

Pour une géographie du *hasina* (Imerina, Madagascar)

JEAN-PIERRE RAISON

« FONDAMENT DE LA PENSÉE MALGACHE », selon Délivré (1974 : 143), le *hasina* est un concept sinon méconnu du moins souvent détourné dans un sens occidental : on use plus couramment de son dérivé *masina*, qui traduit le vocable chrétien de « saint ». Le *hasina*, selon Webber (1853), est la « vertu intrinsèque ou surnaturelle qui rend une chose bonne et efficace dans son genre », un pouvoir d'efficacité, une énergie qui s'applique aux relations entre les hommes comme entre ceux-ci et la nature. Sans *hasina* point d'acte fécond, point d'agriculture ni de pouvoir, en somme point de société. Ceci suffirait à attirer l'attention du géographe : comprendre le *hasina* permet d'analyser mieux tant l'utilisation que l'organisation de l'espace (1).

Le *hasina* : une énergie canalisée

Le concept pourrait n'avoir de sens géographique que médié par les activités humaines qu'il contribue à orienter ; mais le *hasina* est ancré dans des lieux ; il peut être assimilé à une énergie, métaphoriquement un courant électrique, qui circule entre lieux et hommes comme entre les hommes eux-mêmes, et on peut, à la limite, en traiter sur le mode d'une géographie des flux, avec ses pôles hiérarchisés, ses axes de circulation et ses points de distribution. Il y a plus, s'agissant de l'Imerina, société géographique où le rattachement à un tombeau familial est la preuve du statut social, où l'on est d'un groupe (*foko*) situé dans une hiérarchie parce qu'on est d'un lieu et d'un lieu parce qu'on appartient à un groupe. La définition des lieux de *hasina* et leur contrôle est un élément essentiel de la compétition entre groupes et à l'intérieur de ceux-ci. Pour mieux le comprendre il importe de voir comment le *hasina* est produit et transmis.

L'homme ne possède à l'origine qu'un *ziny* (une personnalité) inné et immuable, mais il peut être doté de *hasina*. Celui-ci doit être tiré d'un stock d'énergie, issu d'un Dieu lointain, dont les hommes préfèrent qu'il ne se mêle point trop de leurs affaires... Ce qui importe,

1. Cet article est dans une très large mesure un essai de lecture géographique de travaux d'anthropologues et d'historiens, particulièrement de ceux de ma femme, Françoise Raison-Jourde, associée à cet hommage à notre ami commun, Joël.

ce sont les lieux où on le trouve : montagnes, rochers parfois surmontés de bosquets relictés, sources, lacs, tous sites naturels marqués par la présence d'êtres mystérieux, les génies des eaux ou des bois mais aussi par les traces de la présence des Vazimba, souvent décrits comme les anciens occupants de l'Imerina. En réalité est vazimba toute marque de présence humaine qui ne peut être rattachée à une lignée, qui n'est pas « socialisée » ; la mémoire généalogique des Merina étant le plus souvent courte (2) et la seule preuve sûre de la parenté étant l'appartenance au même tombeau, toute tombe délaissée est réputée vazimba.

Cette énergie se propage avec la plus extrême facilité : elle peut être transmise par la terre, elle peut vous frapper comme un rayon, vous être communiquée par un contact ou par un regard ; elle est présente dans la parole. Or il s'agit initialement d'une énergie à l'état brut, le *hery*, force dangereuse qu'il faut convertir en *hasina* : cette opération est un processus social, fort bien analysé par Maurice Bloch (1986) à propos du rituel de la circoncision. L'entrée dans un collectif de parenté s'effectue par une cérémonie de violence ritualisée, marquant le passage de la nature (la descendance biologique) à la culture (l'appartenance à un collectif indifférencié de parents). La circulation du *hasina* a son négatif dans une sorte d'anti-monde, les flux de *hery*, contrôlés par les sorciers (*mpamosavy*).

Le tombeau, lieu constitutif du groupe de parenté, est un accumulateur du *hasina* qui a été recueilli, concentré par et dans les ancêtres et qui est donc inégalement réparti, les mieux dotés étant les gens âgés, les plus proches des ancêtres. N'ont-ils pas, en survivant et en ayant des descendants, prouvé qu'ils possédaient

cette « grâce efficace » ? Le tombeau monumental qu'ils ont pu construire est à la fois le signe de la réussite permise par le *hasina* et le conservatoire de celui-ci. Aussi l'élément essentiel des rituels familiaux est-il la bénédiction des aînés, acte de transfert aux cadets de la fertilité des générations précédentes : on la sollicite notamment avant de partir en voyage, donc de s'éloigner de l'énergie enracinée dans le terroir.

On ne saurait toutefois réduire la hiérarchie du *hasina* à un simple principe de séniorité, car ce don peut être plus ou moins bien utilisé, être dilapidé ou détourné par des actions non conformes aux normes collectives ou aux contraintes individuelles que fixent à chacun ses destins. Ceci impose de regarder, plus que devant soi, en arrière, pour s'assurer de la conformité de ses actes avec la trajectoire de la lignée. Curieux pays où le passé est dit « devant soi » (*taloha*) et le futur « ce qui est en arrière » (*any aoriana*) ! Non que la société merina soit figée par la crainte et le respect des normes, qu'elle aille vers l'avenir à reculons. Un concept n'a de sens que par la pratique et le *hasina* est ambivalent. L'existence de cette force invisible ne peut être démontrée que par ses effets : qui a réussi n'a pu le faire que grâce à un *hasina* supérieur et le succès individuel est une preuve de bénédiction. C'est autour de personnalités que se constituent par bourgeonnement de nouveaux collectifs, organisés autour de tombeaux que les riches ont pu faire construire et autour desquels ils rassemblent une parentèle souvent composite, comme l'autorisent la bilinéarité du système de parenté et la pratique du mariage endogame. Le *hasina* peut donc justifier, voire sanctifier, des arrivismes et des ambitions, pour peu qu'ils se fonde, en le créant, dans un collectif. Ceci est la marque d'une « morale utilitaire », selon l'expression du missionnaire norvégien Vig (1977), d'une société où on ne « prie » pas, mais où on « prie quelque chose » que l'on souhaite obtenir. On

2. Seule exception : les lignées d'*andriana* les plus élevées, qui attachent au contraire la plus grande importance à leur généalogie, preuve de leur parenté avec un ancien souverain.

est loin d'une société figée ou de la vision idéalisante d'une société familiale et solidaire, comme l'ont élaborée les catholiques dans leur recherche des fondements d'une théologie de l'inculturation.

Le progrès n'est pas seulement l'effet d'une sage exploitation du capital d'énergie accumulé dans la lignée, de la mise en œuvre des ressources du terroir. On peut en effet acquérir du *hasina* en captant ailleurs des énergies. Un exemple significatif est la multitude des *ody* ou *sampy* (charmes, talismans, palladiums) et particulièrement, dans cette civilisation agraire montagnarde, des *ody havandra*, contre la grêle qui menace les rizières, que l'on est allé quérir, parfois en pays lointain. Les campagnes merina sont quadrillées de lieux sacrés où, si l'on est introduit, on peut acquérir de nouvelles forces. Ce sont toutefois des lieux dangereux, où l'énergie est encore sauvage, relevant du monde *vazimba*, monde sans règles puisque sans parenté. Les sites sacrés sont ambivalents ; tout reliquat de végétation naturelle, dans une région qui n'en comporte plus guère, est un lieu d'incertitude, le siège de forces qu'il convient de contrôler. Sans vouloir aller trop loin en ce sens, on peut se demander si la préférence des Merina pour les vues dégagées ne procède pas d'une inquiétude face aux espaces couverts, refuges de créatures mystérieuses, où l'on s'oriente mal, où l'on ne sait d'où viennent les flux nuisibles. On peut de même poser l'hypothèse que la pratique agricole merina, où l'accent est mis sur l'humanisation des terroirs, où toute rizière est re-construction humaine, par planage, amendement, modification des horizons pédologiques, où tout versant est peu à peu modelé, relève de cette idée fondamentale : seul ce qui est humanisé – plus encore : socialisé – comme la rizière, objet de travaux collectifs, peut être fécond.

Le *hasina* restera toutefois toujours une réalité instable : trop fort dans un individu, il peut nuire, comme une décharge électrique de

forte tension ; il est particulièrement nocif pour qui est de destin contraire, comme lorsque le contact de deux fils électriques provoque un court-circuit. La relation entre deux humains est aventureuse et s'opère avec précaution. Il est plus qu'impoli, dangereux, de regarder quelqu'un dans les yeux : le regard est force et peut donc être maléfique (Kœchlin, 1971). S'il existe des sources permanentes d'énergie dans la nature, le *hasina*, pour sa part, n'est jamais définitivement acquis aux humains ni aux objets qui en sont les réceptacles : ils se déchargent et il faut périodiquement les recharger. Le souverain lui-même, détenteur essentiel du *hasina*, devait annuellement, lors de la cérémonie annuelle du Bain, au mois d'Alahamady, recharger son énergie, en recevant le tribut d'une piastre d'argent que lui remettait chaque groupe statutaire, et qui portait le même nom.

La capture du *hasina* par la monarchie et l'élaboration d'une géographie de l'invisible

Organiser la circulation du *hasina*, c'est fonder le pouvoir. L'unification de l'Imerina s'est donc accompagnée d'une restructuration de l'espace du *hasina* en un système hiérarchisé construit autour de la personne royale. À la géographie du visible (aménagement des plaines de Tananarive, construction de digues), à la structuration sociale (codification de la hiérarchie des statuts) s'associe la construction d'une géographie du sacré qui est leur fondement invisible. L'acte fondateur de l'Imerina est le parcours du roi Ralambo (début du XVI^e siècle) de sommet sacré en sommet sacré, définissant son domaine selon la portée de son regard. « *J'appelle ceci l'Imerina sous le jour (ambanian-dro)... Je l'appelle Imerina parce que j'en occupe les sommets* » (Callet, 1953, I : 284), faisant écho aux paroles de son père Andriamanelo : « *Il faut que j'occupe tout ce pays qui est sous la lumière et que seul le soleil domine* » (*id.* : 285). Le territoire

est défini par référence à la personne du roi. Il est ce qui est vu par lui depuis des points hauts, points de domination auxquels le rattache l'histoire de sa lignée (« *tout avait été la résidence de ses ancêtres* », *id.* : 284). Il est dénudé, si bien que seul le domine le soleil, source d'énergie primordiale dont les monts et leurs tombeaux seraient les relais, si bien aussi que les flux sont toujours repérables, que l'orientation est toujours possible : l'Imerina est le monde de la lumière par opposition à la périphérie, « sous les feuilles », où les Vazimba s'en sont allés ; c'est le monde d'une nature dominée, transformée par l'emprise humaine.

Cette armature du territoire est restée pourtant plus symbolique que réelle. Il existe maintes listes divergentes des montagnes sacrées, et le chiffre de douze n'est pour ainsi dire jamais respecté. On ne saurait s'en étonner : ce chiffre a valeur symbolique de plénitude, et les sommets sont sacrés en fonction du lien qu'a avec eux le souverain, rattaché certes à une lignée, mais seul face à ses sujets, médiateur unique entre les forces du *hasina* et l'ensemble des mortels. À la différence des autres hommes libres, le souverain était enterré seul ⁽³⁾. Une cartographie des sommets sacrés montre qu'ils sont loin de quadriller le territoire : ils se disposent suivant une alignée sud-nord d'une cinquantaine de kilomètres, entre Ampandrana, lieu d'origine de la dynastie, et Ambohimanga, d'où partit Andrianampoinimerina, unificateur de l'Imerina et initiateur de la conquête de l'île. Plutôt que d'un réseau, on peut parler d'un foyer multipolaire d'où les forces du *hasina* rayonnent sur une périphérie aux limites floues.

Le réseau des montagnes sacrées ne structurerait donc pas concrètement le pavage territorial hiérarchisé qu'établirent les rois, et plus

particulièrement Andrianampoinimerina (Raison, 1984). Mais ce pavage, qui reste fondamental, se référait lui aussi formellement au *hasina* royal. Seuls échappaient à la territorialisation des groupes assez restreints d'*andriana*, considérés comme généalogiquement proches du roi, tandis que le reste du peuple, *andriana* de moindre rang et *hova*, constitués en *foko* endogames, se voyait reconnaître un territoire, lieu de résidence à tout le moins des défunts, puisqu'il porte les tombes où sont collectivement enterrés, quelle qu'ait été leur résidence, les membres du groupe. À chaque territoire comme à chaque groupe fut donc attribué un rang, fonction de la nature et de l'ancienneté de l'alliance entre le souverain et le *foko*, donc de sa proximité au *hasina* royal. À la relative unité du foyer des montagnes sacrées se combinait le morcellement territorial organisé des groupes de descendance.

La prééminence du *hasina* royal s'exprimait de deux autres manières, fonction des deux logiques spatiales. Le registre de l'espace polarisé est représenté par le système des *sampy* (talismans ou palladiums) royaux, aux fonctions générales ou spécifiques, rassemblés par les souverains, qui bénéficiaient au premier chef de leurs réserves de *hasina*. C'étaient pour partie d'anciens *ody* de groupes merina, « récupérés » par le souverain, pour partie des talismans acquis dans les régions périphériques, une forme de captation au profit de l'Imerina et de son roi des forces de l'île entière. Ces *sampy* étaient placés sur des sites du centre de l'Imerina qui constituaient à la fois des sanctuaires du pouvoir royal et des lieux de pèlerinage d'où, par le biais des objets qu'ils « sanctifiaient », circulant dans un trafic assez semblable à celui des reliques, se constituaient des réseaux de clientèle en même temps que des flux de *hasina*.

Relevait d'autre part du pavage hiérarchisé la codification des cérémonies par lesquelles le *hery* est transformé en *hasina*, comme la

3. On enterre par ailleurs seuls, et sommairement, tous ceux qui ne sont pas intégrés dans l'ordre social : les esclaves, les sorciers...

circoncision. Sans que la structure de cette cérémonie soit fondamentalement changée, elle fut, peut-être à l'initiative de Ralambo, plus radicalement sous Andrianampoinimerina, placée sous l'autorité du roi qui en fixait les dates, selon un ordre hiérarchique, à la suite de la circoncision royale et prêtait aux groupes les chaînes d'argent nécessaires au transport des calebasses d'eau sacrée. Ce qui était au départ cérémonie d'inclusion dans le groupe de parenté indifférenciée du *foko* devint signe d'insertion dans la collectivité du royaume, présenté comme une grande famille, marquée à la fois par l'unité de la soumission au souverain et la diversité hiérarchique, fonction de la proximité de chaque groupe avec celui-ci. Il n'y eut plus dorénavant de *hasina* qui ne fût en dernière instance issu du roi.

De même sens est la cérémonie du Bain royal (*Fandroana*), célébrée au mois d'Alahamady, devenu premier mois de l'année : elle était à la fois, dialectiquement, cérémonie de renforcement du *hasina* royal par le don que faisaient les groupes de la piastre d'argent précisément nommée *hasina*, et cérémonie de redistribution du *hasina* par la bénédiction, sous forme d'aspersion du peuple avec l'eau du bain. Dans certains de ses éléments, la cérémonie marquait d'autre part la maîtrise par le souverain d'un espace plus vaste que les territoires « civilisés » : lors du *Fandroana* étaient offerts au peuple et consommés des bœufs amenés d'une périphérie encore en partie ensauvagée, gardés par des groupes statutaires dont certains du moins étaient considérés comme d'origine vazimba. Le souverain du centre de la terre était aussi le dominateur des périphéries, d'où il tirait un surcroît de force, matériellement par les tributs, les pillages, la capture d'esclaves, symboliquement par son contact avec les forces du *hery* et par leur transformation en *hasina*. Tel était aussi le sens de ses circum-ambulations périodiques aux confins du royaume, notamment au lendemain des circoncisions,

accompagné des *sampy* et des représentants du peuple, comme des chasses aux bœufs sauvages auxquelles seul il pouvait se livrer, à la fois incorporation et signe de force.

La conversion royale au christianisme : un essai manqué de capture du *hasina* des étrangers

Cet édifice complexe où la géographie invisible du *hasina* fondait la géographie visible des œuvres humaines fut bouleversé, dès 1869, par la conversion royale au christianisme, plus précisément au protestantisme introduit par la *London Missionary Society*, et la destruction des *sampy* (Raison-Jourde, 1983). Alors que Radama I^{er} interdisait le baptême des Malgaches, vu comme un acte de soumission aux ancêtres des Européens, Ranavalona II et son premier ministre choisirent d'acquérir le *hasina* de ces étrangers, jugé plus efficace pour l'achèvement de leur entreprise de conquête de l'île. Il s'agissait non de se soumettre mais de récupérer une force, comme avait été opérée la captation des énergies vazimba. Si les fondements disparurent, l'édifice ne fut pas totalement remis en cause : le *Fandroana* subsista, ainsi que, fût-ce sur un mode plus discret, les rituels de circoncision ; les hiérarchies sociales furent conservées, quoiqu'elles fussent pour partie vidées de leur sens par la montée des *hova*, groupe du premier ministre, l'effacement des « parents du roi » et, plus encore, des « serviteurs royaux », les *mainty*. Le pavage spatial et social fut préservé alors que disparaissaient pôles et axes du *hasina* : les montagnes sacrées elles-mêmes s'effacèrent dans un horizon lointain.

Tous les témoignages rendent compte du profond désarroi qui, lors de la destruction des *sampy*, frappa des populations qui pourtant, légitimistes, se convertirent en masse à « la prière de la reine ». Réaction proto-nationaliste face à cette soumission aux étrangers ? Il y aurait

quelque anachronisme à raisonner ainsi, même si, première révolte merina contre la colonisation, le mouvement des Menalamba, fut marqué par un retour aux « cultes ». Il y a plus profond : on pouvait détruire la matérialité des *sampy*, mais ceux-ci n'étaient que les réceptacles de forces qui dorénavant erraient comme l'âme d'un mort échappée du tombeau. Le *hasina* redevenait *hery* incontrôlé ; l'ordre social avait perdu sa définition. Certes, le pouvoir royal s'efforça de mettre en place des polarisations de substitution : les temples relayèrent les sanctuaires des *sampy* et quadrillèrent les campagnes ; une « Église du Palais » fut organisée, esquisse d'une Église d'État, et des « évangélistes » malgaches, bénéficiant d'un haut niveau de formation, furent placés dans les campagnes, notamment près des montagnes sacrées. Reconstruction bâtarde et inachevée : même dans la logique du nouvel ordre, une hiérarchisation ecclésiale liée à un pouvoir absolutiste s'accommodait mal du système congrégationaliste de la LMS, et les rapports furent loin d'être iréniques entre pouvoir royal, Églises et missionnaires protestants.

Certes, l'organisation en congrégations relativement autonomes permit de maintenir localement l'ordre social, les notables prenant en main les paroisses. Mais comment opérer la suture entre les rituels conservés et la « nouvelle prière » alors que les cadres protestants étrangers n'avaient que mépris pour les « cultes ancestraux » et rejetaient systématiquement les « pratiques païennes » ? La base réelle du pouvoir d'État était la force, le quadrillage des campagnes par les gouverneurs, et, dans les régions conquises, les postes militaires et lieux de commerce, car les officiers, pour eux-mêmes ou pour les gouvernants, s'étaient fait traitants. Le système ne pourrait trouver un équilibre que si le *hasina* des étrangers montrait sa force, si la conquête de l'ensemble de l'île se réalisait, si la prospérité était au rendez-vous. Il n'en fut rien : certains s'enrichirent par le pillage

des provinces, par le contrôle du commerce extérieur, mais au cœur de l'Imerina, la masse s'appauvrit et s'étiola. Le fonctionnement d'un État fort dans un pays pauvre et sans infrastructures n'était possible qu'au prix d'un gaspillage humain : la conscription entraîna le départ des jeunes vers les côtes, où le paludisme les décimait ; les corvées (frappant les hommes libres et non les esclaves) se multiplièrent, pour le portage, pour l'extraction de l'or dont le pouvoir avait un besoin croissant. La crise atteignit son maximum après la première guerre franco-merina, quand le royaume fut soumis au paiement d'une très lourde indemnité et quand déjà, dans un protectorat bâtard, les étrangers constituèrent un deuxième pouvoir. On comprend que ce temps ait connu une recrudescence des cultes traditionnels, comme un recours ultime contre le malheur (Raison-Jourde, 1991).

La résurgence du *hasina* ?

La conquête française puis surtout, en 1896, la fin de la monarchie et l'abolition de l'esclavage créèrent de nouveaux déséquilibres. Le *hasina* avait perdu son axe ; les anciens esclaves se retrouvaient sans même le statut d'enfants mineurs des gens libres et formaient une masse en quête de définition sociale et donc religieuse. Au sommet, les choses semblaient claires : le *hasina* français était seul établi et le *Fandroana* fut remplacé par la célébration du 14 juillet. Les pratiques de la circoncision et du *famadihana* retournèrent au niveau local, les « cultes traditionnels » entrèrent dans une clandestinité renforcée par le silence que firent sur elles autorités coloniales et missions, accentuée encore par une situation paradoxale : pour une fraction des Merina, le protestantisme, religion chrétienne pré-coloniale, devint le fondement moderne d'une authenticité nationale, le refuge de ceux qu'avait déclassés la chute de la royauté. Christianisation et éducation permettaient de

tourner à leur profit les armes du vainqueur, et de se reclasser dans l'ordre colonial. Le nationalisme s'afficha dans une « mérité » occidentalisée, une participation ambiguë au système social et spatial de l'administration et des Églises. Ceci ne pouvait qu'accentuer un clivage entre peuple et élites, plus qu'amorcé au temps de la monarchie : d'un côté chez des élites occidentalisées, une « religion froide », traduite par une parole stéréotypée, abstraite, des attitudes formalisées, siégeant dans les lieux de pouvoir, les bâtiments inspirés de l'Europe, de l'autre une « religion chaude », métissée par les apports côtiers, d'une grande inventivité rituelle, s'exprimant en plein air, autour des tombeaux et de lieux sacrés, cachée parfois sous le masque du folklore.

C'est seulement à l'extrême fin de l'époque coloniale, quand le nationalisme occidentalisé était pourchassé par la répression qui suivit la rébellion de 1947 dont il n'avait été qu'un spectateur médusé, quand pourtant le pouvoir colonial vacillait, que les observateurs notèrent une recrudescence des « cultes païens ». Avec une finesse qui fut sous-estimée, la Première République les cantonna, reprenant le thème de la modernisation par l'alliance avec les étrangers, de la promotion par le mérite et l'instruction ; sa chute, en 1972, fut moins causée par le marasme économique que par une revendication de malgachisation, d'ailleurs fort ambiguë : fallait-il trouver la forme malgache de visions unifiantes du monde (et se tourner vers d'autres étrangers) ou se replonger dans les valeurs d'un passé quelque peu idéalisé ? Le choix de la première option conduisit à l'échec, patent dès le début des années quatre-vingt, du « socialisme scientifique » à la malgache. La gamme des choix extérieurs n'est pas épuisée : restent les États-Unis et la « mondialisation », sous l'égide des institutions de Bretton Woods. Pourtant, ici aussi, se confirme la recherche d'un fondement spirituel de l'action efficace et la montée

des entrepreneurs du religieux. Comme ailleurs, nouvelles églises ou sectes prolifèrent, mais, plus encore peut-être, le retour aux racines est manifeste, sous des formes contrastées.

Certains n'y voient guère que le moyen de justifier leur position sociale : le mouvement de l'« andrianité » s'appuie certes sur des analyses historiques, sur l'affirmation du *hasina* des *andriana*, appelés à gouverner. Mais leur retour aux lieux vise surtout à affirmer la prééminence d'un groupe qui, en se qualifiant de « noblesse », traduit sa méconnaissance (volontaire ?) des faits anciens (4). L'ancien statut n'est qu'un moyen de regrouper de vieilles « élites » surtout urbaines dont les techniques de *lobbying* n'ont rien de spécialement malgache. Dans les campagnes, il en va différemment : la lutte pour le contrôle des tombeaux et des lieux sacrés bat son plein, les sanctuaires se multiplient (Raison-Jourde, à paraître). Partout où des sites sont « récupérables », on voit des candidats à la notabilité bâtir des récits historiques qui justifient leurs prétentions, et visent à établir un pouvoir à base spirituelle sur la communauté locale et sur la parentèle émigrée, voire à monter dans la hiérarchie des statuts : phénomène d'échelle modeste toutefois, facteur de parcellisation spatiale. C'est surtout chez les spécialistes du rituel, les *mpitaiza*, dont le rôle ne cesse de grandir, que s'amorcent des initiatives plus amples, avec la constitution d'associations régionales. On doute cependant que le système du *hasina* puisse trouver une cohérence structurelle et spatiale. La dynastie merina n'a pas de descendance et ce vide ne peut être comblé : on ne voit pas de moyen terme entre l'unité construite par les souverains et la parcellisa-

4. Le *hasina* des *andriana* vient de leur proximité généalogique au souverain, si bien que leur statut s'affaiblit avec l'ancienneté de leur lignée : tout l'opposé des quartiers de la noblesse européenne.

tion des *foko* territoriaux dont la hiérarchie ne repose plus que sur des gloses historicisées, piètres justifications de privilèges que, dans une société paupérisée, on tente de monnayer. La terre a perdu son soleil et les palais des souverains ont brûlé...

Les dimensions sociales du phénomène sont évidentes. Faute d'unifier, la renaissance des cultes peut exclure : les *andevo*, descendants d'esclaves, qui furent « les sauterelles gardiennes du tombeau », les conservateurs de la tradition quand leurs maîtres émigrèrent, sont de plus en plus exclus. Une structuration sociale de l'espace sacré se précise : aux groupes supérieurs, les lieux « saints » proches des terroirs cultivés, les tombes sur lesquelles on peut construire une histoire ; aux réprouvés, aux immigrants les hauts ensauvagés, les espaces vazimba. Sans ancêtres, par définition, les *andevo* ne peuvent entrer dans le jeu que par un détour : la possession, longuement occultée dans la société merina, mais qui a toujours connu des résurgences en temps de crise, quand les initiatives de Radama II bouleversaient les fondements de la société, ou après la destruction des *sampy*. Saisis par des esprits royaux, les êtres de rien trouvent un statut de porte-parole de forces incontrôlées dont la maîtrise est indispensable à toute harmonie sociale. La reconstruction d'une géographie du *hasina* est peut-être pour bonne part entre leurs mains dans une Imerina où elle est à la fois l'image et le fondement de la société.

BIBLIOGRAPHIE

- Bloch (M), 1986. *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Rituals of the Merina of Madagascar*. Cambridge University Press, 214 p.
- Callet (F.), 1908. *Tantara ny Andriana eto Madagascar*. Académie Malgache, Tananarive, 2 tomes : 1-481 ; 482-1243. Les citations sont tirées de la traduction française par G.S. Chapus et E. Ratsimba, (*Histoire des rois d'Imerina*, 1953 à 1978, Académie Malgache, Tananarive, 5 t.).
- Délivré (A.), 1974. *L'Histoire des rois d'Imerina. Interprétation d'une tradition orale*. Klincksieck, Paris, 448 p.
- Kœchlin (J.), 1971. « Notes sur les implications de l'emploi privilégié de l'organe de la vue chez les Vezo et les Mikea du Sud-Ouest de Madagascar ». *Archipel*, 1 : 123-139.
- Raison (J.-P.), 1984. *Les Hautes Terres de Madagascar et leurs confins occidentaux. Enracinement et mobilité des sociétés rurales*. Karthala, Paris, 2 tomes, 662 + 614 p.
- Raison-Jourde (F.) (dir.), 1983. *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*. Karthala, Paris, 480 p.
- Raison-Jourde (F.), 1991. *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*. Karthala, Paris, 840 p.
- Raison-Jourde (F.), 1998. *Confrontation sociale à Madagascar et contrôle des lieux de cultes ancestraux : le cas d'Ankadivoribe* (à paraître). Ms., 30 p.
- Vig (L.), 1977. *Croyances et mœurs des Malgaches*. Tananarive, 64 p.
- Webber (J.), 1853. *Dictionnaire malgache-français*. La Ressource, Bourbon, 598 p.