

## CULTES DE POSSESSION DANS LA PLAINE DE TANANARIVE

par R. CABANES

Pour apprécier les développements actuels des cultes de possession rendus aux ancêtres royaux, sur le lieu même qui fut le berceau de la monarchie merina, il a paru utile de les replacer dans le contexte d'ensemble des représentations ancestrales, qu'elles se manifestent sous la forme organisée d'un culte communautaire au niveau du village ou sous la forme simple de l'idéologie telle qu'elle surgit dans les conversations quotidiennes. Il nous semble, en effet, que la forme strictement individuelle du culte de possession - qu'on peut considérer comme une forme très intense de la relation avec l'ancêtre - autorise un libre développement des représentations et une plus grande latitude dans l'interprétation du rôle des ancêtres.

On tentera d'abord d'illustrer, en prenant des exemples dans le village de Namehana, à douze kilomètres de Tananarive, le rôle contradictoire joué par les ancêtres à divers niveaux : au niveau local (personnage de l'ancêtre fondateur) ; au niveau individuel (l'« ange gardien »), au niveau des divers groupes en conflit dans le village, enfin au niveau officiel, tel que les responsables du culte le conçoivent.

Après la description de ces manipulations diverses, l'étude de la relation de possession individuelle, qui se déroule dans le contexte sacré d'une cérémonie, fait l'objet d'une deuxième partie. Ces cérémonies peuvent être abordées par de multiples biais : religieux, symboliques, psychopathologiques ou sociologiques. On s'intéressera surtout ici à l'aspect formel des cérémonies, non au sens de rituel, mais au sens où la cérémonie constitue en elle-même une forme d'organisation sociale et de rapports sociaux. Les aspects psychopathologiques et religieux ne sont pas pris en compte en eux-mêmes, mais à ce niveau seulement.

Nous laisserons de côté les cérémonies familiales parce qu'elles paraissent exprimer avec plus de stabilité la hiérarchie vivants-anciens-ancêtres ; on notera cependant que les cérémonies que l'on va décrire, et qui suppriment les anciens en tant que catégorie en instaurant la relation directe de n'importe quel vivant avec un ancêtre, ne sont pas sans influence sur les cérémonies familiales.

1 — Le problème historique de la correspondance entre tel ancêtre et tel territoire est, la plupart du temps, aisément résolu ; le tombeau matérialise ce lien. A l'échelle d'une petite région, ancien fief royal ou groupe de descendance (*foko*) d'anciens hommes libres (1), l'ancêtre fondateur, dans son rôle d'intermédiaire avec les puissances surnaturelles, peut être un facteur d'unité des vivants. Voici, au village de Namehana, la légende que chacun connaît et rapporte, à peu près sans variantes :

« Quand vient la bruine (après la deuxième récolte de riz qu'on n'a pas eu le temps de faire sécher) et qu'il n'y a pas de riz sec ni de bois de chauffage, les gens se plaignent. Alors Andriambolanambo (seigneur, ancêtre fondateur du village) sort, fait appeler els gens et leur dit : « Etendez votre riz et votre bois de chauffage car je sors ». Il va jusqu'au pied de l'arbre et s'assied. Il joue au *fanorona* (sorte de jeu d'échecs malgache), s'occupe de bagatelles, puis dit aux gens : « Rassemblez votre riz et votre bois ». Les gens le font. Quand il rentre, la pluie tombe. Et ainsi plusieurs jours de suite ».

Pour les gens d'un même lieu, sans distinction de caste, Andriambolanambo commandait au temps ; encore maintenant, il assure la protection de toutes les personnes qui ont contracté une alliance durable avec ce lieu, qu'elles fassent partie de sa descendance ou non. D'autres légendes, parfois interprétations actuelles de phénomènes peu croyables, racontent ses interventions passées ou présentes.

A l'heure actuelle, à chaque début de saison des pluies, l'observation des rites de protection contre la grêle constitue une pratique généralisée. L'*ody havandra*, médicament contre la grêle, est transmis de père en fils dans une famille *hova* ; la région dépendant de cette famille comprend une dizaine de villages. La profession semblait beaucoup plus encombrée il y a quelques années ; de nombreux faiseurs de médicament sont morts sans enfants ou bien leurs descendants sont partis à la ville. Mais la croyance en la nécessité et l'efficacité d'une protection n'a pas pour autant diminué, et l'organisation s'est affirmée en se centralisant. A chaque récolte, les paysans vont porter une petite corbeille de riz au faiseur de médicament qui fera pour eux le rite de protection. Ce dernier est lié au tombeau d'Andriambolanambo : chaque année le faiseur de médicament vient faire un sacrifice personnel à ce tombeau ; il emploie le *jabora* (graisse enveloppant les intestins du bœuf) pour confectionner le médicament qu'il gardera chez lui ; il délimite, avec le sang du sacrifice, le territoire à protéger. Pour assurer l'efficacité du rite, tous les cultivateurs de riz doivent observer certains interdits : un village qui avait cultivé des aulx bleux a été frappé par la grêle. Les villageois ont vu là une conséquence de la transgression de l'interdit.

(1) L'ancienne société merina était divisée en trois castes : *andriana* « seigneurs », *hova* « hommes libres » et *andevo* ou *mainity* « esclaves, noirs ». Plus précisément, on n'emploie le mot *mainity* que pour désigner les esclaves royaux ; le langage courant désigne par ce terme tous les anciens esclaves

Ce rôle unificateur de l'ancêtre, qui intéresse au premier chef les paysans, est universellement connu ; il n'y a certainement pas de rizière qui ne soit protégée par un ancêtre local. Parfois, certains villages vont rendre un culte avant le début de la culture du riz et après la moisson, à un ancêtre célèbre, ancien roi ; ainsi ils assurent l'efficacité de leurs ancêtres locaux. Cette démarche ne se fait pas obligatoirement dans une stricte unanimité, car même le personnage très unifiant de l'ancêtre fondateur et protecteur peut être utilisé au gré des conflits du village, comme cela a parfois été le cas avec le regain de néo-traditionalisme suscité par l'indépendance.

2 — Il existe d'autres représentations de l'ancêtre qui mettent en jeu moins la localité que la caste ou l'individu. C'est à ce dernier aspect que l'on s'attachera tout d'abord : en devenant lié à un individu particulier, l'ancêtre entre du même coup dans le domaine public. Précisons bien qu'il s'agit de la relation strictement personnelle et spontanée d'un individu avec un ancêtre, déterminé ou pas, sans qu'il soit question ni de possession ni d'apprentissage de la relation avec l'ancêtre faite par un tiers, comme dans une cérémonie.

Une atmosphère de crainte et de respect entoure les tombeaux situés dans le village ou à ses abords immédiats ; leur propriété doit en être le premier témoignage. De nombreuses anecdotes circulent à ce sujet : un tel qui tous les jours versait son eau sale près du tombeau est mort jeune, une femme passant un dimanche devant le tombeau et critiquant ceux qui faisaient des offrandes à l'intérieur de l'enceinte est terrassée sur-le-champ par une syncope, et lorsqu'elle se réveille, elle remarque que sa médaille de la Vierge a disparu.

Dans la relation personnelle, c'est moins la crainte que la confiance qui domine. L'ancêtre est une sorte de protecteur personnel et sa première apparition a généralement lieu à un moment où le vivant se sent particulièrement faible. Voici ce qui est arrivé au chef de village : son protecteur lui est apparu pour la première fois à 18 ans après qu'il ait mangé des légumes qui l'ont rendu malade ; il lui indique le remède qui le guérira. Il est grand, de peau claire, il a les cheveux lisses. Il n'a pas de nom. Chacune des apparitions suivantes annoncera une bonne nouvelle ; cependant certaines n'ont pas de sens explicite et doivent être analysées comme des rêves. Les apparitions peuvent se produire quand l'individu est en état de rêve ou de veille. Pour certains, le moment le plus favorable est le soir à la tombée de la nuit, lorsque avant le repas, ils sont assis devant leur maison. Un jour l'ancêtre demande à son protégé d'observer quelques interdits qui seront le signe quotidien de sa présence ; l'interdit en lui-même n'a pas de sens : « Si tu manges du poulet, ne mange pas de porc, et si tu veux manger du porc, ne mange pas de poulet ». Les apparitions ne sont pas toutes inopinées ; certaines sont désirées par le protégé lorsqu'il se trouve en difficulté : la nuit quand il perd son chemin, dans les conflits quotidiens du village. La relation est donc à double initiative ; l'ancêtre conserve cependant un caractère paternel auquel est associé un signe évident de supériorité : l'imposition d'interdits.

Depuis le début de la lutte du chef de village avec le patron du sous-métayage (1) qui dure depuis plusieurs années, tous les villageois ont entendu parler du protecteur personnel du chef de village ; cela crée une situation plus difficile pour son adversaire. Ce type de relation vivant-ancêtre paraît neutre du point de vue de la morale sociale ou familiale : ainsi, quand son ancienne femme lui reproche publiquement d'être l'objet du *tsirny* (blâme) de ses enfants parce qu'il les avait abandonnés après un nouveau mariage, le chef de village répondit qu'il était dans tous les cas protégé par son ancêtre, que le blâme de ses enfants soit effectif ou pas.

Le patron du sous-métayage tente de démystifier ce rôle attribué aux ancêtres, sans cependant s'attaquer à l'ancêtre précis qui protège le chef de village ; ce serait s'exposer à une riposte directe et personnelle. Il observe que l'on passe sous silence toutes les disputes internes au village — dans la mesure où il est difficile de prouver qui a tort ou raison — en sanctionnant leur dénouement comme une volonté des ancêtres. C'est la même réaction qu'on peut observer lors d'un premier temps de l'enquête : on répond aux questions trop indiscrettes par les boutades, proverbes et maximes des ancêtres. Ils délivrent un message conservateur par excellence : ils favorisent ceux qui réussissent, aident les malchanceux ou repoussent les asociaux, et affirment l'égalité spirituelle de tout un chacun. Bien que dénonçant cette mystification collective, le patron du sous-métayage, sans avoir encore identifié son protecteur, déclare être personnellement protégé par les ancêtres : il ne serait certainement plus en vie, dit-il, si ces derniers ne le défendaient contre les agressions des vivants.

3 — Ces rapports entre individus, par ancêtres interposés, ne peuvent exister que dans la mesure où les ancêtres, projection idéologique des hommes, ont entre eux certains caractères communs, fût-ce l'indétermination, qui puissent les rendre comparables ; il suffit pour cela que l'individu déclare que l'ancêtre est rattaché à lui seul. Par contre, si un groupe se rattache à un ancêtre donné par opposition à un autre groupe qui a le sien propre, le conflit entre individus — et ancêtres individualisés — des deux groupes n'est pas possible. Ainsi dans le village, le groupe du Nord, descendant d'esclaves royaux, dont un ancêtre peut identifier les gens de caste (2) différente de la sienne, ne connaît pas, malgré le conflit qui l'oppose au groupe du

(1) Le patron du sous-métayage est un étranger d'ancienne caste esclave, arrivé au village, il y a une trentaine d'années, et qui a réussi à devenir l'interlocuteur privilégié des propriétaires citadins pour lesquels il se charge de trouver des métayers. Par ce biais, il est le maître du village, bien que vivement contesté à cause de sa brutalité. Il est rentré en conflit avec le chef de village quand il a pris la femme de ce dernier. Depuis, l'hostilité s'amplifie ; en particulier, le chef de village, lui-même ancien esclave, se voit obligé de rechercher des terres en métayage dans les villages voisins.

(2) Grâce à un arbre, près de son tombeau, dont les fruits rendent malades ceux qui ne sont pas de même caste que lui et qui prétendraient se marier avec ses descendants.

Sud, descendant d'esclaves ordinaires, ces petits conflits interindividuels avec lui ; son unité est autre, son territoire est autre ; en son sein les conflits personnels existent mais jamais avec les gens du Sud. Ce groupe justifie son refus des rapports de sous-métayage en prétextant son ascendance plus élevée (il ne possède pourtant pas de terres) ; de la même manière, il se démarque du groupe du Sud chaque fois que l'occasion se présente, et en particulier pour exprimer sa plus grande aptitude à dialoguer avec le pouvoir politique actuel ; pour justifier cette démarcation, il a redécouvert un tombeau dont on ne connaît pas très bien l'origine, mais qui le protège lui seul, à la différence du tombeau du territoire Sud, surveillé par un gardien non-originaire du village, qui est ouvert à tout le monde. Mais le groupe du Nord s'abstient de fréquenter ce tombeau.

En fait, la revendication d'une origine supérieure est le langage employé pour traduire une volonté de supériorité politique. Et ce qui montre bien l'aspect purement idéologique d'une telle justification, c'est que finalement le groupe du Nord, pour démontrer son origine supérieure au groupe du Sud, ne trouve qu'un moyen : participer au pouvoir politique réel, même si, comme c'est le cas, il le trouve d'origine inférieure (1). La référence aux ancêtres n'est que le langage des rapports sociaux et non le fondement.

En d'autres cas, le recours à l'idéologie d'une origine supérieure permet de mettre en cause les développements actuels qui iraient contre un ancien ordre des choses : les « données » de l'histoire sont rappelées afin que chacun en suive l'exemple. L'idéologie, dans ce cas, est adaptée à une situation existante que l'on désire voir se maintenir ; elle n'est plus pur langage, mais force agissante supportée par une pratique sociale. Inversement, l'histoire est réinterprétée par ceux qui y jouaient un rôle peu enviable pour justifier le rôle qu'ils veulent y jouer actuellement.

La région de Namehana aurait été peuplée par deux vagues successives : les 9 frères et sœurs d'Andriambolanambo, dont il ne reste aucune trace dans la région excepté les tombeaux ; les groupes de *hova* venus environ 70 ans plus tard vers 1800, coloniser des terres insalubres sur ordre du roi. Tous les *mainity* du village, qu'ils rendent ou non un culte à Andriambolanambo, rapportent que ce dernier n'aurait pas vécu au début du 18<sup>e</sup> comme le relate l'Histoire des rois, mais à l'époque de Ranavalona II (fin du 19<sup>e</sup> dont il aurait même été le mari. Quelques lettrés *hova* originaires du village font au contraire observer que l'histoire est peu flatteuse pour Andriambolanambo et soupçonnent les *mainity* de construire une légende afin de rehausser leur statut actuel, puisque leurs ancêtres étaient ou auraient pu être les serviteurs de ces seigneurs. Cet argument est employé de manière plus générale en ce qui concerne les sacrifices sur les collines, qu'on affirme être principalement pratiqués par les *mainity* : il s'agirait pour eux en pratiquant la possession, de réactualiser dans l'imaginaire, les liens intimes et

(1) Au moment de la rédaction de cet article, le Président de la République est un originaire de la côte.

domestiques que pouvaient entretenir tel seigneur avec tel groupe de ses esclaves ou tel esclave, à l'époque de la royauté. Ainsi les *mainity* se trouveraient d'une certaine manière pourvus d'ancêtres, comme les *hova*. En fait, nous verrons que ce culte est pratiqué par d'autres personnes que les *mainity* ; d'autre part la relation avec les ancêtres est toujours une relation personnelle, pour tous les adeptes. C'est donc moins un souci d'objectivité qui est à la base de l'argument historique de ces *hova* qu'une certaine inquiétude à voir des gens s'emparer de manière si ostensible et si enthousiaste d'ancêtres dont eux se sentent tout de même plus rapprochés, que ce soit par l'origine (1) (à dominante indo-mélanésienne pour les *hova* et les seigneurs, à dominante africaine pour les esclaves) ou par le rôle public et politique que chacune des 2 castes (*hova* et *andriana*) jouait dans l'Etat traditionnel alors que la caste des esclaves en était totalement privée.

Cette idéologie *hova*, pour être comprise, doit être mise en rapport avec le développement actuel des initiatives de gens de la caste *mainity* ; on verra alors que si elle constitue une fausse explication du phénomène des cultes, elle trouve son origine dans le fait incontestable de la volonté d'indépendance de la plupart des *mainity*. On observe en effet que lorsque ces derniers ont réussi à obtenir leur indépendance économique (lorsqu'ils ont d'autres moyens de subsistance que le métayage sur les terres des *hova* ou des seigneurs), ils contestent radicalement la supériorité de l'origine de leurs anciens maîtres : absence à leurs cérémonies familiales, désertion de leurs paroisses ; au contraire, là où ils restent économiquement dépendants, ils réclament une égalité impossible dans le cadre de la dépendance : malgré des incidents nombreux et répétés où ils essaient avec plus ou moins de succès d'affirmer leur égalité, ils continuent à participer dans un rôle subordonné aux cérémonies familiales des maîtres et fréquentent leurs paroisses.

Ces utilisations particulières des personnages ancestraux ne devraient pas toujours aller dans le sens de leurs commentateurs officiels qui sont tenus à une plus grande neutralité puisqu'ils visent à définir une cohérence globale du monde des ancêtres, indépendamment des manipulations opérées par les vivants. On verra en fait, toujours en prenant l'exemple du village de Namehana, que ce qui est recherché dans le monde sacré des ancêtres, c'est moins la cohérence de ses intentions et de ses actions qu'une certaine qualité de souplesse et d'adaptation aux problèmes du monde des vivants.

4 — Le gardien de tombeau est un étranger venu au village en 1935, après une de ses sœurs et avant les 3 autres. Originaire d'un village de l'Imerina, c'est à Antalaha au Nord-Est de Madagascar, que lui apparaissent pour la première fois des seigneurs qui lui disent de revenir en Imerina pour assurer la garde de tombeaux.

(1) Mais la question historique n'est pas encore éclaircie.

Arrivé à Tananarive, nouveau rêve, où les seigneurs enterrés à Namehana lui disent de se rendre en ce lieu. Arrivé au village chez sa sœur, troisième rêve où les mêmes seigneurs lui disent qu'ils le prendront comme gardien de tombeau à la suite d'une défaillance de l'ancien gradien. Ces trois rêves traduisent la toute-puissance des seigneurs, leur désinvolture aussi qui ne leur fait découvrir leurs intentions dernières que tardivement. En fait, il s'agit là d'un code des relations avec les ancêtres, dont l'auteur du rêve lui-même est conscient, même s'il s'abstient de le dire explicitement. Le déroulement réel des faits est autre : par une de ses sœurs déjà mariée au village, le gardien savait qu'un tombeau de seigneur était là et qu'il était pratiquement abandonné.

Arrivé sur place, avec l'autorisation de l'administration, le gardien entreprend la réfection de la *trano manara* (1) et la construction d'un mur d'enceinte ; aux côtés Nord-Est et Nord-Ouest, il plante deux bananiers. Aux villageois, il raconte son rêve et le motif de sa venue. Il commence timidement à exercer sa profession de guérisseur. Ses quatre sœurs se marient dans quatre lignages différents du village ; lui-même se marie trois fois successivement dans les hameaux des alentours : il devait trouver une femme qui non seulement accepte mais partage ses activités ; il ne peut se contenter d'avoir avec lui un simple témoin non participant qui pourrait divulguer ses secrets. Il se lie d'amitié avec celui qui est en train de devenir le patron du sous-métayage, s'enrichit, achète la maison qu'il louait, des terres ; on dit des gens du Sud qu'ils sont «*sous la dépendance*», «*de la famille du*», gardien de tombeau ; il fait participer plusieurs personnes aux réparations du tombeau. Depuis son arrivée, on dit qu'il n'y a plus de grêle dans la région.

Il est toléré par l'administration coloniale, attaqué par la mission catholique qui refuse systématiquement tout sacrement à ses parents. Mais son petit office se développe lentement jusqu'aux années de l'Indépendance où il fait un bond de croissance spectaculaire. Consultations et cérémonies se font de plus en plus nombreuses. La proximité de la ville y est pour beaucoup. Durant cette période, Tananarive reçoit bon nombre de ruraux émigrés qui pratiquent divers petits métiers ou sont condamnés au chômage. C'est dans ces milieux, où en particulier la famille est inexistante, ou impuissante à résoudre des problèmes inattendus, que se recrutent en majorité les consultants citadins ; mais aussi bon nombre de petits-bourgeois aisés viennent en consultation, la plupart du temps pour remettre en équilibre leur ménage. C'est cette même clientèle, en général plutôt jeune, que l'on retrouve lors des cérémonies.

Au sein du village, le gardien de tombeau est remarqué pour sa docilité à l'égard de l'administration. Toujours sujet aux enquêtes de police, il obéit comme par le passé aux journées de travaux collectifs. Dans le conflit qui divise le village entre groupe du Nord et groupe du Sud, pas de position affichée, jamais une parole déplacée ; dans les conflits interindividuels il s'abstient de prendre parti ; dans les conflits

(1) «*Maison froide*», petite maison en bois placée sur le tombeau et reproduisant à l'intérieur une chambre en miniature. Elle est le privilège des nobles.

au sein de sa famille, il dit discrètement son avis toujours attentif à ne vexer personne. Il tente, inutilement, de se réconcilier avec la mission en faisant organiser un groupe de chant religieux pour les veillées mortuaires. Aucun villageois ne dit avoir eu de disputes avec lui. Il est pour eux une sorte de personnage planant au-dessus des contradictions de tout un chacun, vivant, semble-t-il, une vie intérieure intense, attentif seulement à la poursuite et au développement de ses occupations.

Ses consultations tiennent autant de la médecine traditionnelle (guérison par les plantes) que de la magie. Les motifs des visites sont très divers : une blessure qui ne cicatrise pas, la femme qui voudrait retrouver son mari parti avec une autre ou inversement, la femme qui désire avoir des enfants, travailleur qui désire une augmentation de salaire, l'équipe de foot-ball qui veut mettre tous les atouts de son côté pour être victorieuse. Les visites sont parfois suivies de consultations qui se déroulent dans l'enceinte du tombeau ; il s'agit alors le plus souvent d'une maladie et il faut identifier l'esprit ancestral qui en est la cause. C'est cet aspect qui fera l'objet de la deuxième partie.

Le village en tant que tel n'est jamais présent aux cycles de cérémonies sur les douze collines, dont la colline de Namehana fait partie ; seuls les villageois clients ou amis du gardien. Le seul moment où se réunissent des groupes de villageois autour du tombeau est celui de l'offrande des prémices du riz. Cette cérémonie est en principe réservée aux propriétaires de la terre, l'ancienne caste des hommes libres ; les métayers, pour la plupart d'anciens esclaves, ne le font pas, sauf s'ils sont par ailleurs devenus grands propriétaires et s'ils veulent par cette cérémonie afficher leur nouveau statut. Ceux qui exploitent sans être propriétaires n'ont droit qu'à la cérémonie nationale annuelle, à la capitale, où des délégations de paysans offrent les prémices au Président de la République. Au village, la cérémonie consiste en une offrande de riz cuit, accompagné de 12 morceaux de viande grillée et arrosée de miel et de lait. Ces 12 plats sont déposés sur une feuille de bananier découpée en autant de parties ; 3 plats sont portés à l'intérieur des 3 *trano manara* du tombeau ; le reste est mangé avec les doigts (comme les ancêtres) par la famille qui offre les prémices, le gardien et le musicien. La cérémonie peut concerner un ménage ou un groupe familial plus large ; elle ne réunit jamais un groupe familial dans sa totalité ou le village.

On note donc, à la fin de cette première partie, la diversité contradictoire des représentations concernant les ancêtres : ils peuvent être les protecteurs exclusifs et attirés d'un groupe ou d'un individu, de la même manière qu'ils peuvent être le protecteur universel, ou l'unificateur de plusieurs groupes ; ces groupes peuvent les utiliser pour de multiples buts en rapport avec leur jeu social ou politique. Cette multitude de manipulations conduit à l'étude du principe de la manipulation : la relation directe et personnelle d'un individu avec un ancêtre, qui se manifeste de la façon la plus spectaculaire dans le développement récent des cérémonies sur les collines sacrées de la plaine de Tananarive.

On situera rapidement le culte par rapport aux grandes périodes politiques, pour en décrire ensuite l'organisation matérielle, religieuse et cérémonielle.

## 1 — BREF SCHEMA HISTORIQUE

Le *mpitaiza* (*mitaiza* : allaiter, nourrir, élever un nourrisson) est une personne experte en plantes médicinales ; elle est obligatoirement possédée par un ou plusieurs ancêtres et s'occupe d'un certain nombre de clients (*taiza*) dont elle a chargé de guérison ; la guérison intervient généralement lorsque le client et le *mpitaiza* identifient l'ancêtre qui possède le client. L'origine des *mpitaiza* remonte, dit-on, au clan *Antehiroka* dont étaient issus des prêtres-devins que les rois de Tananarive avaient indirectement désignés pour cet office en sacrifiant annuellement un bœuf à leur ancêtre, *Andriambodilova*. Trois des descendants de ce clan ont actuellement le droit absolu de se présenter à n'importe quelle cérémonie ayant lieu dans la plaine et de prendre la parole pour donner la bénédiction aux assistants ; s'ils sont absents à une cérémonie, leur bénédiction n'a pas lieu. Leur charge est héréditaire et personne jusqu'ici n'a essayé de les supplanter. Ils continuent à être respectés de tous, mais leur présence n'est plus une nécessité. Ils jouent cependant le rôle de *mpitaiza* pour les cérémonies ayant lieu chez eux et dont ils sont les organisateurs.

A l'époque pré-coloniale, le culte rendu aux ancêtres royaux (sous la forme exceptionnelle de la possession ou sous toute autre forme) était le fondement religieux de l'Etat :

«Indépendamment de toute action politique, la dérogation aux usages religieux traditionnels était considéré par les représentants de la reine comme une atteinte à la puissance de l'Imerina : les Ancêtres étaient pour ainsi dire l'élément premier de l'ordre existant ; l'invocation aux Ancêtres royaux était un acte religieux, mais aussi politique puisque la reine tenait sa puissance de ces mêmes Ancêtres, et que le fait de reconnaître leur rôle historique passé allait de pair avec un loyalisme inconditionnel envers le pouvoir» (1).

Sans prétendre faire l'histoire des cultes de possession, il nous faut signaler les principaux moments où les observateurs ont remarqué leur recrudescence. En février 1863, une maladie nommée *Ramanenjana* (2) fait son apparition aux environs de Tananarive ; en mai la capitale est atteinte par l'épidémie. Les malades sont possédés par les esprits ancestraux et particulièrement celui de Ranavalona I décédée en 1861 et renommée de son vivant pour sa politique nationaliste et anti-chrétienne. Radama II qui lui succède est largement ouvert aux influences européennes. Une opposition politique se forme qui l'accuse de vendre le pays aux étrangers, et il meurt assassiné en 1863. Le lien entre les épidémies de *Ramanenjana* et la vague de nationalisme suscitée par le parti traditionnel est nettement soulignée par le docteur Andrianjafy. Ellis (3) écrit en 1865 : «le parti païen s'efforce de retrouver une autorité qu'il sent lui échapper, et les progrès du christianisme le rendent craintif et provocant sans que le pouvoir s'oppose à ces manifestations largement suivies par la masse ...» :

(1) A. Delivré : Interprétation d'une tradition orale. L'histoire des rois d'Imerina. Paris 1967. p. 154

(2) «Celui qui est raide, tendu», manifestation de la possession. Voir : Dr. Andrianjafy, Le Ramanenjana à Madagascar, Revue de Madagascar, 1er semestre 1903.

(3) Missionnaire anglais, cité par Delivré, p. 162.

Mondain (1) relate à propos d'un village d'Imerina que l'idole du culte royal ne fut pas détruite en 1869, comme elle aurait dû l'être, lors de la conversion de la reine au protestantisme. Lorsque, à la suite de l'invasion française, le mouvement insurrectionnel éclate, les gardiens d'idole se mettent à prêcher la guerre sainte au nom des dieux des ancêtres. Dans les deux cas, qu'il s'agisse du «parti païen» ou des communautés entraînées par les gardiens d'idole, il s'agit de réactions de groupes déjà structurés sur la base de l'organisation politique ou religieuse traditionnelle. Nous ne savons pas si le rituel des cérémonies traduisait une forme d'organisation individuelle ou collective, mais le contenu même de la possession a un caractère collectif puisque les possédés sont, comme on dit littéralement, le «siège» d'un même ancêtre (1863) et qu'ils agissent tous dans un même sens. Si, comme en 1897, les ancêtres sont divers, c'est toujours avec un même objectif, le refus des colonisateurs, que les possédés vivent leur possession ; actuellement au contraire les discours de la possession sont individualisés.

Après la colonisation, Fontoynt (2) signale une recrudescence du culte rendu aux ancêtres et des possessions qui l'accompagnent. Les esclaves, qui, avant la colonisation, ne pouvaient pratiquer ces cultes, contribuent à leur essor ; par la même occasion ils mettent en évidence un aspect culturel, détaché de l'organisation politique, mais gardant toujours un sens politique : c'est pour les esclaves l'accès à une communication personnelle et directe avec les ancêtres, sans l'intermédiaire des ancêtres de l'homme libre dont ils dépendaient, et hors du cadre de leur dépendance économique concrète, dans laquelle ils doivent partager les ancêtres des maîtres ; pour les autres, la possession peut être un refuge devant l'inévitable, la victoire de la colonisation.

Vers 1910-20, sous le signe du renouveau culturel et politique qui a marqué cette période, un des disciples des *Antehiroka* (qui n'est pas lui-même *Antehiroka*) fonde avec quelques-uns de ses camarades une association de guérisseurs nommée association des *Zazamarolahy* du nom du groupe de plus haut rang dans la caste des seigneurs. Le projet est clair : il s'agit pour chaque associé de s'affirmer seigneur, par le biais de la possession ; les guérisseurs, en faisant les sacrifices sur les 12 collines sacrées de l'Imerina étendent du même coup leur organisation à une assez vaste région ; ils recrutent sur une base individuelle et non familiale. Le départ est très lent, l'administration voyant d'un mauvais œil tout ressemblant important, et suspectant toute manifestation religieuse traditionnelle d'avoir un sens politique.

(1). Notes sur Rafantaka, Bull. Académie Malgache, vol. III, 1904, p. 17-34.

(2) Bulletin de l'Académie Malgache, vol. XL, 1913.

Après la répression de 1947 (1) a lieu une nette reprise de ces cultes, parallèlement au développement des mouvements messianiques au sein des Eglises (2). Un pasteur malgache publie un livre (la Bible d'*Andrianampoinimerina*) où il compare le message des Prophètes et celui du roi, et les trouve identiques. Placé au rang des prophètes, objet d'une révélation directe de la part de Dieu, le roi est reconnu d'origine sémitique « fils de David ». Le message qu'il délivre est fortement nationaliste. Cette idéologie a un « écho immense » (3) dans les communautés chrétiennes et semble à l'origine du développement spectaculaire des cultes qui a précédé l'Indépendance, les adeptes de ce culte étant, phénomène nouveau, aussi bien « païens » que chrétiens. A cette époque la colonisation remet à l'honneur certaines traditions culturelles malgaches : loi-cadre, réforme communale s'appuyant en principe sur le *fokonolona*, action pour le développement des sociétés de folklore et d'histoire locale ; c'est le libéralisme culturel.

Le culte des ancêtres royaux se charge dès 1947 de significations nouvelles que l'Indépendance développe : d'une part l'organisation du culte s'affirme, indépendance de chaque *mpitaiza*, relation strictement personnelle du malade et du guérisseur, du malade et de l'ancêtre ; il se fait une osmose entre les régions de l'île ; tout ancêtre local pourvu qu'il soit célèbre peut acquérir une renommée nationale, et bien que le culte soit localisé sur les 12 collines du centre, représentation de la seule royauté merina ; les personnes (gardiens de tombeau, *mpitaiza*, adeptes) sont indifféremment de toute ethnité et de toute caste ; des personnages de possession définis par des traits uniquement caractériels apparaissent. Les adeptes ne sont plus à dominante *mainity* comme au départ ; chacun peut être concerné. Enfin, malgré la condamnation des cultes par la hiérarchie chrétienne, il n'est plus incompatible pour un individu d'être à la fois chrétien et adepte du culte traditionnel. On pourrait voir dans ce dernier aspect, ajouté à celui du brassage ethnique des individus et des ancêtres, une dernière prétention du culte à vouloir représenter l'Etat moderne.

Enfin, par certains de ses aspects, le culte tend à dégénérer en une compétition entre ses principaux responsables. Une lutte interne se développe au sein de la première association, un nouveau *mpitaiza* voulant en prendre la tête. Il réussit, cependant que l'Ancien, encore en vie, vieux, aveugle, continue à officier sur les collines, en son nom personnel et avec autant de succès. Plus tard, naît une nouvelle association, dite des *Zafitsimainty*. (« les petits-fils qui ne sont pas noirs » ; on se place dans le cadre de la descendance en niant toute différence de caste) créée par un *mpitaiza* encore jeune qui a fait lui aussi ses classes avec l'Ancien. Actuellement la plaine de Tananarive comprend un grand nombre de *mpitaiza* de vocation récente dont la plupart sont indépendants de ces associations, alors qu'au début tous étaient groupés dans une même association. Entre *mpitaiza*, les relations se fondent sur une égalité potentielle qui ne va pas sans accrochages ; mais seul le nouveau dirigeant des *Zazamarolahy*, qui a renversé son ancien maître, a été mis au ban de la profession.

(1) La révolte de 1947 a été suivie d'une très dure répression qui a supprimée toute vie politique jusqu'à la veille de l'Indépendance.

(2-3) Delord : Messianisme à Madagascar, *Le monde non-chrétien*, n° 8, 1948, p. 975-981.

## 2 — L'ORGANISATION. LES PERSONNES

Le principe de l'organisation d'une cérémonie sur une colline sacrée est le suivant. Tel *mpitaiza* décide, suivant son destin astrologique personnel rapporté au destin de l'ancêtre auquel il désire sacrifier un bœuf, du jour de la cérémonie. Il le fait alors savoir à ses clients (*taiza*) ; ce moment est important car un grand guérisseur aura toujours suffisamment de clients pour lui racheter le bœuf du sacrifice, dont il a avancé l'argent ; un petit guérisseur est beaucoup moins sûr de rentrer dans ses frais et peut donc renoncer au sacrifice. La cérémonie du sacrifice est une occasion pour le *mpitaiza* de réactiver le pouvoir qu'il détient des ancêtres, matériellement aidé par ses clients ; c'est à ce moment aussi qu'il peut recruter de nouveaux clients. Ces cérémonies ont lieu en principe sur les 12 collines sacrées de l'Imerina, telles que les a désignées Andrianampoinimerina (1) ; sur toutes sont enterrés d'anciens seigneurs. Cette liste s'est considérablement élargie actuellement, et des sacrifices ont lieu, non seulement en d'autres lieux où sont enterrés des seigneurs, mais aussi en des endroits où tel roi illustre, merina ou côtier, a passé ou aimait se reposer, ou encore au tombeau des devins *mainty* de ces rois, qui jouaient un rôle de conseiller. Récemment, - on ne les signale ni chez Grandidier (2), ni chez Renel (3) - et près de ces mêmes lieux, sont apparus des personnages plus indéterminés : «le méchant, le fauteur de troubles, le rouge...». Du moment qu'il n'y a pas une organisation unique des sacrifices à l'échelle de la plaine, chaque guérisseur étant maître de ses décisions, la liste des personnages auquel on rend un culte n'est jamais close, ce qui se traduit en particulier par l'apparition de personnages nouveaux imaginaires, et non plus historiques.

Parmi les clients (*taiza*), plusieurs catégories : ceux qui viennent seulement chercher remède à leurs maux, physiques ou moraux, et qui une fois guéris, s'en retournent chez eux ; ceux qui recherchent le contact avec les ancêtres et désirent parvenir à la possession ; ceux dont la maladie tient à la possession par un ancêtre qu'il faut identifier pour guérir. La quête du guérisseur n'est pas toujours chose facile car la profession a ses charlatans, et l'on voit des personnes rechercher pendant plusieurs mois le guérisseur qui leur inspire confiance. Les citadins recherchent surtout les gens de renommés discrète mais solide ; les villageois peuvent apprécier le prestige local d'un voisin, ou celui, plus affirmé, d'un *mpitaiza* qui fait beaucoup de sacrifices ; mais chaque client choisit le guérisseur dont la personnalité lui convient le plus ; parfois aussi, c'est le guérisseur en quête de clients qui met la main sur un individu mal assuré.

Un client venu pour recevoir des soins peut, après sa guérison, remercier son guérisseur et ne plus le fréquenter (en fait, dans ce cas, la maladie récidive

(1) Cf. «Histoire des Rois», p. 252, édition en langue malgache.

(2) «De la religion des malgaches», l'Anthropologie, 1893.

(3) «Ancêtres et dieux», Bulletin de l'Académie Malgache, T. 5, 1920-1921.

fréquemment, et le client est à nouveau obligé d'honorer les ancêtres) ; il peut aussi, puisque sa guérison a été obtenue par les ancêtres, devenir un *mpanasina* (celui qui rend hommage, qui respecte). Pour ce faire, il doit, comme ceux pour lesquels le traitement est plus long et sérieux, fréquenter les cérémonies, en faire organiser à ses frais, jusqu'au moment où il sera reconnu possédé ; il lui faudra alors, en même temps qu'il identifie l'ancêtre qui le possède, nommer ceux qui sont enterrés sur les 12 collines. La maladie personnelle et particulière est interprétée par un ensemble de représentations collectives se rapportant principalement à la période précoloniale et particulièrement au règne d'Andrianampoinimerina, qui est considéré actuellement comme une période aboutissant à la réalisation de l'Etat idéal : relations parfaites entre le peuple et le souverain, le souverain et les ancêtres (1) ; la maladie devient à la fois banale et sociale (au sens de générale). Elle assure en définitive une réintégration culturelle et psychologique du malade, par l'établissement d'une relation privilégiée avec des ancêtres prestigieux, selon un code déterminé. Cette cérémonie se nomme ; *Ampamoaka Zanahary* (faire sortir les dieux). A ce moment-là seulement le *taiza* devient *mpanasina*. Il doit officialiser son nouveau statut par une cérémonie qu'il organise personnellement en présence d'amis ou de parents qu'il choisit et de son *mpitaiza*. Désormais capable d'accomplir les rites et de prier seul, il peut devenir indépendant de son guérisseur ; mais il ne peut organiser des sacrifices ou guérir ; il peut seulement aider de nouveaux clients à prier.

Théoriquement, tout *mpanasina* peut devenir à son tour *mpitaiza*. Si la profession fût héréditaire, elle ne l'est plus actuellement. Il suffit que le candidat-guérisseur continue de fréquenter les cérémonies et se familiarise avec les invocations des grands *mpitaiza* ; parfois il peut aller en d'autres lieux de l'île faire une sorte de stage. Mais aussi, il lui faut entrer dans l'intimité d'un vrai *mpitaiza* qui lui apprendra l'usage de la terre et des plantes des divers tombeaux. Ainsi le nouveau président des *Zazamarolahy* est resté une vingtaine d'années dans le sillage du plus ancien *mpitaiza* apprenant, cérémonie après cérémonie, consultation après consultation, le métier. Beaucoup cependant croyant trop tôt en savoir assez prennent leur indépendance trop vite ; ils constituent les marginaux de la profession. Le *mpitsabo* (guérisseur-médecin) se différencie du *mpitaiza* en ce sens qu'il n'a jamais recours aux ancêtres ; il guérit seulement par les plantes ou par magie. Couramment on emploie ces deux mots l'un pour l'autre ; le mot *mpitaiza* est plus approprié.

Après cette première description, peut-être n'est-il pas inutile de citer quelques biographies. Parmi les gardiens de tombeau, qui doivent tous être déjà *mpitaiza*, on peut distinguer les sédentaires des itinérants. Exemple de «sédentaire» : celui installé au village déjà décrit. Appelé en rêve par les ancêtres (ce qui est la loi pour toute surveillance de tombeau ; mais certains sont appelés lors d'une possession)

(1) A. Delivré (ouv. cité), dans l'étude critique des Tantaran'ny Andriana, recueil de traditions orales sur l'histoire des royaumes merina, paru pour la première fois en 1837, constate que dès cette époque, cette même idéologie se réfère à cette même période.

depuis plus de 30 ans, il s'est tout à fait installé dans le village et se déplace rarement pour consulter, ce qui permet déjà d'éviter les ennuis que pourraient lui créer d'autres guérisseurs, s'il opérait en d'autres lieux. Le premier pas peut parfois coûter : ainsi pour celui qui, appelé en rêve par un seigneur dont le tombeau n'est pas gardé, quitte famille, village et terre pour s'installer près du tombeau. Le village observe longtemps une prudente expectative face à l'étranger, avant de savoir quel usage il fera de sa fonction. Rappelons que dans le village déjà décrit où les conflits sont ouverts et non résolus, le gardien de tombeau ne prend pas parti. En règle générale, le rôle d'un gardien sédentaire consiste plus à apaiser qu'à attiser les conflits. Tout gardien de tombeau doit passer par une cérémonie particulière, dirigée par un des « doyens » des gardiens de la plaine, nommée *fitsarana* (jugement). Nous y reviendrons plus loin, c'est la dernière étape de l'initiation.

Il y a aussi, parmi les gardiens attachés à un tombeau, des descendants directs de l'ancêtre : ce n'est le cas que pour un seul tombeau célèbre dans la plaine, et le gardien en question n'a visiblement pas appris sa profession : prières très courtes, méconnaissance des rituels. Il n'est pas guérisseur, il ne fait qu'utiliser pour son profit et celui de sa famille un culte qui n'a plus rien de familial.

Exemple d'un « itinérant » : le gardien d'un lieu de culte arrivé il y a 9 ans dans la plaine, originaire de l'*Androy* (extrême-Sud de Madagascar) et ancien gardien de tombeau à Fort-Dauphin, Majunga et Diégo-Suarez. Il n'est possédé que par des ancêtres côtiers et n'est entré en relation avec ceux qu'il garde que par un rêve, où ils se sont plaints à lui d'être abandonnés. On peut donc dire qu'aucune règle ne prévoit qui doit être gardien de tombeau ; il n'est même pas absolument nécessaire d'être possédé par l'esprit très déterminé du lieu que l'on garde ; il suffit d'entendre son appel. On remarque aussi que la catégorie des ancêtres s'unifie idéologiquement et politiquement, puisque tel possédé par un ancêtre côtier se trouve gardien du lieu de culte d'un ancêtre merina et que réciproquement en Imerina existent des lieux de culte d'ancêtres côtiers.

Le guérisseur Albert est cheminot depuis 1928. Vers les années 1945-50, il a coup sur coup trois maladies de plus en plus graves. Pour la première (maux de tête) il consulte sans succès deux médecins, puis se rend au lieu de culte d'*Andrianampoinimerina* et d'*Andriamisara*, et fait le vœu, s'il guérit, de participer au culte des ancêtres jusqu'à la fin de sa vie. Guéri, il ne remplit pas son vœu et rechute. Même processus, guérison et vœu non tenu. La troisième maladie (asthme) se révèle plus grave : « les ancêtres viennent en moi, serrant ma gorge avec les mains ». Dès lors il devient *mpanasina* puis apprend le métier avec plusieurs guérisseurs. Il fait plus de place dans son travail à la prière et aux cérémonies de possession qu'à la thérapeutique par plantes. Il organise quelques sacrifices dans les années 1955-60 ; puis en 1962, il décide, comme beaucoup d'autres guérisseurs de la plaine l'ont fait dans les années qui ont suivi l'Indépendance, de faire dans la même année un sacrifice sur chacune des 12 collines. Pour cela, il s'associe avec 2 guérisseurs dont l'un fût, semble-t-il, un de ses maîtres. Au quatrième sacrifice, le premier guérisseur s'arrête faute d'argent ; au huitième sacrifice c'est le tour de son ancien maître. On lui vole ensuite 50 000 F. Ayant pu quand même continuer, il voit une bénédiction

des ancêtres : « on dit que je suis un grand guérisseur mais c'est par la grâce de Dieu que j'ai pu tout faire car moi-même je ne sais pas guérir ». Le coutelas de sacrifice, la corde qui sert à immobiliser le bœuf, deux grandes cruches qui servent à baigner les clients, lui appartiennent en propre. Chez lui se trouvent les portraits des rois et seigneurs, des bouteilles d'eau et de la terre sainte (venues de différents tombeaux) dont il se sert pour les consultations à domicile, les cornes de tous les bœufs déjà sacrifiés par lui. Sous le portrait de Radama, une inscription : « Ce qui est bâti, je ne veux pas qu'on le détruise ». Au Nord-Est de la maison, une grande affiche annonçant le lieu et la date des 12 sacrifices accomplis en 1962. Il vise maintenant à donner une résonance politique aux sacrifices en les faisant le 26 juin (fête de l'Indépendance) ou le 14 octobre (fête de la République). Il se fait toujours accompagner d'un assistant, historien-idéologue des traditions locales, et de sa femme, connaisseur en plantes. Il se pose plutôt en guérisseur des troubles psychologiques par rapport à Pierre qui déclare soigner et guérir des maladies physiques.

Ce dernier cite des consultants qui ne sont pas des moindres : tel fils de haut fonctionnaire a été guéri par lui d'un empoisonnement ; un autre devenu muet a recouvré la voix. C'est certainement le guérisseur le plus connu des citadins. A la différence d'Albert qui n'a pas de lieu de culte fixe pour consulter, Pierre donne des consultations tous les Dimanches matins en un lieu où sont deux vieux arbres, l'un censé être né de la canne d'*Andrianampoinimerina*, l'autre de la canne d'*Andriamisara* roi sakalava. Il est, dit-il, descendant du devin de Ralambo, premier roi de l'Imerina retenu par la tradition, mais il déclare tenir son pouvoir des rois sakalava et de leurs devins, réputés dans le temps comme les plus grands guérisseurs de l'île. Pour les occasions graves, il emmène ses consultants à Majunga, au tombeau d'*Andriamisara*. C'est à ce tombeau qu'ont lieu tous les ans d'importantes cérémonies en l'honneur de la royauté sakalava, où les adeptes du tromba (1) viennent rejouer le rituel d'intronisation royal, et affermir ou réformer leur propre organisation. Très souvent il fait le voyage de Majunga pour se procurer des morceaux de bois sacré provenant des environs du tombeau qu'il emploiera dans ses consultations. Sa cérémonie s'étend bien au-delà de la plaine de Tananarive ; de plus en plus, il donne les consultations dans sa maison.

Ces deux guérisseurs sont, avec l'Ancien qui reste toujours le plus respecté, les plus en vue parmi les guérisseurs de la plaine. Tous trois vivent essentiellement de ce métier ; tous trois possèdent des rizières, symboliquement indispensables pour maintenir le contact avec les ancêtres tous riziculteurs ; Pierre et l'Ancien détiennent pour leur région le médicament contre la grêle.

(1) Très ancienne cérémonie de possession sur la côte Ouest où les anciens rois sakalava se manifestent par l'intermédiaire de possédés.

## 3 — LES LIEUX

A — Chaque lieu de culte se réfère à un roi ou une reine ayant régné ou à seigneur ayant commandé un fief. L'ancêtre peut être enterré dans ce lieu mais pas obligatoirement ; il pouvait simplement aimer s'y promener (les cannes devenues arbres d'Andrianampoinimerina et d'Andriamisara) : on dit de ces deux derniers qui vivaient à deux siècles d'écart qu'ils aimaient se promener ensemble. L'important n'est pas l'exactitude historique des souvenirs, mais le fait que toutes les fois sans exception, le culte est rendu à des ancêtres à travers les sources, les arbres, les pierres ; il n'est jamais rendu aux objets eux-mêmes en tant que représentants des forces de la nature, comme le disaient les missionnaires au début de la colonisation. On ne peut voir non plus en ces objets une localisation d'un Esprit Créateur puisqu'à chacun correspond un ancêtre très déterminé. Il n'est donc pas question d'animisme ; encore moins dans le cas où le culte se fait près d'un tombeau.

Voici les lieux les plus renommés à l'époque de l'enquête (1967) :

- Alasora, où régna Andriamanelo, premier utilisateur du fer,
- Ambohidrabiby, où régna Ralambo qui a la réputation d'être très exigeant pour ceux qu'il possède,
- Tananarive où régna Andrianjaka ; mais on lui rend actuellement un culte sur l'Andringitra, montagne où il aimait aller, à quelques kilomètres de Tananarive ; il est devenu le « patron » du remède contre la grêle,
- Ambohimanga où Andrianampoinimerina commença son règne, et les alentours,
- Ankazomalaza (arbres) et Mangabe, tombeau du devin Andriatsivongo,
- Ambatondradama où se trouvent des pierres de Radama, Andriamisara et d'autres moins célèbres,
- Ambohidratrimo, lieu d'origine d'une épouse d'Andrianampoinimerina,
- Ifafy où régna Andrianjafy,
- Namehana où est enterré Andriambolanambo,
- Ambohijoky où est enterrée une autre femme d'Andrianampoinimerina,
- Antehiroka où sont enterrés Andriambodilova et Ranoro, dont le statut est mal défini entre celui de *vazimba* (premiers occupants de la terre) et celui de seigneurs,
- Anosimasina où se trouve Rasoamifanatrika qui est une zazavavindrano (fille des eaux, sirène),
- Ankatso, lieu de promenade de Ranavalona II,
- Ambohimasimbola, où sont enterrés Rafaramahery et Andriampenitra qui auraient été des seigneurs vaincus par Andriamanelo,
- Ambohimanambola où est enterré Andrianandritany qui aurait été un chef d'Etat-Major sous Andrianampoinimerina,
- Anosimanjaka où est enterrée Ranavalonatsimitoviaminandriana, dont le tombeau a la particularité d'être gardé par ses descendants et d'être interdit aux *mainity*.

La liste des lieux de culte de la plaine n'est pas close. Ceux-ci nous semblent les plus notables. On se souvient en général d'un trait particulier des personnages ancestraux qui est censé devenir la propriété du possédé. Plus souvent, on fait seulement la distinction entre rois et princes merina censés procurer une amélioration en toute chose et seulement une amélioration, et les autres (sakalava, devins merina, personnages dont on ne sait pas très bien s'ils sont *vazimba* ou ancêtres, personnages définis seulement par le caractère) qui peuvent à la fois faire le bien et le mal ; c'est-à-dire accentuer les souffrances du possédé avant de le guérir, ou être utilisés par le possédé dans de mauvaises intentions.

Tout lieu de culte comprend au moins une source qui sert aux purifications en début de cérémonie et le lieu proprement dit : pierre, arbre ou tombeau. Chaque lieu est ouvert à tout le monde (une seule exception). Quelques-uns offrent de multiples endroits à visiter et à honorer.

Ainsi pour *Ambatondradama*. L'endroit 1 se divise en deux parties une source nommée *famelan-keloka* (remise des fautes) où l'on se purifie obligatoirement à l'arrivée, et une petite maison formée de pierres levées faisant autel où est censée résider *Ramaroanaka*, (« celle qui a beaucoup d'enfants, de fidèles », ou aussi, « celle qui permet d'avoir beaucoup d'enfants ») allusion au fait que de nombreuses femmes viennent ici soigner leur stérilité, à laquelle on fait des offrandes de fruits ou de miel après le bain. Le lieu 2 est constitué d'un grand rocher à la base duquel se trouve une nappe d'eau et qui est le rocher de *Radama*. Le lieu 3 est exactement le même en plus grand ; c'est le rocher d'*Andriamisara*. Le lieu 4, toujours en grim pant la colline est celui de *Rakotomaditra* (« le méchant ») ; à la base du rocher se trouve une mare où celui-ci, n'écoulant pas les conseils des anciens s'est noyé. Au lieu 5, plus haut encore, le rocher de *Rakotomena*, le manipulateur de la foudre, qu'il est recommandé de ne pas fréquenter sans raison. Enfin, au sommet, le rocher de *Rabekironko* (fauteur de troubles) réputé grand voleur de bœufs. Chaque adepte choisit ses lieux ; il n'est nullement obligé de passer par tous ; seul le bain est obligatoire.

B — Tout lieu est sacré. La plupart ont à leur entrée une pierre de garde censée représenter un militaire surveillant les lieux. En entrant et en sortant, les initiés lui font le *fanompoana* (service). On prend de la terre à la base de la pierre et on en met sur le front, derrière les deux oreilles, sur le cou, sur la langue, en faisant une demande de réussite pour toutes choses entreprises en ce lieu. Tout *mpanasina* sait qu'il ne peut se permettre de passer près d'un lieu sacré sans aller y faire une courte prière ; il encourrait la malveillance de l'ancêtre.

Un guérisseur déclare : « La colline est un temple », car il n'est pas possible d'honorer les ancêtres sans honorer du même coup dieu qui les a créés. Tout lieu où

extraordinaires : ainsi pour les arbres (1), la terre, les objets déposés sur le tombeau. Tout événement qui se passe sur le lieu ou lors d'une cérémonie est aussitôt interprété comme étant favorable ou défavorable pour le groupe entier ou une fraction ; tout fait, même dû au hasard, a obligatoirement un sens, car il est replacé dans un code d'interprétation, qui resterait à déterminer, mais capable de tout intégrer. Une sauterelle vient-elle se poser sur le ventre d'une femme qui voudrait un enfant ? C'est le signe d'une prochaine grossesse. Tout pouvoir d'*ody* (charmes) maléfiques est absolument inopérant dans les limites du lieu, défini a priori pour le temps de la cérémonie comme un lieu sacré favorable. Il peut se produire en effet des entorses au rituel, dues au fait que les assistants apprennent sur le tas la communication avec les ancêtres ; mais elles ne portent pas à conséquence sur le moment même. C'est le guérisseur qui déterminera dans le cadre d'un entretien particulier si la déviation mérite recommandation ou sanction.

La terre du tombeau est un support essentiel du sacré. On la prend sur le lieu même, sous les pierres en forme d'autel, sous le cercueil de l'ancêtre. Avec plus de solennité on peut en demander au gardien du lieu. Emportée chez soi, elle remplace le lieu lui-même ; on peut prier ou entrer en possession devant elle. C'est la terre prise au tombeau qui permet de se défendre contre toutes les malédictions ou les charmes envoyés par des gens malveillants. Elle est le principe efficace qui rentre dans la composition de tout médicament.

C — Les guérisseurs les plus renommés officient généralement en un lieu déterminé près duquel ils habitent et dont ils sont considérés comme les maîtres. Les guérisseurs qui n'ont pas de lieu personnel doivent pour officier avoir l'autorisation tacite du maître du lieu, donc être en bons termes avec lui ; sinon ce peut être une occasion de rivalité. Faire une cérémonie en un lieu n'implique pas que l'on en est le maître, même provisoire. Lorsque la renommée d'un guérisseur dépasse largement celle du maître du lieu, il n'est évidemment pas question que ce dernier lui refuse de faire une cérémonie ou se comporte en maître durant cette dernière. Mais il n'y a que l'Ancien qui puisse encore se sentir chez lui partout où il va. A sa mort la lutte sera dure pour arriver à obtenir son statut car la profession est maintenant encombrée, le nombre des lieux de culte et des vocations de guérisseurs s'étant fortement accru depuis l'Indépendance.

Les lieux déjà fréquentés ont été aménagés, soit par les gardiens eux-mêmes, le plus souvent, soit par les associations. Le tombeau est régulièrement repeint, les alentours nettoyés, une cuisine et un dortoir sont construits pour les fidèles qui arrivent la veille des cérémonies. On assiste insensiblement à une appropriation des

(1) Souvent, ce sont des catégories d'arbres très déterminées qui se trouvent près des tombeaux, la plupart d'origine côtière.

lieux par chaque guérisseur ; l'Acnien qui prend soin à chaque cérémonie d'affirmer solennellement qu'il n'y a pas de maître des lieux n'y peut rien. Cependant lorsqu'un guérisseur a obtenu suffisamment de notoriété en officiant dans un lieu déterminé, il peut aussi donner les consultations chez lui.

Un guérisseur quittant le lieu où il exerce habituellement est en principe en danger ; il est théoriquement en concurrence avec le guérisseur sur le territoire duquel il se trouve ; on le qualifie facilement de sorcier, puisqu'il manie les puissances surnaturelles et que ses intentions ne sont pas connues. D'où des rapports fort subtils lors des cérémonies où les moindres gestes entre guérisseurs peuvent être interprétés comme une provocation ou une mise en garde. Une éventuelle solution est trouvée par ceux qui restent sous la dépendance de l'Ancien ; il leur est possible de pénétrer publiquement dans tous les lieux, ce qui leur permet, le cas échéant, de bien se placer pour prendre un jour sa succession.

En règle générale, l'ancêtre résidant en un lieu n'est pas automatiquement celui qui viendra posséder le *mpanasina*. L'ancêtre est attaché à la personne possédée, non au lieu. Il peut même arriver par exception que l'ancêtre auquel on rend spécialement un culte ne possède personne lors de la cérémonie.

#### 4 — LES PERSONNAGES ANCESTRAUX, LEUR ROLE

Nous tirons le paragraphe qui va suivre des conclusions de l'analyse d'A. Delivré (1).

Le terme employé dans les cérémonies pour désigner la relation des vivants avec les ancêtres est le verbe *manasina* (rendre hommage, respecter) d'où vient le nom *mpanasina* (celui qui rend hommage).

Le terme *hasina* désigne « la vertu intrinsèque et surnaturelle qui rend une chose bonne et efficace en son genre » (Dictionnaire Webber, 19<sup>e</sup> S.), mais s'applique spécialement au roi et à ses ancêtres. L'épithète *masina* qualifie les êtres dont on ne peut voir que les effets d'une action qui reste elle-même mystérieuse, en particulier les talismans royaux, les rois, les *vazimba* (2)... Cette puissance est conférée au roi (*mahamasina* : rendre sacré) par les sujets qui lui font des invocations, observent certains interdits, lui remettent pendant toute cérémonie une pièce d'argent symbolique ; elle est conférée aux talismans royaux par les cérémonies du roi, les êtres surnaturels ou les ancêtres royaux ; l'objet du *hasina* peut être indifféremment plus grand ou plus petit que ce ou celui qui le donne. Le terme *manasina* indique au contraire la relation hiérarchique du peuple au souverain et du souverain aux ancêtres, avec un accent sur l'aspect d'équilibre et d'harmonie de la relation : le *hasina* est présent là où la relation est la plus intime et la plus intense (3).

(1) op. cité pp. 177-187.

(2) Les premiers occupants de Madagascar, vaincus par les premiers malais débarqués dans l'île.

(3) A posteriori, dans les acceptions courantes, est *masina* toute force dont les effets, réels ou supposés, sont véritables. A ce titre, tout être est susceptible de perdre, puis retrouver sa qualité de *masina*.

On pourrait interpréter ainsi l'aspect de possession qui lie le *mpanasina* aux ancêtres, avec cependant une importante restriction : l'efficacité proprement politique du *hasina* à l'époque royale devient ici une efficacité strictement individuelle.

Après avoir donné de brèves indications sur les personnages qui se présentent de façon suffisamment individualisée, on regroupera les autres par grandes catégories selon leur mode de relation avec les vivants.

Pour les cas où de nombreuses informations ont été recueillies sur un même personnage, il y a beaucoup de contradictions. Spontanément, les gens sont peu prolixes sur les données historiques ; il leur suffit de connaître le nom, un trait de caractère, parfois une action de l'ancêtre. Ce qui importe avant tout, c'est la possession et le « dialogue » qu'elle permet. Citons cependant quelques exemples à titre d'illustration.

Le temps des ancêtres est ramassé autour du personnage d'Andrianampoinimerina, le plus souvent cité dans les possessions ; sa bonté, et son intérêt pour tous les ancêtres, il peut les commander ; dans les prières, il vint immédiatement après Dieu. Par manière de respect et de soumission, ceux qui sont possédés par lui ont des gestes de salut militaire en début et en fin de possession. Il est le seul ancêtre qui interdit le rhum comme étant une boisson d'importation.

Radama est connu en tant que fils ou petit-fils d'Andrianampoinimerina. En digne fils de son père, il n'aime pas le rhum mais le tolère. On dit qu'il fut frère de sang d'Andriamisara. Comme on dit que ce dernier était aussi frère de sang d'Andrianampoinimerina, on aperçoit déjà la communauté qui se forme au niveau des plus grands rois de l'île.

Ranavalonatsimitoviaminandriana (Ranavalona qui ne ressemble pas aux autres seigneurs) est une grande chrétienne ayant eu un amour malheureux et morte en état de pureté. Elle aide à résoudre les problèmes du couple et peut même obliger ses *mpanasina* à rester fidèles dans le mariage (1). Chacun peut avoir des relations spéciales et secrètes avec l'ancêtre dont il est le siège ; ainsi Ranavalonatsimitoviaminandriana protège de la grêle les rizières d'une famille de la plaine. Ceci peut paraître assez étonnant puisque la protection contre la grêle est organisée à l'échelle d'un groupe de villages et non d'une famille et que l'ancêtre généralement mis en cause pour cette fonction est Andrianjaka.

(1) L'influence chrétienne est ici manifeste : il est implicitement reconnu que les problèmes du couple dérivent de la sexualité et explicitement recommandé de les résoudre par la fidélité.

Rasoamifanatrika, belle sirène aux cheveux longs. n'a pas de tombeau et vit dans l'eau. Elle est réputée excessivement sévère avec ceux qui la trompent ou ne lui obéissent qu'à moitié.

Zaman'i Bao de la famille royale sakalava, ne permet ni de se procurer de richesses ni de faire le mal ; il se manifeste simplement de manière très violente chez le possédé.

Rakotomaditra (Monsieur le méchant, ou plutôt Mr Dupont méchant ; c'est aussi un surnom de Radama) «ne peut être vaincu par 5 personnes». Il représente une force violente et brève ; il est très utilisé par les jeunes qui se battent au couteau. On l'a fait chef d'Etat-Major de l'armée d'Andrianampoinimerina.

Rabekironko, qui fut devin et voleur de bœufs, incite à voler des bœufs.

Rakotomena donne aux gens qu'il possède le pouvoir de manier la foudre.

Plus les pouvoirs qu'un ancêtre est censé donner sont étendus, plus il est dangereux de l'avoir en soi ; les fautes sont plus durement expiées, les possessions plus violentes.

A — Rois et reines, seigneurs (qui ne sont pas en minorité, à l'inverse de ce que semble montrer ce tableau) sont réellement et seulement bons et capables de protéger les vivants, mais peuvent paraître moins puissants que les devins ou autres personnages incarnant par leur seul nom la force pure (*hery*) et qui peuvent faire des actes criminels. Peut-être pourrait-on reprendre une distinction faite par Delivré (1) qui, à la suite de l'analyse des différents contextes qui accompagnent les notions de *hasina* et de *hery*, découvre que le *hasina* est toujours relatif à l'harmonie sociale dont le roi est la pièce maîtresse, alors que le *hery* concerne plutôt la remise en cause de cette harmonie. Cependant, c'est ici le même mot (*manasina*) qui qualifie les relations avec les rois et seigneurs, et avec les devins et personnages caractériels ; de même on demande la force (*hery*) autant aux premiers qu'aux derniers. Si on rapproche cette donnée du fait que toute signification proprement politique est exclue du culte aux ancêtres royaux depuis la fin de la royauté, on voit que seule la liaison -intense et intime - et son efficacité ou sa puissance, comptent, aux dépens de son contenu.

Une restriction doit cependant être faite car *mpitaiza* et *mpanasina* se défendent d'honorer les *vazimba*. Ceux-ci représentent une force brutale incontrôlable, un état de nature (ils sont souvent localisés dans les marais) contre lequel les ancêtres et les rois se sont battus pour apporter l'organisation politique.

(1) op. cité, pp. 187-8 et 206.

Quant aux hommes libres merina, ils n'interviennent pratiquement jamais dans les possessions, si ce n'est à titre familial ; bien que certains parmi eux soient célèbres, comme le Premier Ministre, ils ne jouent jamais le rôle que jouent rois et seigneurs.

La différence de rôle attribuée aux seigneurs et aux autres personnages se retrouve dans la forme de leur relation avec les vivants : les seconds représentent immédiatement l'état du malade, ils sont sa maladie (*Zaman'i Bao*, *Rakotomaditra*) ; ils sont indissociables du malade lui-même qui vit perpétuellement avec eux en état de tension durant la possession. Alors que la possession par les autres ancêtres est beaucoup plus distancée ; ils ne sont pas la maladie mais l'envoient, un dialogue verbal avec eux est possible. Comme un père, ils répriment en même temps qu'ils aiment, et ne font pas de distinction entre les vivants, leurs enfants. S'ils sont porteurs d'une idéologie traditionnelle en ce qui concerne les relations familiales, elle est toujours adaptée à l'individu avec lequel ils sont en relation. Ils peuvent neutraliser le mal que certains ont l'intention de vous faire si vous ne l'avez jamais fait vous-mêmes. Mais ils ne peuvent punir par la mort ceux qui font le mal, car ils restent leurs fils ; ils les sanctionneront en les condamnant à la pauvreté matérielle, qui est étroitement associée à l'isolement et à l'absence de relations sociales.

B — Hors de la possession, la relation ancêtre-vivant est marquée par les *fady* (interdits). L'interdit, le plus souvent alimentaire, est le signe d'une relation personnelle avec un ou des ancêtres. Il est aussi lié à la terre du tombeau que l'on emporte chez soi. Chaque interdit n'est pas précisément lié à un ancêtre déterminé sauf pour *Andrianampoinimerina* qui interdit le rhum et *Ranoro* qui interdit le sel. Tous les autres interdits ont un sens en tant qu'interdits, mais non en eux-mêmes. Seul le bœuf, principal animal de sacrifice n'est jamais interdit. D'autre part, l'interdit ne s'applique qu'à l'individu qui est entré en relation avec l'ancêtre jamais à sa famille ou à ses descendants. La transgression d'un interdit est le principal motif des sanctions de l'ancêtre, l'occasion où il réaffirme son autorité.

Certains peuvent avoir des sanctions très dures : ainsi cet homme possédé en pleine ville au milieu de la circulation ; il avait près du tombeau de *Rasoamifanatrika* tué un serpent alors qu'aux alentours du tombeau, tout ce qui vit est sacré. Un guérisseur qui avait pratiquement mis en demeure *Radama* de guérir les enfants qu'il lui présentait, se retrouve quelques instants après en train de se cogner la tête contre le tombeau du roi ; c'était la sanction de ce dernier : l'infériorité ne peut être surmontée, on ne peut parler d'égal à égal.

C — Par les rêves, où pour la première fois les ancêtres appellent à leur service gardiens ou guérisseurs, on peut décrire la relation avec les vivants.

Pour le nouveau gardien de *Rafaramahery*, la chose se passe à la tombée de la nuit, à l'état de veille : « Il avait un *jakimena* « (pourpre royale) un beau chapeau doré, « un air souriant, il m'a donné une clé en disant qu'il voulait que je garde son tombeau et il m'a dit son nom : « C'est à vous de prier pour les gens qui viennent me voir. Si vous ne voulez pas accepter je ne vous oblige pas, mais vous n'aurez pas du bien sur cette terre ». L'ancêtre est vêtu des attributs de la royauté ; il propose à celui qu'il choisit une alternative inégale et demande l'exécution immédiate de sa proposition.

Un autre raconte un rêve qui ressemble à une mise à l'épreuve. Deux seigneurs du pays sihanaka (à 250 Km de Tananarive) lui apparaissent pour lui dire de venir chez eux en l'avertissant qu'il aura trois obstacles à surmonter sur son chemin. En se mettant en route, un gros serpent lui barre le chemin ; il l'évite. Arrivé à la ville, il rencontre un commissaire de police qui lui demande ce qu'il vient faire dans le pays ; sur lui on trouve des *tapa-kazo* (morceaux de bois, remèdes magiques). Suspecté comme sorcier, il doit avouer qu'il est simplement *mpanasina* et que ses remèdes lui servent seulement pour prévenir toute sanction encourue par une violation involontaire d'interdits ; finalement, il raconte son rêve au commissaire de police qui le libère. Au lieu indiqué par l'ancêtre, il trouve une cruche d'où 12 serpents sortent la tête et il ne peut les en chasser. Il avait commis la faute de raconter son rêve qui devait rester absolument secret. On aurait pu essayer de multiplier ces exemples ; nous ne l'avons pas fait car le système symbolique des interprétations est essentiellement ouvert, non clôturé, ce qui du même coup déplace le problème de la « guérison » au niveau des rapports sociaux qui se jouent pendant les cérémonies entre les vivants et avec les ancêtres.

Tous les *mpanasina* mettent en relief l'aspect inattendu et obligatoire de la possession. La formule consacrée employée aussi bien à l'état de veille que pour les rêves et les possessions, est : « Il m'est venu », au sens de « il m'est tombé dessus », ce qui peut être vrai dans certains cas, mais il arrive aussi que le vivant, sans être malade ou sans avoir de gros problèmes, recherche patiemment, cérémonie après cérémonie, l'esprit ancestral. De toute manière, il importe peu qu'au départ la relation d'autorité soit réelle ou non ; l'essentiel est qu'elle est toujours jouée et que par la suite le vivant s'approprie personnellement le héros (généralement roi) pré-colonial dans le but d'utiliser sa puissance. Ces derniers n'ont pas de fonction spécialisée et exclusive ; leur *hasina*, que ce soit celui des rois ou celui d'autres personnages moins recommandables, s'introduit au sein des problèmes que leur présentent les vivants et les résoud.

Dans tout remède administré par le *mpitaiza* (et dicté par l'ancêtre) entrent trois composants : les plantes, la terre du tombeau et l'esprit possédant l'administrateur du remède, ou, dans les consultations sans possession, la personnalité du *mpitaiza*. Quel est leur rôle respectif ? Il est clair que dans la conscience du malade l'aspect symbolique ou magique tend à effacer l'aspect matériel de la thérapeutique : c'est très net lorsque le client n'a aucune maladie physique (ce qui est rare), et qu'il vient dans le seul but de « prendre possession » d'un ancêtre. Le client qui se présente avec

des symptômes physiques est soigné plutôt naturellement ou plutôt magiquement selon le *mpitaiza* ; en tous cas le principe magique n'est jamais absent du remède alors que le principe naturel peut l'être. Et le client une fois guéri, continue dans la quasi-totalité des cas ses relations avec les ancêtres, car la prochaine maladie risquerait d'être plus sérieuse ; là il ne s'agit que d'efficacité symbolique. L'essentiel de cette efficacité réside plus, pour le malade dans la force des esprits, et pour l'observateur dans le rituel de la possession, que dans le dialogue des esprits avec les vivants, qui est assez pauvre.

#### 4 — LES CEREMONIES

Les cérémonies, qui consistent pour l'essentiel dans le sacrifice d'un bœuf, mais qui ne se limitent pas à cela seulement, ont lieu généralement les fins de semaine. Le samedi arrive le *mpitaiza* principal avec quelques-uns de ses clients les plus zélés, ou les plus anxieux ; quelques autres groupes de *mpitaiza* moins renommés avec leurs clients. On arrive en fin d'après-midi, les hommes vont chercher du bois, les femmes préparent le repas ; chaque groupe de *mpitaiza*-clients fait table à part. Le premier geste avant le repas est celui des offrandes au tombeau, ou parfois la purification préalable à la source ; même processus au début de la journée suivante. Ce sera ensuite une courte prière et (après le repas lorsque c'est un samedi) une série de prières et de chants traditionnels, originaux ou empruntés à la religion chrétienne, entrecoupés de possessions, dits et entonnés soit par le *mpitaiza* soit par ses aides, soit par une troupe professionnelle payée par le guérisseur. Il n'y a pas de différence entre les prières ou les chants de la veille et ceux du jour même. Ils seront décrits ensemble.

a — L'offrande est un acte essentiel à accomplir ; il est inutile d'entreprendre des prières si elles ne sont pas précédées d'offrandes, elles resteront inefficaces. D'autre part les offrandes seront mangées par les assistants mais à un autre moment de la cérémonie, lorsqu'on aura prié devant elles déposées sur le tombeau et qu'elles auront été sanctifiées. Quand elles ne sont pas toutes mangées par les assistants, elles reviennent au gardien du lieu. Parfois au lieu de les déposer directement sur le tombeau, on les donne au gardien ou à un *mpitaiza* qui fait une prière en les déposant. On offre des bonbons (un seigneur aime tout ce qui est doux et superflu) ; des bananes, aliment traditionnel dont les ancêtres aiment l'odeur, du miel : les sujets l'apportent à leur roi comme les abeilles à leur reine ; du rhum, boisson de luxe qu'on offre à un seigneur et qui exprime la différence de conditions. Jusqu'en 1956 où le rhum local fabriqué artisanalement n'était pas interdit et où le rhum étranger était à des prix inaccessibles, on offrait du rhum malgache ; depuis, du rhum étranger de qualité ordinaire. Tous ces produits sont la plupart du temps achetés mais ce n'est pas obligatoire ; ils doivent seulement être la propriété personnelle de l'individu. Ils n'ont pas non plus un caractère systématiquement étranger ou malgache, ils sont le cadeau d'un inférieur à un seigneur et maître. Certains amènent parfois du parfum, offert en principe à des ancêtres très proches de la divinité.

Une fois déposées sur le tombeau, les offrandes n'appartiennent plus à celui qui les a apportées ; n'importe qui, une fois purifié et après avoir prié, peut se servir. Elles peuvent aussi être utilisées par les *mpitaiza* comme médicaments sur place ; le principe de leur action réside dans le seul fait qu'elles ont été sanctifiées. Le rhum est en général versé sur la terre et non déposé sur le tombeau ; la terre est conservée chez soi par les fidèles. Avant la consultation d'un *mpitaiza* à domicile, celui-ci verse le rhum dans un bocal où trempent des morceaux de bois provenant du tombeau du roi décédé pour le boire ensuite avec un client. Il y a donc à la fois purification du fidèle, sanctification de son offrande et communauté partagée entre le client et le *mpitaiza*.

b — Près de tout lieu se trouve une source. Chaque fidèle doit avant d'aller près du tombeau (quelquefois après avoir déposé les offrandes) se laver à la source ; ce peut être une ablution ou un bain complet. On boit également et on prend de l'eau dans ces bouteilles blanches qui resteront déposées sur le tombeau toute la cérémonie et que l'on prendra ensuite chez soi. Ce rite est à la fois rite de purification (ces lieux s'appellent parfois *famelan-keleka*, lieu de pardon (1), et signe d'un lien entre les fidèles : la source est toujours source de *Ramaroanaka*, « celui qui a beaucoup d'enfants, de fidèles ». On appelle, en effet, tous ceux qui pratiquent ce culte les *zana-drano* : « enfants de l'eau », qui se purifient pour rechercher la bénédiction des ancêtres. Tout au long des cérémonies, chacun peut prendre une bouteille d'eau et asperger les assistants. Dans certains cas, on boit énergiquement plusieurs litres d'eau pour se purifier ; si le mal existe, il doit ressortir avec elle. L'eau de la source est aussi employée pour laver le bœuf avant le sacrifice. De la tête à la queue, du côté droit au côté gauche, de haut en bas, le bœuf attaché à un arbre est aspergé, pendant que *mpitaiza* invoque les ancêtres enterrés sur les 12 collines.

c — On sacrifie rituellement le bœuf dont le sang encore chaud sera versé aux divers lieux sacrés et à côté de la source. On marque au front les possédés et leurs interprètes, les consultants, ceux qui prient. Le sang est parfois utilisé par les guérisseurs pour faire des remèdes. « Il sanctifie les lieux saints et noircit la terre (la rend fertile) ». Il est destiné au repas des ancêtres ; les vivants mangent la viande. Ainsi, ancêtres et vivants partagent le même repas. Plus tard, à la fin du dépeçage, 3 hommes transportant la tête, le sommet de la bosse, la culotte avec la queue, les déposent solennellement sur le tombeau après en avoir fait 3 fois le tour. Et les organisateurs mangent un petit morceau de viande grillée prise dans chaque partie du bœuf. Le reste de la consommation se fait individuellement, chez soi ; la viande ne doit pas être salée.

d — Durant ces différents moments ont lieu les prières faites par les *mpitaiza* ou les gardiens de tombeau. On va d'abord classer les termes par lesquels on nomme les ancêtres pour définir les relations entre Dieu et les vivants, Dieu et les ancêtres, les ancêtres et les vivants.

(1) Dans les descriptions anciennes des endroits de culte, nul lieu n'est appelé ainsi. L'influence chrétienne semble manifeste.

Trois séries de termes servent à désigner les ancêtres ; chacun de ces termes a son correspondant complémentaire qui désigne les vivants.

— Il y a d'abord les termes familiaux : père (*dada*), mère (*neny*), père-et-mère (*ray aman-dreny*), grand-père (*dadabe*), grand-mère (*nenibe*), oncle (*dadatoa*). A ces termes correspondent pour les vivants le terme de *zanaka* (enfant), *ton* ou *vôtre* enfant, ou le terme de jeune dans le sens d'inexpérimenté (*johary lahy* : jeune homme) (*johary vavy* : jeune femme), (*tanora maintso volo* : jeune aux cheveux verts). Quand il fait une prière personnelle, l'implorant emploie souvent la troisième personne : *ce* jeune homme, *cet* enfant ; ces termes indiquent une relation moins personnalisée, plus indéterminée ; ils soulignent la soumission et se rapprochent de *zaza* (enfant) qui est aussi employé et qui désigne moins la relation d'engendreur à engendré que la relation grand-petit.

— Les termes de pouvoir sont *tompoko* (maître), *andriana* (seigneur), *Ingahibe* (grand Monsieur) auxquels correspond pour les vivants le mot *mpanompo* (serviteur). Enfin le terme religieux *masina* (saint) s'oppose à *olombelona* (vivant). Tout vivant devient *masina* à sa mort : l'âme reste et va près de dieu tandis que le corps disparaît. Alors que le propre du vivant est de rester sur la terre loin de dieu, donc faible et sujet à l'erreur. Mais l'opposition *olombelona-masina* n'est pas absolue. Car ces *masina* furent vivants et donc peuvent entrer en relation avec les vivants-actuels par le repas commun du sacrifice et la possession : appréhendant quelques peu les conséquences d'un appel aux puissances invisibles, un gardien de tombeau exhortait les ancêtres à venir eux-mêmes et à interdire l'arrivée des *vazimba*, des esprits des arbres, « car nous ne les honorons pas « mais vous seulement parce que êtes des hommes comme nous ». Les termes employés sont : « *tapakareo* » (nous sommes partie de vous), *havanareo* (vos parents), *namanareo* (vos amis), *olombelona* (vivants, comme vous). Mais cette similitude n'existe que dans la prière, pour exhorter les ancêtres à venir ; une fois arrivés, on ne pourra de toute manière juger leurs actes, et le gardien de tombeau ajoute : « une pierre peut avoir honte d'une pierre, un arbre d'un arbre, un vivant d'un vivant, mais vous ne pouvez avoir honte que devant « dieu ». Ainsi, les ancêtres participent à la fois des vivants et de dieu. Leur relation avec dieu est hiérarchisée comme on peut l'imaginer ici bas : ils sont « à la droite de Dieu », leur âme « est dans ses mains ».

Les termes employés dans les relations des vivants à dieu sont assez semblables à ceux employés dans les relations vivants-ancêtres. Les mêmes termes de demande de force (*hery*), de projection (*fitahiana*), de prospérité et de grâce (*fahasoavana*), de pardon (*famelana*) ; la même manière de se situer ; servir (*manompo*), rendre honneur, glorifier (*manome voninahitra*), louer (*midera*), respecter (*manaja*), remercier (*misaoatra*). Cependant c'est aux ancêtres que l'on demande le plus souvent la bénédiction (*tso-drano*), et à Dieu des demandes telles que : augmentez nos jours, qui le situe comme créateur.

Relations dieu-ancêtres. Dieu détient l'âme des ancêtres « à sa droite » ou « dans ses mains ». Il est très souvent pris comme intermédiaire pour les remerciements que

les vivants adressent aux ancêtres, mais il ne l'est jamais pour les demandes. Parfois il utilise lui-même directement la force des ancêtres, puisque leur force ne vient que de lui-même.

L'ancêtre est intercesseur auprès de dieu : il transmet prières et demandes ; c'est son rôle le plus général. Il lui arrive, plus rarement, puisqu'il est en relation directe avec dieu, d'être pris à témoin, d'être le garant de la protection et de la bienfaisance que dieu accorde aux vivants.

Toujours, s'il n'y a qu'une seule prière, dieu est invoqué avant les ancêtres. Quand il y a deux prières distinctes, la première est adressée à dieu et se termine par l'« amen » chrétien, la deuxième est adressée aux ancêtres.

e — Après la distribution du bœuf aux assistants, moyennant cotisation, la cérémonie publique officielle est terminée. C'est à cette partie de la cérémonie, pour lui donner plus d'éclat, que l'on peut inviter des touristes étrangers, ou des représentants du gouvernement. Le seul moment officiel de la rencontre entre le *mpitaiza* organisateur et le guide du groupe des étrangers est celui de la remise des cotisations par ce dernier. En échange, le *mpitaiza* prononce un discours de remerciements où il souhaite aux étrangers de s'enrichir encore plus afin de l'aider davantage. Jusqu'au sacrifice du bœuf, tant qu'ils forment un groupe, les étrangers passent inaperçus. C'est ensuite lorsque quelques retardataires restent à observer les consultations des guérisseurs ou les possessions qu'une certaine gêne se ressent et que leur présence devient indésirable. Il arrive parfois que le guide des étrangers, président d'une association de tourisme qui a une sorte de contrat avec l'un des guérisseurs de la plaine, dirige de bout en bout les rites de la partie officielle de la cérémonie, tout en donnant (en français) des explications sommaires. La cérémonie est à la fois, constat d'échec pour le guérisseur qui l'organise, car n'ayant pu assurer le sacrifice avec l'aide de ses seuls clients malgaches (il s'agit, rappelons-le, de revendre aux assistants le bœuf que le guérisseur a acheté avec ses fonds propres), il est obligé d'inviter des étrangers qui sont évidemment plus généreux, et ostentation, puisque le bœuf est payé en partie par des étrangers qui ne le consommeront même pas. Ces derniers jouent le rôle quelque peu absurde de médiateurs entre les vivants et les ancêtres.

f — De toute façon, les consultations et les crises de possession ne s'en poursuivent pas moins après la distribution du bœuf. On pourrait distinguer trois manières de consulter les ancêtres qui chaque fois mettent en jeu des relations différentes avec les vivants et entre les vivants.

Il y a d'abord le consultant simple qui, à la suite d'un problème quelconque, décide d'aller à une cérémonie consulter un *mpitaiza*. Ce dernier, qui a l'œil exercé, repère vite le nouveau ; après avoir pris contact avec lui, il rentre en possession devant lieu sacré. Le premier moment est celui de la prière, exécutée par le *mpitaiza* ou son aide, tous les consultants étant présents et à genoux. Puis le *mpitaiza* fait quelques pas vers la pierre sacrée, se concentre, la tête dans les épaules, et rentre en possession,

violente ou discrète selon sa personnalité ou la facilité avec laquelle il contrôle son dialogue avec l'ancêtre. Le consultant expose ensuite très succinctement son cas, et c'est le possédé qui achevera de le lui exposer en posant après chacune de ses propres phrases la question : vrai ou faux ? Le consultant répond toujours : « vrai », ajoutant si besoin est quelques informations supplémentaires. Le *mpitaiza* ne demande donc pas au malade de décrire sa maladie, il la devine à moitié, mais il en recherche directement les causes en se faisant décrire précisément les circonstances de son apparition. Le *mpitaiza* indique alors le remède préconisé par l'ancêtre. Même processus avec le consultant suivant, un peu plus rapide puisque ce dernier a déjà entendu la première consultation.

Les types de maladie n'influent en rien sur le comportement du *mpitaiza* ou de son esprit. Parfois cependant, il arrive que le *mpitaiza* en cours de possession soit pris par un nouvel ancêtre qui peut être un des siens propres ou un de ceux du malade ; il repartira ensuite, laissant la place au premier ancêtre, après avoir donné un ordre très déterminé en rapport avec sa position... par exemple ordonner au consultant, son descendant, de faire un *famadihana* (cérémonie familiale de réenveloppement des cadavres avec des linceuls neufs). La fin de la consultation se déroule sur le même mode que le début : un accès d'agitation signifie que l'ancêtre part ; pour les *mpitaiza* confirmés un tremblement de la tête et des épaules à peine perceptible. On dit généralement que chaque ancêtre est identifiable par les gestes qu'il fait accomplir aux possédés ; c'est assez vrai pour les débutants ; c'est ensuite plus la personnalité du possédé que celle de l'ancêtre qui détermine les gestes de la possession. Parfois, dans ce genre de consultations, les *mpitaiza* inexpérimentés se font accompagner d'un aide bienveillant, simple *mpanasina* qui semble jouer un rôle de conseiller donneur de confiance : il peut se moquer légèrement du possédé s'il trouve son agitation trop forcée ; il transmet les paroles du consultant, interroge le possédé, à sa place il asperge d'eau bénite guérisseur et consultants. C'est en quelque sorte dans un langage précodé entre *mpitaiza* et intermédiaire que s'inscrit la maladie.

Dans le second type de consultation, on a affaire à un consultant rendu malade (*manavy*) par un esprit qui n'est pas encore identifié ; si cet esprit est identifié, il en connaît encore mal les intentions. Il s'agite confusément et prononce des mots incohérents. Son *mpitaiza*, - ou un autre quand le malade a par exemple quitté le premier parce qu'il était inefficace - s'approche de lui et l'aide à rechercher les causes de sa maladie, sans être lui-même possédé. Il s'adresse à l'ancêtre qui parle par la bouche du malade en essayant de calmer sa violence, en lui expliquant la condition des hommes sur la terre ; il apprend au malade à contrôler sa relation avec l'ancêtre. Dans la vie quotidienne, le *mpitaiza* qui suit un client le prend sous sa protection ; simultanément, il lui demande de petits services matériels et lui fait des cadeaux personnels, gage de la confiance qu'il lui accorde : par exemple il prête au malade son vêtement de cérémonie qui est en principe ce qu'il y a de plus personnel. Certains se font payer à prix fixe ; d'autres laissent l'initiative au client. Enfin, le *mpitaiza* assiste le malade lors des cérémonies qui marquent son passage de *taiza* à *mpanasina*.

Le troisième type de consultation est le dialogue que tout *mpanasina* entreprend seul avec l'esprit qui le possède. Ce genre de consultation peut culminer dans une présence de tous les jours, l'ancêtre pouvant être rapidement appelé pour de menus problèmes de la vie quotidienne. Certains emploient pour le désigner le mot d'ange gardien. La relation est alors à peu près définitivement maîtrisée par le vivant.

L'essentiel du culte réside bien dans la relation du malade à l'ancêtre, dont la force petit à petit passe chez le malade. La relation du *mpitaiza* au malade n'est que secondaire, bien que lui seul puisse assurer la mise en relation du malade avec l'ancêtre. Car le malade a toujours le choix entre plusieurs *mpitaiza* et peut très bien en changer durant son initiation. Souvent les consultants font l'objet de disputes entre *mpitaiza* qui se dénigrent réciproquement, et la connaissance des incidents qui ont lieu entre les malades et eux est nécessaire pour expliquer ou guérir le malade, comme pour apprécier la qualité professionnelle d'un *mpitaiza*. Seuls les plus grands s'attachent une clientèle stable qui peut continuer à les fréquenter après l'initiation.

g — Des cérémonies particulières marquent les étapes de l'initiation. L'*A-voaka* ou l'*Ampamoaka Zanahary*, comme son nom l'indique, est la cérémonie où on fait sortir l'esprit, où on l'identifie. Mais il ne s'agit pas ici seulement de nommer l'ancêtre qui possède le malade, qui peut d'ailleurs être connu avant la cérémonie, mais de réciter aussi le nom des ancêtres enterrés sur les 12 collines sacrées, qui deviendront la connaissance commune des possédés. La maladie particulière et personnelle devient maladie courante provoquée par des ancêtres connus et célèbres qui, l'ayant voulu ainsi, sont prêts désormais à y remédier si on accepte de devenir leur « temple » et si on leur rend un culte. Il y a à la fois un aspect de réconfort individuel à quoi correspond l'interprétation socio-religieuse de la maladie, et un aspect d'épreuve envoyée à des personnes choisies, qui, si elles sont capables de la supporter, en ressortent grandies. Cet événement peut se produire spontanément et quasi-anonymement pour l'individu dans une grande cérémonie, le seul témoin étant le *mpitaiza* ; il peut se produire à une date déterminée astrologiquement et l'on organisera une cérémonie pour le seul individu qui doit passer l'épreuve.

Après les premières prières du gardien de tombeau sur un fond de musique, le musicien joue le thème d'Andrianampoinimerina, pendant que le guérisseur commence les rites : il met de la terre blanche successivement sur le front, les poignets, les mains, la poitrine, les chevilles du malade ; il délimite le corps qui va devenir le siège de l'esprit. Il met un peu de terre sur un miroir, censé appeler l'ancêtre par son reflet, et la souffle au visage du malade. Même opération avec le *tsoraka* (1), long bâton flexible qui symbolise la droiture, la perfection de la future relation avec l'ancêtre ; le *mpitaiza* promène le bâton autour du malade, le lui pose sur la tête,

(1) Le *tsoraka* est à l'époque précoloniale l'attribut du roi qui symbolise l'honnêteté et la droiture avec laquelle le souverain dirige son royaume.

les deux épaules : le malade va devoir supporter la présence de l'esprit, il lui faut donc se fortifier pour être capable de satisfaire à ses exigences. Le guérisseur répand de l'eau sacrée de la source aux 4 points cardinaux, sur la *trano manara*, sur le malade, lui en fait boire. Il peut aussi, lorsque les convulsions se font attendre, prendre quelques bougies qui brûlent sur le tombeau et les promener autour du malade en délimitant son espace. Après les premières convulsions, c'est le déshabillage, rite de la renaissance ; l'ancêtre qui va posséder le vivant doit s'installer en un homme nouveau : déjà revêtu de son vêtement blanc, le malade quitte tous ses habits quotidiens puis met un *lambaoany* de couleur vive par dessus. Il reprend ses convulsions ; le guérisseur promène maintenant le miroir autour de sa tête, pendant que la musique et les battements de mains s'amplifient. On délimite à nouveau son espace avec un autre bâton (*hazomanga*) insigne de commandement (1) que le malade emploiera pour se lever quand il sera prêt à nommer les ancêtres. Si la possession tarde, le guérisseur reprend ses rites, les personnes de l'assistance amplifient l'ambiance, cherchent à aider le malade en le bénissant ; le guérisseur peut exhorter les ancêtres à venir en pointant vers le tombeau les 2 bâtons en signe de supplication. Enfin le malade se met à parler ; le guérisseur lui demande les noms des ancêtres ; certains se nomment seulement ; d'autres se présentent en exprimant leur puissance ou en formulant un mot d'encouragement pour le malade. C'est le début d'une relation qui, désagréable et difficile à supporter avant la cérémonie puisqu'elle ne se traduisait que par la maladie, va devenir maintenant régulière et fructueuse. Malade et guérisseur boivent ensemble du vin ou du rhum puis offrent aux assistants. Eux seuls ont joué le rôle essentiel dans la cérémonie, les membres de la famille du malade ne se sont pas démarqués des autres assistants. Cette première épreuve terminée, il faut faire une cérémonie officielle qui affichera le statut du possédé, le consacrera comme *mpanasina* : c'est le *lambanana* (litt. : que l'on recouvre avec une natte).

Le possédé a invité pour cette cérémonie les seuls parents et amis qu'il désire voir. Il arrive avec une natte neuve qu'il vient d'acheter, dont il se servira lors de chaque possession et qui restera jusqu'à sa mort sa propriété personnelle, un vêtement blanc neuf, un *lamba* de couleur vive et un miroir, tous objets de cérémonie strictement personnels. Ils ne doivent avoir jamais appartenu à quiconque ; ils doivent donc être achetés, et non prêtés ou donnés par un ami, et avec de l'argent personnel seulement (on ne peut non plus en emprunter à un ami). Le possédé doit en outre apporter quelques bouteilles de rhum, 12 bougies, 12 morceaux de viande pris en des endroits différents du bœuf, du riz arrosé de miel, des fruits pour les offrandes. Il conduit lui-même la cérémonie, offre à boire, invite à manger. La possession se répète sur le même modèle que la cérémonie précédente, mais elle est moins longue à venir ; le *mpitaiza* apparaît moins comme maître et guide que comme simple assistant du possédé ; celui-ci est devenu *mpanasina* depuis l'*Avoaka*

(1) Le malade va être possédé ; sa force et son pouvoir futur lui seront délégués par les ancêtres, la bâton en est le médiateur. *Mpitaiza* et gardiens de tombeau, intermédiaires entre vivants et ancêtres, apportent toujours leur *hazomanga* pour les cérémonies.

*Zanahary* ; reconnu officiellement après la cérémonie du *Lambanana*, il ne fera plus appel au guérisseur qu'en des cas exceptionnels, à moins qu'il ne veuille à son tour devenir guérisseur ou gardien de tombeau.

La cérémonie de consécration d'un gardien de tombeau est plus complexe. Le candidat-gardien arrive au tombeau deux jours avant la cérémonie. En présence du gardien qui le consacrera, il revêt une longue robe blanche, un *lamba* rouge vif (couleur royale) qu'il porte en baudrier, un chapeau *penjy* en fibres très souples et des sous-vêtements neufs. Puis, c'est un repas rituel au riz et aux tripes sans sel au cours duquel le gardien prononce la formule de conjuration devant les ancêtres : «Que cet homme meure s'il veut tromper les gens». Le candidat s'installe seul dans une maison isolée où il ne doit ni dormir ni prononcer une parole, et continue à manger sans sel. Le jour de la cérémonie, où il a invité à sa convenance qui il désirait, il apporte comme pour le *lambanana* ses attributs personnels ainsi que les 2 bâtons (*tsoraka* et *hazomanga*) et un grand miroir supplémentaire qui restera dans sa maison et devant lequel il se recueillera ; tous les objets achetés. La cérémonie elle-même est une longue possession du candidat où intervient d'abord Andrianampoinimerina qui donne solennellement son accord pour la garde du tombeau, puis l'ancêtre particulier dont il doit être le gardien. Le lendemain aura lieu une courte cérémonie d'offrande. Cette cérémonie se nomme *fitsarana* (jugement) ; l'accent est mis sur la retraite et la purification du gardien sans qu'intervienne comme dans la cérémonie précédente le symbole d'une communauté partagée avec l'autre gardien ou les assistants par le moyen du repas et des boissons ; on a assisté à l'émergence d'un médiateur hors pair dans la communication vivants-ancêtres.

Nous aurions pu axer l'étude sur la symbolique des cérémonies, une telle étude, qui reste à faire, nous renverrait à tout un ensemble idéologique dont nous avons souligné l'ouverture permanente, plus propre à être étudié par un historien des religions. Nous avons préféré mettre l'accent sur les rapports, joués ou réels, entre les personnages, vivants et morts, qui participent à ce culte. Ainsi on peut se demander si le type de rapports entre les personnages et le type d'organisation sociale en vigueur durant les cérémonies, renvoie ou s'oppose à d'autres formes d'organisation sociale dans lesquelles les ancêtres entrent en jeu, en particulier les *famadihana* (cérémonie familiale de réenveloppement des morts). C'est dans cette optique que nous allons faire plusieurs remarques.

1 — Nous devons insister d'abord sur l'aspect individuel du culte et de la thérapeutique : la profession de guérisseur est ouverte à tout volontaire qui l'exerce ensuite selon son inspiration personnelle. Le prestige du guérisseur, une sorte d'appropriation tacite du lieu où il officie, entrent en concurrence avec le prestige du lieu et de l'ancêtre. Le malade prend seul la décision de consulter un *mpitaiza* ; il va le voir seul et toute sa cure ne sera qu'un dialogue avec *mpitaiza* ou ancêtres, très accessoirement avec sa famille. Tous les objets de culte doivent être possédés individuellement ; tous les rites mettent l'accent sur l'individu. Il ne s'agit donc pas nécessairement d'un processus de réintégration sociale. Les cérémonies de guérison sont conçues dans le but de faire connaître les ancêtres au malade et de lui apprendre

à dialoguer avec eux, la maladie étant interprétée au niveau des représentations politico-religieuses. Il s'agit donc plutôt d'une réintégration culturelle personnelle qui se réalise sous une forme strictement individuelle, que ce soit dans le milieu paysan ou citadin.

2 — La relation avec les ancêtres présente un double aspect :

- le rapport distancié avec les ancêtres royaux (dans la possession, le malade parle toujours à la première personne, étant lui-même l'ancêtre, mais ajoutant à chaque phrase : «dit-il») ; ils envoient une maladie qui sera soignée par le culte qu'on leur rendra ; le dialogue avec eux est possible ;
- le rapport étroit et violent avec les autres personnages (devins, sirènes, caractériels). Le malade ne parle plus à la troisième personne, mais à la première, étant lui-même l'ancêtre. L'ancêtre est parfois la maladie elle-même, au point que le possédé s'agite sans pouvoir formuler une seule parole ; le plus souvent leur dialogue se borne à l'expression de la domination de l'esprit sur le vivant.

Ces deux types de rapport expriment au même titre une double forme de l'équilibre personnel qui semble refléter :

- une influence chrétienne ; certains cantiques sont textuellement repris ; les rois sont présentés comme des saints à la droite de Dieu, on a un rapport distancié avec eux ; il existe des «lieux de pardon» près des tombeaux ;
- une influence côtière, surtout sakalava, pour ce qui est des personnages autres que rois et ancêtres, des arbres sacrés qui entourent les tombeaux, et pour certaines parties du rituel des cérémonies. En tous cas, l'unification au niveau national des ancêtres célèbres paraît acquise. On accorde moins d'importance à l'origine pour en accorder plus à la puissance ; ce n'est peut-être qu'une donnée provisoire, la réputation d'un ancêtre pouvant se faire ou se défaire au gré de la conjoncture politique ; ce n'est certainement pas un hasard si, au lendemain de l'Indépendance, les deux personnages les plus renommés sont Andrianampoinimerina et Andriamisara, les deux rois qui sont le symbole de la prise de conscience unitaire de chacun de leurs peuples. De même on peut observer que les personnages nouveaux et imaginaires qui se créent actuellement sont de plus en plus puissants ; c'est le même phénomène que l'on peut observer dans le *tromba* sur toute la partie Nord du pays. Comment en est-on arrivé à la situation actuelle ? On peut en toute hypothèse avancer les explications suivantes.

3 — A différentes époques le culte présente différentes articulations avec le niveau politique : d'une part (1863, 1896), les phénomènes de possession sont la revivification spectaculaire d'un culte dont la base politique est remise en question ; ils sont une action directement politique. D'autre part, après la colonisation et après 1947, les possessions reprennent vigueur au moment de la plus grande impuissance politique, et leur aspect proprement idéologique, sans influence directe sur le domaine politique mais gardant un sens politique, se confirme. C'est, avec la colonisation, la participation des esclaves à la communauté des dominés et leur accession à une nouvelle manière d'être malgache ; les événements de 1947, avec la répression

qui a suivi, renforcent cette communauté et accusent son caractère de «malgachitude» universelle aux dépens de l'aspect de caste, phénomène qui prend tout son ampleur au moment de l'indépendance et qui se traduit par le syncrétisme et l'individualisation du culte.

Le phénomène de l'individualisation du culte a permis le développement du syncrétisme - qui n'en est qu'une conséquence aliatoire - et se développe après 1947. Il semble être l'aboutissement de la désorganisation des unités de culte traditionnelles, qui se fondaient sur l'existence du *foko* (1) et de l'Etat.

La dégénérescence du *foko* commence avec la colonisation. Cette dernière a supprimé les chefs naturels du *foko* qui en général étaient pourvus de fonctions administratives, et qui donc étaient à la charnière de l'articulation entre le *foko* et l'Etat. Ils assuraient l'unité du *foko* par référence aux ancêtres fondateurs dont ils étaient les plus illustres descendants - soit effectivement, soit par suite d'une décision royale restructurant une communauté - ; exerçant des fonctions politiques ou administratives ils étaient responsables devant l'Etat de la cohésion et de la stabilité politique de leur *foko*. Rendre un culte aux ancêtres royaux n'était que le prolongement du culte - dans la plupart des cas familial - rendu aux ancêtres locaux.

Avec la colonisation, le culte des ancêtres de l'Etat, et par dérivation le culte des ancêtres du *foko* n'a plus de nécessité politique directe (2). La dégradation est inévitable ; parallèlement le *foko* en tant que groupe de descendance se distend (migrations, segmentations internes) et le culte aux ancêtres du *foko* en est par conséquent perturbé. En même temps, des *mpitaiza mainty* essaient de reprendre le culte des ancêtres royaux ; mais ce ne peut être qu'un anachronisme puisqu'il ne correspond plus aux conditions politiques qui étaient celle de la royauté. La période postérieure à 1947 achève d'accentuer l'aspect individuel du culte en même temps que se développe l'emprunt de rites aux autres cultes de l'île et aux cultes chrétiens.

On peut donc dire qu'il y a eu avec la colonisation, dissociation du culte rendu aux ancêtres royaux et du culte rendu aux ancêtres du *foko*. Le culte royal renaît peu à peu, mais de manière totalement nouvelle tandis que le culte des ancêtres du *foko* se réduit essentiellement à ce qu'il est devenu à l'heure actuelle : le culte d'ancêtres familiaux. Ce dernier a de tout temps existé, mais il ne constitue plus le premier maillon de la chaîne qui relie tout individu né d'une famille à son roi. Il reste isolé, et donc, soumis à une évolution historique propre, celle de la famille, sans lien avec les transformations du politique.

(1) Groupe de descendance à filiation bilinéaire, avec accentuation sur la patrilinéarité, habitant un territoire déterminé.

(2) On sait cependant que lorsque la reine et la cour se sont converties à la religion chrétienne en 1869, le culte royal est resté vivace en campagne.

On peut donc à partir de ce moment mettre en parallèle le développement des cultes *collectifs* qui se construisent sur la base de la relation personnelle avec l'ancêtre - qui au départ étaient uniquement des ancêtres royaux -, avec le déclin de l'aspect *communautaire* des cultes pratiqués au sein de la famille élargie en particulier. Ces cultes expriment de plus en plus l'autonomie dont jouit le ménage au sein de la famille, autonomie qui permet la greffe de déviations ostentatoires facilitées par le contact avec la ville ; ils expriment peu l'organisation hiérarchique traditionnelle de la famille élargie ou du *foko*. Le fait que nombre de cérémonies s'ordonnent autour de l'opposition villageois-citadins, effaçant du même coup le jeu de l'opposition entre les générations, illustre la possibilité qu'a chacun de se définir suivant un statut qui n'a rien à voir avec sa position de membre généalogiquement situé d'une famille donnée.

En règle générale l'unité sociale qu'est le ménage tend à s'imposer pour l'organisation des *famadihana* (réenveloppement des morts) en particulier : certains ménages parents ne peuvent se mettre d'accord pour faire la cérémonie et font chacun la leur à des moments différents ; d'autres font en même temps la cérémonie, mais avec un budget et des repas séparés pour chaque ménage organisateur ; des ménages riches font des cérémonies ostentatoires, affirmant par là la fausse continuité d'une tradition. Toutes ces données illustrent le fait d'une certaine individualisation du culte rendu aux ancêtres, individualisation en cours certes et non encore généralisée (certains cependant ont purement et simplement cessé de pratiquer ces cérémonies) mais qui exprime l'indépendance et la volonté d'autonomie de chaque ménage au sein de la grande famille : l'union organique du *fianakaviana* et du *foko* autour de ses chefs naturels, les anciens, n'est plus indispensable. Seule demeure la volonté de chaque individu d'honorer ses ancêtres ; la manière reste collective mais exprime de moins en moins l'organisation hiérarchique des vivants.

Il est plus rare de voir pendant des cérémonies un membre de la famille, même très jeune, possédé par l'ancêtre que l'on honore, dire une opinion ou ordonner une quelconque action qui doit être réalisée par la famille rassemblée ; néanmoins, le phénomène de la possession, en pénétrant ces cérémonies indique une transformation radicale, puisqu'au sein même des cérémonies familiales, en instaurant la relation personnelle, il supprime les anciens en tant que catégorie, eux qui sont traditionnellement les médiateurs indispensables de la relation avec les ancêtres.

UNIVERSITÉ DE MADAGASCAR  
FACULTÉ DE DROIT  
ET DES SCIENCES ECONOMIQUES

# CAHIERS

DU  
CENTRE D'ÉTUDES  
DES COUTUMES

*Directeur*

Philippe SIMLER

*Secrétaire général*

Ignace RAKOTO

## IX

1972 - 2 AVR. 1973

O. R. S. T. O. M. *exl*

Collection de Référence

CABANES

no 6004 SOL.