double pouvoir entre l'autorité étatique, où les anciens intermédiaires malgaches se retrouvaient en situation centrale, et l'ordre villageois et ethno-régional. Les nouveaux détenteurs malgaches de l'autorité étatique la firent fonctionner sur le même modèle que les coloniaux, la coercition étant surtout fondée sur la collecte fiscale ; ils maintinrent la différence hiérarchique avec les villageois. A la crise de légitimation qui menaçaient les agents de l'Etat, les responsables politiques malgaches répondirent en recherchant un cadre d'unification des univers du village et de l'Etat : sous la première république, ils tentèrent de faire entrer la figure présidentielle « dans les ordres symboliques relevant du mode communautaire de communication » par la sacralisation de sa personne, de son village natal, et par la création d'un véritable culte⁷⁰.

Pendant ce temps, la résistance villageoise à la domination étatique apparaissait. Autour de 1960, on assista à une « mise en scène culturelle » de la subordination des villageois, avec la possession, à « des maîtres surgissant du passé » : souverains ou chefs de guerre, étrangers à la région mais

appartenant à l'histoire nationale (Althabe, 1983 : 427-451). Althabe a étudié trois cas précis : l'implantation du *tromba*, culte de possession par les rois sakalava, dans une région betsimisaraka, dans les années 58-60 ; la diffusion rapide et massive dans l'extrême Sud tandroy et mahafaly, à partir de 1966, d'un culte centré sur la possession, appelé *doany*, équivalent du *tromba* ; enfin, le fonctionnement d'une royauté fictive édifée dans les années 30 dans une vallée antemoro. *Doany* et *tromba*, deux phénomènes comparables de culte de possession observés au Sud et à l'Est, représentent pour Althabe deux formes de contestation. D'une part, contestation de l'autorité étatique par le village, avec l'édification du pouvoir d'acteurs imaginaires rendus présents par la pratique de possession. D'autre part, contestation du pouvoir des aînés et des hommes, qui détiennent dans le village le privilège de la médiation ancestrale, par les jeunes et les femmes, acteurs du culte de possession, qui ont une position de subordonnés dans l'ordre villageois. Les anciens détenaient la médiation ancestrale, communication avec les ancêtres du groupe, par la direction des rituels et des sacrifices, par le privilège de la parole des *kabary* (discours). Mais les villageois possédés par des ancêtres extérieurs au groupe, sortent de leur condition de descendants et se placent dans celle de sujets, une rupture essentielle pour Althabe (*id., ibid.* : 427-428).

Le *doany*, site de culte en Imerina

L'usage du mot *doany* sur les Hautes Terres est récent ; dans les années 1960 on désignait encore les lieux de culte par le mot *fanasinana* : « là où l'on fait l'action de *manasina* » (racine *hasina*). Dans le Nord-Ouest, où il existe depuis longtemps, le mot *doany* désigne un lieu de culte, comme en Imerina aujourd'hui⁷¹. Cette origine donne du poids à l'étymologie swahili proposée par P. Beaujard : *dua-ni*, de *dua* (arabe *dū'a*, prière) et *-ni*, locatif : « lieu de prière ».

Dans le Sud et le Sud-Ouest, le mot apparaît à la fin des années soixante, et prend le sens très générique de culte de possession, voire d'esprit possesseur, comme synonyme de *tromba* (culte de possession monarchique sakalava). Lors des manifestations paysannes de 1971, il sera interprété localement comme venant du français « douane », en rapport avec une croyance sur l'intervention

⁷⁰ Un culte de ce président décédé, dont sa sœur serait la gardienne, existe aujourd'hui dans son village natal tsimihety.

⁷¹ L'influence du Nord-Ouest sur le centre de l'île est ancienne et se manifeste dans le domaine des idées par divers indices. En 1892, L. Vig avait observé dans le Vakinakaratra, au sud de l'Imerina, la possession par un esprit nommé Menabe (le nom du royaume sakalava de l'ouest de l'île). Ceux qui sont atteints de cette « maladie », qui ne vient que des esprits, délaissent leurs activités et errent, communiquant avec les esprits des ancêtres, ou avec les esprits des rivières (2001 :61).

d'étrangers qui viendraient aider les révoltés⁷².

G. Feeley-Harnik (1991) définit le *doany* du Nord-Ouest sakalava comme le « complexe royal », résidence du roi vivant et village des gardiens qui l'entoure de tous côtés ; dans la région d'Analalava, le *doany* « comprend aussi bien la maison du roi en exercice que la maison des ancêtres royaux » (les tombeaux, dans leur enceinte propre) ; dans la région de Mahajanga, soit le *doany* comprend seulement la maison du roi en exercice, soit il désigne plus largement le village où réside un souverain régnant, et où se trouvent aussi les reliques royales, par opposition au *mahabo* (litt. « qui élève ») désignant les tombeaux royaux souvent situés sur une hauteur ; dans le vocabulaire royal, *doany* est aussi le mot pour « les organes génitaux royaux » (Feeley-Harnik, 1991 : 592). « On peut également avoir la spécification *doany be*, « grand *doany* » dans les cas où la résidence du souverain régnant est distincte du lieu où sont conservées les reliques royales (*razaña*) ». (Baré 1983 : 161). Les ancêtres sont honorés par des services rituels dont le principal est le bain des reliques ; les rôles des différents groupes de descendance y sont scrupuleusement définis. Ces cultes permettent de conserver une mémoire historique des généalogies et des grands événements survenus sur le territoire des anciens royaumes.

Chez les Vezo (groupe de nomades pêcheurs sakalava du Sud-Ouest), on trouve les mots *tromba* et *doany* parmi les noms des esprits ancestraux. Aux côtés des *tsumba ndzambahoaka*, ancêtres rois ou dieux d'en haut, venant des terres, sont honorés les *tsumba duani* et *tsumba vorombe*, esprits venant de la mer (Koechlin 1975).

Sharp (1993) a montré la différence entre le *tromba* « royal » et le *tromba* « populaire » qu'elle a étudié à Ambanja, ville cosmopolite du Nord-Ouest où les esprits « prolifèrent ». Elle a établi que 60% des femmes sont possédées et parmi elles 50% sont des migrantes (*ibid.* : 2). Par leur parenté fictive avec les ancêtres royaux, elles obtiennent le statut d'autochtones et l'accès à des pouvoirs locaux. M. Fiéloux et J. Lombard (1995) ont aussi étudié le développement de ces cultes à Tuléar, au sein de petites communautés de migrants et de femmes seules dirigées par des maîtresses de possession, substituts des chefs de lignages traditionnels. Le milieu urbain apparaît aujourd'hui comme un lieu de regroupement inter-ethnique, pour les êtres humains comme pour les esprits venus de toutes les régions de l'île.

Althabe interprète le développement du *tromba* comme un moyen de « court-circuiter » à la fois le pouvoir de l'Etat sur le village, et le pouvoir ancestral classique qui prévalait au village, fondé sur l'âge et la filiation, et sur le savoir technique divinatoire. Dans le cadre de la médiation ancestrale, la

⁷² Les villageois menés par le MONIMA contrôlèrent une région de 600 000 habitants ; ils attendirent en vain l'arrivée d'alliés étrangers avant d'être écrasés par la répression, qui fit deux à trois mille morts et cinq mille déportés (Althabe, 2000 :

communication s'effectue à travers la remontée généalogique [*mitety razana* ou *tetiharana*]. Les adeptes du *tromba* veulent y substituer la relation de dépendance aux esprits, une dépendance dont ils sont les porteurs et les bénéficiaires. Ces esprits sont des personnages du passé national : on sort donc de l'échelle villageoise, en même temps que l'on passe dans l'imaginaire, sur lequel les adeptes ont plus de prise que sur la réalité (de l'Etat comme du village). Avec l'indépendance, écrit Althabe, les anciens, devenus les agents de la domination de l'administration coloniale, redeviennent détenteurs du pouvoir villageois qu'il développent par les cérémonies ancestrales. C'est à ce moment-là que le *tromba* se développe, pour détruire ce maillon important de la reproduction interne de la domination de l'Etat : les adeptes du *tromba* sont relation directe avec les esprits, tandis que les anciens ne maîtrisent que la seule relation avec les ancêtres. Les possédés mettent ainsi les anciens sous leur domination, comme les ancêtres sont sous la domination des esprits ; ils court-circuitent aussi les devins *mpisikidy* et leur techniques de divination.

Cette prise de pouvoir a joué aussi sur les Hautes Terres, tant dans les groupes ruraux à organisation politico-religieuse que dans certains milieux de la société urbanisées. La communication avec les esprits *zanahary* se joue sur un mode imité de la « remontée généalogique » de la médiation ancestrale [*mitety razana*] : on « parcourt les lieux de culte », *mitety doany* (c'est ainsi que se nomme la pratique), en circulant dans l'espace du royaume dont on utilise les personnages historiques. *Doany* et *zanahary*, lieux et esprits, sont pensés comme uns, on parle indifféremment du lieu et de l'esprit comme d'une force. Cette unité se voit dans la manipulation rituelle de la substance qu'ils ont en commun : la terre (*tany*), à la fois territoire et terre sainte prélevée par pincées, ingérée, emportée. Les cultes de possession comme manifestations de résistance à des dominations, celle de l'Etat sur le peuple, des aînés sur les cadets, des hommes sur les femmes, peuvent apparaître à chaque période de changement important. Au XIX^e siècle, la contestation du christianisme « politique » a commencé avec le *ramanenjana*, épidémie de possession par les esprits des rois (F. Raison-Jourde, 1976), et il y avait sans doute une proportion appréciable de pratiques, moins visibles parce que moins décrites, induites de la même manière par les tensions sociales. A l'indépendance, « la décomposition de la situation de double pouvoir » fut, estime Althabe, un facteur politique de déclenchement des cultes. S'il relève en partie de cette problématique, le développement des cultes sur les Hautes Terres prend en compte d'autres facteurs, en particulier une perception et un usage du territoire comme lieu d'écriture et de mémoire du passé historique et mythique. La rupture que lit Althabe dans l'établissement du culte *tromba*, qui permet la sortie de la condition de « descendants » et l'adoption de celle de « sujets », n'a pas joué de la même manière sur les Hautes Terres où les com-

munautés étaient déjà prises, en tant que « sujets », dans des dispositifs rituels royaux qui englobaient le royaume dans une structure hiérarchique.

Dans la domination coloniale, la présence physique d'étrangers sur « la terre ancestrale sacrée » était pour les Malgaches plus insupportable que la contrainte sur la vie quotidienne : « *masina ny tanindrazana* », comme le proclamait le slogan des dirigeants du mouvement indépendantiste de 1947. Un tourisme en augmentation continue à Madagascar pourrait engendrer des incidents : trop d'étrangers en des lieux sensibles, à proximité des tombeaux, risque d'être ressenti comme une véritable souillure de la terre malgache. A cet égard, la fin de la colonie a permis le retour d'un langage propre à la culture malgache, qui n'avait pas été effacé mais réduit au silence par la hiérarchisation des conduites et la double pratique, que la conversion royale puis la colonie française avaient imposés comme un système verrouillé (Rakotomalala et al. 2001). Ce langage symbolique propre fait un usage important du concept de *hasina*, fondement d'un principe hiérarchique encore très prégnant dans la société contemporaine.

.....

Ce principe, qui s'exprime par l'existence de rangs, est très opérant dans le domaine des cultes : la supériorité des *andriana* est fondée sur leur détention innée de *hasina*, force et vertu efficace, dont les pratiquants recherchent la protection et les bénédictions. Les descendants d'anciens esclaves, géographiquement proches des anciens maîtres, mais longtemps privés d'ancestralité et donc de *hasina*, sont susceptibles de pratiquer plus assidûment les cultes autochtones, ainsi que les Noirs libres anciens serviteurs rituels royaux. J.A. Rakotoarisoa expose quelle est la portée de ces rangs, au quotidien, dans la société contemporaine, et comment ils s'associent à d'autres critères pour permettre les identifications mutuelles dans les interactions ordinaires.

Le recensement des lieux de culte et de prière à Antananarivo, résultat d'enquêtes systématiques dans le territoire de la ville et quelques alentours, donne un aperçu de la répartition des pratiques. La liste des Eglises et nouveaux mouvements religieux présentée par C. Radimilahy et M. Andiamampianina montre le développement rapide de ces derniers à côté des Eglises chrétiennes historiques. En Occident et aux USA, le déclin des trois grandes religions monothéistes est plus, d'après Berger (2001), celui de leurs groupes libéraux, à mettre en corrélation avec la vitalité actuelle de leurs groupes conservateurs, dont le pentecôtisme fait partie. Ce mouvement, une combinaison d'orthodoxie biblique et de rigueur morale, avec des formes extatiques d'adoration et de mises en valeur de la guérison spirituelle, est bien illustré à Madagascar par les créations d'églises indépendantes, dont la dernière, issue de la FJKM, date de fin 2002.

La forte présence des cultes autochtones dans le paysage urbain de la capitale oblige à revoir l'image souvent établie d'une cité uniformément chrétienne, dans sa pratique comme dans sa représentation du monde, tout en prenant acte des influences subies. La formule de Schaden à propos de l'Amérique du sud christianisée, « concéder pour ne pas céder », (citée par Chaumeil, 2000 : 151), rappelle que « l'adoption d'éléments du christianisme ne découle pas d'une réelle confrontation de deux systèmes religieux, mais révèle plutôt une stratégie pour mieux conserver les croyances et les valeurs traditionnelles » (*Id.*). La description des lieux de culte, dans la continuité d'une précédente publication, montre un subtil jeu de code entre les marqueurs des espaces sacrés : sources, tombeaux, pierres et maisons de prière, jeu qui tend à démarquer le culte autochtone de la prière chrétienne pour affirmer sa valeur et son antériorité, ou au contraire à l'assimiler pour le légitimer. On note un glissement de la figure héroïque du roi à celle vertueuse du martyr, un thème encore peu exploité à Madagascar : toutes deux se confondent généralement dans la catégorie de saint, à la faveur d'une mise en commun du vocabulaire religieux. La multiplication des écrits est également visible dans la capitale, largement scolarisée : la force des textes, objets de puissance, ou mémoire assurant la transmission d'une relation à Dieu, est diversement située. Un travail plus approfondi sur les sources, lieux mineurs et domestiques fréquentés par les femmes et les pauvres, négligés par les pouvoirs publics, apporte des éléments de compréhension des « mondes de vie » populaires contemporains sur les Hautes Terres, et des processus familiaux de transmission des représentations du monde invisible.

L'étude d'un sacrifice sur un *doany* proche de la capitale (S. Blanchy et M. Andriampianina) montre comment se fait la production d'identité interne à la société des Hautes Terres à travers les rituels et leurs transformations. L'action centrale du rituel consiste dans le renouvellement de la terre du tombeau, mis en scène comme un *famadihana*, ce qui permet de faire une nouvelle interprétation des cultes (*fanasinana*) dans le contexte de la double pratique religieuse, le *famadihana* étant pratiqué par une grande partie des chrétiens. Plusieurs groupes distincts d'acteurs : *andriana*, serviteurs rituels, experts, leurs amis et leurs réseaux, les « pris en charge » citadins et campagnards, manipulent à leur compte l'histoire et le mythe, et tous font appel à la mémoire familiale et ancestrale, dans des scènes qui se jouent en parallèle, chacune dans un espace particulier.

Tous ces rites protecteurs laissent entrevoir les menaces de malheur dont on cherche à se prémunir. L'envers des cultes, c'est la sorcellerie. M. Rakotomalala expose le corpus de connaissances merina sur les procédures de sorcellerie, sujet peu traité, difficile à appréhender, auquel l'auteur a eu accès auprès d'experts du Voninzongo.

Une réflexion plus synthétique sur les espaces et les rites (S. Blanchy) permet de les comprendre comme des champs délimités, structurés et orientés, où jouent des rapports de forces et où s'extériorisent les tensions internes de la personne, mises en forme collectivement, comme les conflits familiaux et sociaux, dans le langage de la sorcellerie qui fournit l'axe principal d'interprétation du mal. Le point de vue de la personne et de son cours de vie révèle les moments de crises prévisibles ; diverses réponses rituelles et thérapeutiques y sont apportées, notamment l'initiation à la médiation autochtone avec le monde invisible. Ces moments de crises font ressortir la coexistence de représentations relevant de mondes culturels entremêlés, dont les usagers s'accommodent par des tâtonnements personnels qui nourrissent le travail syncrétique collectif.

La participation aux rituels peut être une manière de vivre une identité malgache menacée par les transformations de la modernité, et c'est la dimension culturelle profonde des pratiques religieuses qui est alors ressentie et mise en lumière. Madagascar ne s'inscrit pas exactement dans la même problématique que celle de « la religion pour mémoire » élaborée par D. Hervieu-Léger pour l'Europe, encore moins dans celle de la fin du rôle social de la religion que Gauchet identifie dans nos sociétés, où la religion ne garde une place dans l'expérience humaine qu'en termes de structures cognitives. Le paysage dense des lieux de culte d'Antananarivo et de ses environs donne le contexte des affrontements qu'a étudiés H. Andriatrenazafy à partir de témoignages personnels d'une grande sincérité, difficiles à recueillir. Ils fournissent une vision interne des conflits de pratiques et d'affiliation religieuses qui travaillent la société urbaine exposée au changement et à l'individualisation. Ces affrontements touchent les relations familiales, enfermées dans la contrainte de « l'harmonie » (*fihavanana*) que seul apporte le respect de la « loi » des parents et des ancêtres. Andriatrenazafy révèle le malaise intime de la société, et la souffrance de ceux qui, trouvant des réponses et des solutions individuelles dans le champ du religieux, sont alors confrontés au rejet familial et aux ruptures sociales.

D. Burguet complète cette description par ses observations, faites dans le Voninzongo (nord-ouest de l'Imerina), des modes de communication et d'occupation de l'espace public par les églises, et des stratégies qui orientent les cours de vie des entrepreneurs du religieux ; son article met en lumière les liens des réseaux entre ville et campagne et l'inscription des adhésions religieuses dans la carrière sociale individuelle ou familiale.

Les portraits de médiateurs présentés par S. Blanchy et M. Andriampianina, en laissant des experts rituels des Hautes Terres mettre en récit les événements qui les ont affectés, permettent d'approfondir la compréhension de leur expérience personnelle (toujours dans les termes de la « dépossession de soi »). Leur recherche de légitimité et d'une place reconnue malgré les changements

sociaux, en ville ou à la campagne, se traduit par des tentatives de mise en réseaux et d'actions collectives. On y retrouve « la duplication des registres d'expérience » ; on y observe les efforts des dominés pour survivre, les ambitions politiques de petits chefs locaux, ou les aventures d'entrepreneurs du religieux, qui forcent la sympathie dans les tentatives de synthèse des mondes hétérogènes auxquels ils sont confrontés.

L'étude de J.Tsaboto s'inscrit dans la ligne de ces portraits : il décrit la carrière à Antananarivo de devins originaires du sud-est antemoro, région qui apparaît comme un foyer de *hasina* pour Madagascar. Depuis le 16e siècle s'est constitué, centré sur le fleuve Matatàña, un royaume antemoro fondé par des islamisés arrivés à la fin du siècle précédent qui se constituèrent en aristocratie. Venus des villes du Nord de Madagascar (Vohémar...) et au-delà sans doute des Comores et de l'Afrique de l'Est, mais peut-être aussi d'Asie du Sud-Est, ces islamisés apportaient avec eux un savoir « musulman » ésotérique et une écriture⁷³.

Les devins-guérisseurs des groupes nobles antemoro, maîtres de l'astrologie et possesseurs d'une écriture à pouvoir magique, parcourent la Grande Ile depuis le 17e siècle au moins. Leur réputation était telle que le roi Andrianampoinimerina (fin 18e-début 19e s.) fit venir à la cour d'Antananarivo des lettrés de deux groupes antemoro spécialistes du religieux. Les scribes antemoro présents à la cour de son successeur, le roi Radama I, apprirent au roi la connaissance de l'écriture arabico-malgache et jouèrent un rôle dans l'expansion merina. Plusieurs des palladiums royaux *sampy* de l'Imerina - notamment le célèbre *sampy* Kelimalaza, mais aussi Ramahavaly et Rafataka - étaient censés venir de la région du Sud-Est⁷⁴. En pays sakalava également, les devins-guérisseurs se réclament volontiers d'un savoir antemoro en fait largement mythique. Les Antemoro présents à Antananarivo et dans sa région, même lorsqu'ils appartiennent à la couche des anciens roturiers, se servent de cette aura des tradithérapeutes antemoro .

Malgré l'écroulement du royaume antemoro dans les guerres civiles à la fin du 19e siècle, le groupe qui détenait le pouvoir politique demeure aujourd'hui soudé autour notamment d'un rituel septennal sur le tombeau de leur ancêtre Ramarohalaña, rituel en partie marqué par l'islam, que présente P. Beaujard. Face à cette recherche d'une identité puisée dans l'histoire et des « traditions » dont l'héritage islamique est revendiqué, se dessine, depuis une vingtaine d'années, un autre mouvement, plutôt antagoniste : les groupes nobles antemoro sont le lieu d'une redécouverte récente de l'islam, en liaison avec des centres musulmans de l'île (Antananarivo, Morondava, Majunga,

⁷³ Beaujard, 2005a.

⁷⁴ Kelimalaza, d'une région à l'est de l'Ikongo, Ramahavaly et Rafataka « de Matitanana », Domenichini, 1985 : 63, 127, 279. Origines très certainement mythiques.

Antsiranana) ou d'autres pays. L'étude de P. Beaujard sur le pèlerinage septennal « à Ramarohalaña » met l'accent sur la première démarche socio-religieuse ou stratégie de recherche du pouvoir d'origine divine *hasina*, mais évoque également les rapports des traditionnistes antemoro avec les néo-musulmans, sunnites ou shiites.

oooo

Le concept de *hasina* comme source de pouvoir et de bénédiction est resté au cœur des pratiques religieuses grâce à une reprise du vocabulaire autochtone par le christianisme introduit sur les Hautes Terres et acculturé. Le *hasina* est lié à la réussite matérielle et au pouvoir politique par une relation de cause à effet ambiguë, qui permet autant de légitimer l'ordre établi que de justifier la réalisation de destins personnels. L'entretien et la circulation du *hasina* protecteur est au fondement des rituels collectifs cycliques adressés à des figures de puissance, comme il est au centre des consultations individuelles ponctuelles. L'ancienne hiérarchie sociale a fixé le rang des ordres sociaux, et enfermé les individus dans des normes de comportements et des habitus contraignants. Les pratiques religieuses font partie de ces habitus, composés d'éléments relevant des multiples appartenances de chacun : groupe statutaire des deux parents, maisonnée et famille étendue, quartier urbain et village ancestral, tombeaux familiaux, temple ou église, école, associations. Les identités se maintiennent et se travaillent par la participation active à ces réseaux sociaux. En parallèle de ces institutions dominantes, la fréquentation des lieux de cultes autochtones ouvre des espaces d'expression, et permet des formes de prise en charge qui répondent aux besoins des dominés, sous quelque forme que ce soit. Le langage rituel autochtone, bien que transformé par bientôt deux siècles d'influence chrétienne, correspond à une vision du monde et des rapports sociaux conçus en termes de forces invisibles multiples.

Sur les Hautes Terres, l'arrivée du christianisme s'est accompagnée de l'introduction de techniques matérielles, et de la diffusion de l'écrit, sous une nouvelle forme et à une échelle sans précédent, grâce au développement des écoles. Auparavant, les textes écrits et la maîtrise de ce savoir, déjà liés au domaine religieux, n'étaient que le privilège de certains : dans le Sud-Est, les devins, détenteurs jaloux des *sorabe* transmis à l'intérieur des familles aristocratiques, dans le Nord-Ouest, les musulmans, et parmi eux les conseillers des rois, et les lettrés de niveau avancé. Dans les deux cas, ce privilège du savoir était proche de l'exercice du politique. Le christianisme comme « nouvelle prière » a toujours été indissociablement lié à l'amélioration matérielle des conditions de vie (médecins, hôpitaux), à la maîtrise de l'environnement (architecture, techniques) et à la diffusion de l'écrit (imprimeries, écoles).

Les divers niveaux d'interprétation de l'arrivée du christianisme à Madagascar se complètent. Pour les hagiographes, la société malgache attendait le message du Christ, elle était prête à l'entendre. Pour les historiens, le bouleversement du système politico-religieux a provoqué de violentes ruptures dans la logique des représentations, en même temps qu'opéraient des continuités. Plus subtilement encore, au temps des premiers contacts, on discerne un retournement méconnu du rapport de forces de la rencontre culturelle, le christianisme se coulant dans le moule local des logiques de pensée et d'agir.

Sept générations ont succédé à ceux qui ont vu arriver les premiers missionnaires sur les Hautes Terres. Les processus de rupture, de résistance, d'adhésion, ou de malentendu productif, n'ont cessé de se répéter, et les expériences de se transmettre et de se renouveler. Aujourd'hui, le champ des « Églises chrétiennes » est encombré, la concurrence est rude pour attirer une « clientèle » à la recherche de solutions pratiques. Toutes les Églises entreprennent des actions dans le domaine social et économique. Mais en s'efforçant d'intervenir directement auprès des individus, les nouveaux mouvements religieux obtiennent un certain succès populaire, tandis que les programmes de développement des Églises historiques sont moins tangibles pour le particulier. En même temps, les importantes actions de fond qu'elles poursuivent sur la longue durée font de ces Églises des doubles du *fanjakana* moins proches du quotidien de chacun. Les mouvements pentecôtistes ou évangéliques en général utilisent également des méthodes directes d'évangélisation dans les lieux mêmes de la vie quotidienne du peuple, et comme le note S. Pédron-Colombani au Guatemala (2000 : 193), leur système religieux, alors même qu'il lutte contre les croyances et les pratiques locales, n'est pas en rupture totale avec ce mode de pensée. Les nouvelles Églises malgaches sont souvent perçues comme l'antithèse des cultes autochtones, et c'est ainsi qu'elles se situent elles-mêmes, mais elles s'appuient de la même manière sur la conviction qu'un contact direct avec le divin est possible, par les rêves et même les visions. La figure divine privilégiée de ces Églises est Jésus, tandis que le Père, Jéhovah, est le plus souvent invoqué par les adhérents aux Églises anciennes. Les témoignages des itinéraires personnels, entre *mpitaiza* médiateurs avec les esprits ancestraux et *mpiandry* (Bergers) exorcisant bruyamment sur les marchés malgaches, illustrent ces similitudes. Elles se situent aussi dans la dimension thérapeutique du pentecôtisme qui accentue sa concurrence avec les cultes locaux, dans la figure charismatique des pasteurs, dans la conception de l'origine des maladies. Le succès des mouvements pentecôtistes à Madagascar comme au Guatemala s'explique aussi par leur capacité à faire entrer l'individu dans le monde moderne, en les faisant rompre avec le passé, l'héritage culturel, pour leur faire endosser une identité nouvelle (*id., ibid.* : 205) : une démarche

particulièrement difficile à Madagascar, surtout dans la capitale, où les appartenances religieuses sont très structurantes socialement. L'adhésion, à l'intérieur d'une même famille, à des églises et à des réseaux de soins variés, semble plus facile à la campagne, où cette répartition peut être vécue comme une diversification des aides et recours. Les rituels religieux ne valent que si la médiation des experts religieux est accompagnée de la bénédiction des parents : un dispositif qui vaut pour la célébration du mariage chrétien comme pour le rite d'initiation *mamoaka lambanana*.

Mais ces initiatives individuelles de rupture avec un réseau religieux, douloureuses et conflictuelles sur le moment, produisent de nouvelles pratiques vite considérées par la génération suivante comme une coutume familiale, puis ancestrale : toute tradition, on le sait, a d'abord été innovation.

Dans les cultes autochtones, le travail de transformation des figurations du sacré montrent un effacement ou une inversion (par diabolisation) de certaines formes anciennes, devenues impensables dans les sociétés urbaines où le christianisme est le plus densément présent. Ces images de l'invisible subsistent discrètement, dans les sources de la capitale par exemple, lieux négligés des pouvoirs (en dehors des périodes électorales), fréquentés par les femmes. Ces espaces relèvent de la sphère domestique, touche à l'intime des quartiers, des maisonnées et des personnes. A l'inverse, sur les sites de grande fréquentation, se développent les figures plus acceptables aujourd'hui du roi et du saint martyr, inspirés des domaines reconnus de l'histoire nationale et de la religion dominante. Dans le Sud-Est de Madagascar c'est par une figure islamisée qui évoque les saints du monde musulman qu'est relayée celle de l'ancêtre. De même en Asie centrale, Basilov, Garonne et Zarcone (2000 : 392) ont constaté la concurrence de trois médiateurs entre les vivants et le monde invisible : le chaman islamisé, le gardien, souvent soufi, du tombeau d'un saint, et le *molla* qui n'utilise que le texte coranique (*id.*, *ibid*).

Comme dans bien des pays où la disparition des anciens pouvoirs centralisés a mis fin à la dimension territoriale des cultes et de la possession, c'est l'aspect individualisé de ceux-ci qui se développe à Madagascar. La possession maîtrisée, à laquelle les médiateurs parviennent au cours d'une initiation progressive, permet aux consultants d'avoir une relation de proximité familière avec le monde invisible qui régit en partie leur vie. Ces mêmes pratiquants célèbrent à l'église ou au temple un Dieu chrétien dont la transcendance est intégrée tant bien que mal – par bricolage - à leur vision du monde. Aussi, comme le fait remarquer Aigle (2000 : 340) pour l'Asie centrale islamisée, « la possession maîtrisée .../... permet de maintenir l'idée d'une surnature proche, attachée aux aléas de la vie d'ici-bas ».

Le *famadihana*, désavoué par les responsables des Églises anciennes mais toléré de fait, s'est christianisé à divers degrés dans sa célébration, et sur les Hautes Terres, il représente une forme

d'expression essentielle de la cohésion familiale et sociale et du sentiment d'identité malgache. On y met en acte deux relations fondamentales, l'une qui unit les descendants à leurs ancêtres, l'autre qui unit les maisonnées et les unités familiales à leurs alliés donneurs de femmes. Ancêtres et alliés sont, avec la nature, ses forces sauvages autochtones au sens propre, les trois sources de bénédiction et de reconnaissance (Bloch 1986, Schefold 2001). Les esprits du sol, des rochers et des eaux, qui subissent un effacement dans le champ de la pratique chrétienne, réapparaissent néanmoins, par exemple sous la forme de « la grotte de Marie », ce rocher entouré de végétation qui encadre la figuration d'un personnage divin féminin⁷⁵, et correspond si bien à la sensibilité locale. Bloch a souligné la distinction entre la force naturelle *hery* et le *hasina*, mais les témoignages oraux sur la pratique courante montre que, dans la pensée du commun, les deux concepts se confondent souvent. La confiance dans les forces de ce monde sauvage de la nature se traduit par le maintien d'une médecine des « simples », qu'une citation de la Bible, inscrite sur un lieu de culte autochtone, suffit à légitimer; le succès urbain de la pharmacopée commercialisée localement, témoin de cette confiance, s'appuie sur un sentiment de lien identitaire à la terre malgache et de conformité au mode de vie des ancêtres.

L'existence des lieux de cultes et des experts médiateurs témoigne du maintien des relations institutionnalisées avec les forces du monde invisible, mais la mesure du changement interne des modes de pensée, du véritable travail synchrétique qui s'y effectue, est plus difficile à prendre. La manipulation de ces forces s'appuie sur un corpus de savoirs techniques acquis et transmis – un discours particulier sur la réalité - et met en cause la dimension morale de l'action des médiateurs. Des rapports de force se développent, tant entre les voisins qu'entre les alliés, à partir de concurrence et de jalousie. L'ordre hiérarchique qui préside aux relations entre les générations, et entre les genres, peut être vécu comme une contrainte excessive. Pour l'individu qui se sent acculé ou écrasé par ces formes de domination ou d'agression au quotidien, l'exutoire de la violence physique ou verbale est parfois la seule réponse possible. Agitation, délire, folie comprise comme possession, ou au contraire atonie, enfermement, maladie et mort soudaine, tout est signe de sorcellerie, c'est-à-dire de compétition sociale. Cette interprétation du malheur permet d'engager des processus de prise en charge thérapeutique. La reconnaissance de la sorcellerie comme délit par la loi malgache ne s'appuie que sur la possession de *ody*, critère faussement objectif puisque la définition de l'objet est très large, et laisse aux rapports de force toute la place de se maintenir en utilisant ou non cette caution de l'Etat.

La fonction de médiateur n'est pas remplie par chacun selon sa fantaisie : malgré son exercice apparemment assez personnel, c'est une institution qui requiert une validation de la part du groupe

⁷⁵ Divin au sens de la pratique populaire et non au sens théologique, bien que Marie soit « la mère de Dieu »...

social, et suit des procédures d'installation qui permet aux experts rituels de parler un langage commun.

L'organisation matérielle et le décor des espaces rituels fait mesurer l'interpénétration des cultes autochtones et chrétiens. On note le maintien et la cohérence de la pensée locale dans la manière de protéger l'espace - le corps, le village et le territoire- , en le fermant aux agressions extérieures, puis en engageant un travail d'ouverture vers le flux de *hasina* protecteur venu des ancêtres et des dieux. Un langage commun de la nature et de l'être humain apparaît dans les signes de la vie et de la croissance. L'ancienne représentation des trois mondes subsiste, peu dérangée par les idées chrétiennes.

Le paysage religieux composé par les Églises anciennes et nouvelles, les réseaux de lieux de cultes et surtout les diverses pratiques autochtones, sont animés par des techniques de prosélytisme et de visibilité, y compris par les médias les plus modernes (radios, télévisions). Suivant son itinéraire et ses besoins, chacun cherche des réponses à ses souffrances, et engage des stratégies d'action personnelle, les deux séquences se suivant souvent, au gré des opportunités qu'il faut savoir saisir.

La manière dont les médiateurs mettent en récit leur carrière montre comment les systèmes culturels multiples qui coexistent sont invoqués pour construire du sens. Événements hasardeux et non contrôlés, réactions émotives, actions délibérément posées : tout prend sa place dans les narrations. Celles-ci fournissent des sortes d'instantanés de la culture urbaine ou rurale des régions malgaches considérées, du point de vue d'individus qui se distinguent, du fait qu'ils sont devenus médiateurs, par leur capacité de résistance, d'initiative et d'action personnelle ; mais cette capacité est toujours occultée et mise sur le compte de l'invisible « qui les agit » (Ottino 2002). On lit dans ces récits l'enracinement social des processus syncrétiques, le religieux étant un champ non autonome de la vie sociale. Le réseau des experts constitue un *lobby* qui pèse parfois, selon les événements, dans les équilibres politiques régionaux. L'impact sur le public de la « prise en charge » dans le domaine de la maladie oblige les institutions sanitaires étatique à la prendre en compte, en proposant une sorte de reconnaissance, et un contrôle perçu aussi comme une protection. De son côté, la pratique autochtone de soin, pour se rapprocher de ce monde administratif du pouvoir, lui emprunte ses formes et son outil principal, l'écrit, le papier *taratasy*. Les associations se développent comme autant de mini-administrations, s'unissent en fédérations (suivant en cela le réseau des églises chrétiennes), représentent la profession dans les syndicats de travailleurs. Faisant preuve d'opportunité, et d'une bonne réactivité au changement social, elles s'adossent à des concepts nouveaux compris comme mot d'ordre du pouvoir central, tel que « la conservation du patrimoine naturel », qui rejoint les préoccupations des cueilleurs de plantes.

Malgré une histoire faite de contacts et d'arrivées, un thème dominant dans la culture des Hautes Terres malgaches est celui de la fermeture comme protection de l'identité ; on le retrouve dans l'aristocratie politique et rituelle des sociétés hiérarchisées du Sud-Est. En Amérique latine, le syncrétisme entre chamanisme et christianisme est analysé par Chaumeil (2000 : 161) comme un rapport politique, une stratégie de contrôle des pouvoirs. Lozonczy (1997), citée par cet auteur, y lit un traitement de l'altérité et de l'identité, et y voit une alternative à la violence du contact avec l'autre dans un contexte de domination (*id.*, *ibid.* : 161). A Madagascar, le rapport de domination culturelle est à identifier entre élite urbaine et petit peuple - urbain et rural – plutôt qu'entre Malgaches et étrangers, une ligne de partage dont Althabe avait vu l'importance dans les années soixante. Cette fermeture inhérente à l'idéologie des groupes sociaux dominants malgaches, qu'on a taxée de xénophobe malgré la douceur superficielle des contacts, s'exprime dans les rituels territoriaux comme dans le traitement rituel et la conception même de la personne et du corps. Aussi, ce n'est pas un christianisme étranger qui pénètre la culture malgache, ce premier christianisme ayant été lui-même mis en forme, comme l'a suggéré Larson, par la pensée religieuse locale, mais un christianisme approprié et ancestralisé, dont d'importants travaux ont déjà tracé une partie de l'histoire (Raison 1991). L'imaginaire religieux christianisé, transmis et retravaillé par chaque génération, joue notamment un rôle important dans l'élaboration syncrétique. Le récit fait par Véricourt (2000) d'une « expression christianisée de l'élection chamanique dans les Andes boliviennes » met en valeur, derrière des modalités inchangées, des expressions et des contenus symboliques syncrétiques, comme dans ce volume le récit de Rakoto par exemple. Il reste à examiner à partir de ce type de récit à quels niveaux précis et par quelles processus se fait ce travail syncrétique. Ce que montre aussi les sites les plus petits – vis-à-vis de l'histoire - ou les plus récents, les *doany* modernes, à côté des enracinements locaux, ce sont les mobilités dues aux migrations internes, et l'influence mutuelle des représentations relevant de systèmes régionaux. La présence des devins du Sud-Est dans la capitale, son ancienneté et les formes variables que prend leur influence sur les pratiques, la référence que constitue les institutions rituelles d'origine, qui se maintiennent localement, mais non sans subir les effets du changement social, en sont un exemple.

Les travaux de Bastide et Lévi-Strauss ont été repris par Mary pour élaborer des outils conceptuels et des techniques d'analyse des contacts religieux, tant au niveau des institutions que de l'action individuelle (Mary, 2000 ; Bernand, Capone, Lenoir, Champion, 2001). La société insulaire malgache est bien différente, par son histoire et sa géographie, des sociétés d'Amérique centrale et du sud où ces premiers concepts ont été forgés ; elle est également différente des sociétés mo-

dernes, où le caractère opératoire de ces concepts est aujourd'hui également testé. Mary établit que « tous les modèles d'intelligibilité des processus syncrétiques reposent sur une dialectique de la continuité et de la discontinuité » (Bernand et *al.*, *ibid.*, :43) et dégage quatre paradigmes utilisés dans l'étude de ces processus : la réinterprétation, appropriation des contenus culturels exogènes par le biais des catégories de pensées locales ; qui provoque, par son caractère aveugle, des mésinterprétations constructives, ou des malentendus productifs (l'élément emprunté transforme la nouvelle structure) ; l'analogie, qui s'établit par ressemblance globale et abstraction incertaine ; le principe de coupure, qui permet l'alternance ou la cohabitation de logiques incompatibles ; enfin, la dialectique de la matière et de la forme, qui oppose acculturation matérielle et acculturation formelle, toute matière symbolique étant « pré-contrainte » par son usage antérieur, qui imprime sa mémoire dans les corps et les esprits. Ainsi en est-il par exemple des pratiques autochtones chez ceux qui, les abandonnant, se mettent à en suivre de nouvelles.

Il est peut-être plus facile de déceler, sur le plan de la forme, la christianisation des cultes autochtones que la malgachisation du christianisme. Mais il ne faut pas s'en tenir à des champs aussi réducteurs, et les recherches futures sur les processus syncrétiques à l'œuvre devront identifier plus finement les champs de pratiques et de représentation en contact, tels qu'on les voit apparaître dans les récits de vie qui restituent toute la densité de l'expérience humaine à Madagascar : origine sociale, éducation, déplacement régionaux, expériences diverses qui mettent en contact des « mondes de vie » assez circonscrits, ayant intégré ou non des éléments de la modernité extérieure, « mondes de vie » variés plus réels qu'une supposée « culture malgache » uniforme.