

## Rites thérapeutiques : réflexion sur le terrain et les archives

Chantal Radimilahy

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ateliers/2192>

DOI : 10.4000/ateliers.2192

ISBN : 978-2-8218-0436-4

ISSN : 2117-3869

### Éditeur

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC)

Ce document vous est offert par Bibliothèques de l'Université de Montréal



### Référence électronique

Chantal Radimilahy, « Rites thérapeutiques : réflexion sur le terrain et les archives », *Ateliers du LESC* [En ligne], 32 | 2008, mis en ligne le 19 août 2008, consulté le 30 octobre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ateliers/2192> ; DOI : 10.4000/ateliers.2192

---

Ce document a été généré automatiquement le 30 octobre 2019.



Ateliers d'anthropologie – Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# Rites thérapeutiques : réflexion sur le terrain et les archives

Chantal Radimilahy

---

- 1 La société a toujours cherché des solutions pour traiter ses maladies. Hier comme aujourd'hui, elle fait appel à des spécialistes, parfois à des professionnels du religieux. En partant d'observation de rites de guérison et d'écrits recueillis sur un terrain contemporain, un retour à des textes d'archives datant de plus d'un siècle a mis en lumière certains aspects perçus comme immuables par la société malgache, et sur lesquels on s'efforcera de s'interroger. On comparera aussi les usages et les buts des pratiques d'écritures à des époques différentes mais dans des lieux comparables.
- 2 Lars Vig a recueilli ses données – objets et témoignages – durant une époque assez troublée de l'histoire des Hautes Terres et de Madagascar. L'île entrait alors dans une nouvelle ère de son histoire, marquée par la conversion royale au christianisme, ce qui en hâtait l'expansion, puis par les deux guerres franco-merina qui allaient aboutir à l'établissement de la colonie française. Les évangélistes européens eux-mêmes étaient en compétition entre eux et les populations se trouvaient tiraillées entre la London Missionary Society, la Norwegian Missionary Society et les missions catholiques. De nouveaux mouvements religieux comme le Réveil faisaient aussi leur apparition. L'adoption de nouvelles pratiques religieuses se faisait dans un contexte de perturbation générale, qui fut le cadre du travail de recueil du missionnaire ethnographe. Lors de notre collecte de données, au début du XXI<sup>e</sup> siècle, la société malgache présentait aussi une atmosphère générale troublée. Depuis l'indépendance, mais plus clairement avec la crise politique et sociale de 2002, des aspects religieux autochtones considérés comme obsolètes et dissimulés sont remontés à la surface, manifestant une crise d'identité. La remise au jour des pratiques traditionnelles et leur visibilité constituent une sorte de légitimation, de reconnaissance, malgré le combat que mènent à leur encontre certaines églises nouvelles. Les pratiques de guérison traditionnelles regagnent du terrain, pour des raisons peut-être plus culturelles que matérielles, bien que les pratiques thérapeutiques plus modernes restent hors de portée des gens dépassés par les difficultés économiques.

## Les données

- 3 L. Vig s'était intéressé aux pratiques religieuses locales pour mieux comprendre la mentalité de la population à convertir. Il avait collecté ses données principalement auprès d'anciens tradipraticiens convertis, qui avaient accepté de lui révéler leur savoir. Le missionnaire avait pu décrire ce qu'on lui livrait des modes de pensée et en proposer des analyses. Je ne m'appuierai ici que sur un de ses travaux intitulé « Charmes. Spécimens de magie malgache », édité en 1969 par Otto Dahl.
- 4 Le fait que L. Vig ait obtenu des informations détaillées sur les pratiques religieuses (dans une région des Hautes Terres) montre que, même s'il se présentait comme un homme d'Église – ce qui aurait pu inspirer un silence prudent à ses informateurs –, il avait su établir un climat de confiance avec eux. Il pensait que les connaissances qu'il acquérait lui permettraient de convertir facilement les païens. Il est difficile d'imaginer ce que ses interlocuteurs avaient en tête. Mais il est tout à fait possible, comme on le voit aujourd'hui chez de nombreux Malgaches, que certains convertis étaient convaincus d'être « sortis de l'ombre » et ressentaient une joie véritable à exprimer leur foi nouvelle et à abhorrer l'ancienne. Cependant, ils n'hésitaient probablement pas à montrer fièrement ce en quoi ils avaient cru jusqu'alors.

## Usage de l'écrit

- 5 Le lieu de notre enquête auprès du tradipraticien que nous appellerons Rakoto, dans le Vakinankaratra, n'est pas très éloigné de celui où résidait L. Vig. D'origine modeste, Rakoto habite près d'une des douze collines sacrées de l'Imerina, lieux de mémoire de la construction du royaume, dont il prétend ne pouvoir s'éloigner, soulignant le lien spirituel établi (Blanchy *et al.*, 2006 : 356-364). Il entretient aussi des relations étroites avec d'autres lieux de cultes périphériques dans l'Ankaratra et le Vakinankaratra, tombeaux ancestraux sur les sommets et sources bouillonnantes habitées par les esprits au fond des vallées (Andriamampianina, 2000). Il déclare enfin avoir une relation privilégiée avec un site du Sud-Est de l'île, où il a eu l'occasion de résider, car un des esprits divins *zanahary* par lequel il est possédé, Dadabako, demeurerait à Manakara (ill. 1).



ILL. 1 – Charme contre la grêle, du tradipraticien Rakoto (© S. Blanchy, 2002).

- 6 Avec l'équipe de recherche dont je faisais partie, nous nous sommes présentés à lui et à sa famille comme chercheurs de l'université : un monde lointain mais puissant pour les informateurs, dont sans doute ils se méfient jusqu'à ce que s'établisse une rencontre perçue comme équilibrée entre les personnes, chacun y trouvant son compte. Dès lors, il est possible que notre relation serve indirectement à leur légitimation, dans un domaine où la pratique chrétienne est la norme officielle.
- 7 L'octroi d'informations tenues généralement secrètes repose sur une confiance qui s'installe entre le chercheur et l'informateur. La sensibilité de chacun y tient un rôle important. Lors de notre première visite, nous avons failli voir la porte du tradipraticien se fermer devant nous. Sa femme, qui décidait seule, nous accueillit finalement. D'autres épisodes suivirent. Les photos qui leur furent remises, les longues conversations tenues ensemble sur leur vie, l'intérêt que nous montrions sur leurs expériences, ont installé une certaine confiance, dont nous ne voulions pas abuser. Quand, à notre demande, il a accepté de nous laisser photocopier son carnet afin que nous étudiions le mode de transmission de son savoir, nous nous sommes engagés à ne jamais l'utiliser à notre profit. Il ne sera donc pas publié en l'état. L'année précédente, il nous avait montré ce cahier pour la première fois, sans nous le laisser lire. Conscients des risques qu'il prenait en nous remettant ce qu'il considère comme son capital, nous lui avons proposé d'en faire la copie en compagnie d'un de ses fils qui lui ramènerait l'original. Rakoto en profita pour nous demander d'effectuer une seconde copie, sans nous préciser quel usage il comptait en faire.
- 8 Le praticien a adhéré à l'association *Fikambanana Mpitsabo Malagasy Momba ny Ravinkazo* (« Association des guérisseurs malgaches à partir des plantes ») dont il a la carte. Elle porte son numéro de membre inscrit et l'état de ses cotisations. Cette association travaille de concert avec le ministère de la Culture et celui de la Santé, qui, sous la pression et avec l'aide de programmes internationaux, ont mis en place une politique d'encadrement et de

« collecte » des connaissances ancestrales traditionnelles. Les tradipraticiens doivent en principe donner aux médecins des informations sur les vertus des plantes médicinales utilisées pour les traitements des maladies. Néanmoins la manière dont ce recensement est organisé pour le moment n'est pas efficace. Pour les tradipraticiens, cette invitation, qui légitime fortement leur pratique, les met à l'abri de possibles accusations de sorcellerie ou des soupçons habituels qui y sont liés. Rakoto est fier de cette initiative gouvernementale qui favorise, selon lui, l'ouverture des connaissances autochtones à un plus grand public. Cependant, il tient surtout ce cahier pour ses enfants qui lui succéderont et non pour le remettre à ce programme.

- 9 Le carnet où sont inscrites les maladies communes qu'il traite est en fait un agenda scolaire importé de France, datant de 1995-1996, qu'un enfant de commerçant chinois, un (e) de ses *taiza* (« pris en charge »), lui avait donné. Rakoto se débrouille pour noter mais ne semble pas avoir été longtemps à l'école. Il transcrit les mots comme il les entend et trace les lettres en majuscules. Avant d'être guérisseur professionnel (*mpitsabo*), il a travaillé comme charpentier dans différents endroits de l'île (Blanchy *et al.*, 2006 : 356-364).

## Les textes

- 10 Il avait commencé à écrire ses « recettes/ordonnances » avec deux traitements, nommément : « traitement de maux de dents » et « traitement d'une maladie obtenue à partir d'une inimitié non pressentie »<sup>1</sup>. Puis, après analyse peut-être, il s'est repris et a décidé de tout réécrire depuis le début. Il commence avec un « message » du *zanahary*, daté de 1996, contenant différentes dispositions et règles à suivre pour sa « sanctification ». Ce message est signé par le « soldat » (*miaramila*) Rakoto, qui a reçu le message (il s'agit de lui-même).
- 11 S'ensuit un inventaire de 92 plantes à utiliser, dont les noms évoquent les maladies à traiter. La numérotation va de 1 à 200 mais la liste s'est arrêtée à 92. Elle s'achève avec le rappel de deux ensembles, respectivement de quatre et de deux plantes, « efficaces quand elles sont utilisées ensemble » (*Ireto ny hazo miara-miasa*). Ces répétitions de formules déjà présentées au début du carnet montrent probablement leur importance.
- 12 Les différentes recettes concernent la protection du village (numérotée 1), la protection d'une source, la lutte contre la grêle, le traitement de la toux, la protection des champs cultivés, et « comment traiter une séparation temporaire (*misintaka*)<sup>2</sup> dans un couple ». Les traitements inventoriés continuent sans ordre strict des affections. Le n° 94 évoque à nouveau le traitement de maux de dents. On lit ensuite une recette pour un charme d'amour, de nouveau la protection de la source, la lutte contre la grêle et le moyen pour stopper des pluies trop abondantes, la manière de détourner un danger, de guérir une personne ensorcelée (sorcellerie qui se manifeste par la volonté de sortir de la maison (*fanainga mivoaka*), la protection du village (*famato tanàna*), le traitement des gens s'opposant au lieu de culte *doany* et aux « soldats » (*miaramila*)<sup>3</sup>, le verrouillage (*fanidy*) d'un tombeau. Désordonnée, la numérotation reprend de nouveau au n° 95 qui donne la recette de la libération d'une promesse, et se poursuit avec 19 recettes dont certaines sont des répétitions d'affections déjà évoquées. Les différentes formules sont séparées par de jolies frises dessinées en couleur.
- 13 Ces recettes ont ensuite été recopiées au propre dans le même carnet et portent en titre l'inscription *Rakoto. Boky fampiasana ny asa hatao amin'ny zavatra rehetra* (« Rakoto. Livre

d'utilisation de ce dont on a besoin pour tout ce qu'on a à faire ») suivie de sa signature. Cette copie montre un ordre différent de la première liste. Elle reprend l'inventaire des plantes de 40 à 67, de 73 à 98, puis de 101 à 120 ; les n° 68 à 72 puis 99 et 100 sont laissés vides. Des recettes sont recopiées avec un nouveau numéro. Elles sont suivies par trois formules sur le traitement de gens « ensorcelés », sur les amulettes *ody* contre la grêle. Enfin le cahier se termine par les mots suivants :

Livre à raconter pour toujours.

(Nom du village)

Ramaitsoakanjo - Ralaitsimba - Ralaitsimitoviamin'andriana - Ramanjaka ;

Iarinandriana<sup>4</sup> ; Ravohanginirina

- 14 Ce sont les noms des *zanahary* qui « travaillent » avec le tradipraticien ou de lieux où ils résident. Il ressort de ce recensement qu'une centaine de « maladies » sont traitées par Rakoto aidé de ses *zanahary*. Dans son carnet, certaines de ces affections constituent des doublons, sans doute significatifs et à associer probablement aux demandes répétées de ceux qu'il prend en charge.

## Terrain et archives. Historicité des pratiques

- 15 On peut mettre en regard le carnet de Rakoto et la célèbre publication de L. Vig, « Charms. Spécimen de la magie malgache ». Préfacée et publiée en 1969 par O. Dahl, cette liste de charmes et de leur emploi provenait du catalogue que le missionnaire avait élaboré pour accompagner sa collection d'objets : *Katalog over de af mig samlede Tryllemidler i Missionsmuseet* (« Catalogue des charmes collectionnés par moi se trouvant au Musée de la Mission »), réalisé en 1896 avec 125 entrées, et qui fut augmenté en 1907-08 pour le transfert de la collection au Musée d'ethnographie de l'université d'Oslo (cf. ill. 2 et 3).



ILL. 2 – Charme n° 82, Lehimasiaka, collection de Vig (cliché NMS Arkiv).



ILL. 3 – Charme n° 69, Ody tolaka, collection de Vig (cliché NMS Arkiv).

- 16 Malgré la différence dans les modes de constitution des deux documents, leur contenu donne à réfléchir sur les pratiques rituelles et les interactions sociales. Le carnet de Rakoto apparaît tel un aide-mémoire, comme le montrent ses remarques sur les plantes « efficaces » quand elles sont utilisées ensemble. Son inventaire d'interventions (fondé sur sa pratique réelle) énonce la liste des plantes à utiliser pour traiter les maux, avec parfois le mode d'utilisation. Rakoto ne parle pas des interdits, détails que L. Vig évoque longuement. Tandis que le premier, peu lettré, note sa pratique, le missionnaire ethnographe cherchait, à partir d'objets recueillis et examinés hors de leur contexte, à expliciter leur symbolisme. Les types de « maladies » traitées, rapportés par ces deux documents, et dont la liste n'est pas exhaustive, nous donnent toutefois une idée des maux qui affligent la société, ou de la permanence de leur interprétation qu'il nous faut interroger.

### Les maladies et les motifs d'intervention

- 17 J'ai comptabilisé les affections les plus importantes rapportées par les deux documents, des maux les plus anodins jusqu'à la vie économique, en passant par la sorcellerie, ce fléau social. Une étude statistique chez Rakoto montre d'abord l'importance des traitements pour la libération des esprits mauvais (de type *lolo*, *angatra*, *ambalavelona...*), de ceux contre les souffrances imputées aux esprits, à la malveillance, à la jalousie, et de la résolution des difficultés de la vie quotidienne. Ensuite viennent les problèmes conjugaux, ainsi que la sorcellerie, surtout celle qui est provoquée par des éléments ingérés, mode d'interprétation qui domine sur les Hautes Terres. Les questions relatives au couple incluent les charmes d'amour (comment retenir, attirer ou faire revenir un conjoint, etc.), ainsi que les problèmes de fécondité (comment avoir un enfant). Les indispositions communes, tels que les maux de tête, de dents, d'estomac, de cœur, ou encore le manque d'appétit font partie de la liste. Parmi eux figurent les malaises des enfants qui semblent liés aux interventions des esprits sur eux. Rakoto a aussi inclus ce qu'il appelle, sans préciser, les « nouvelles » maladies. Fait-il allusion aux pandémies de la période moderne comme le sida ? Enfin, tout comme ses prédécesseurs du XIX<sup>e</sup> siècle, il a également recours au *fanandroana*, l'astrologie, pour rétablir un mauvais destin.
- 18 Dans la collection des charmes recueillis par L. Vig, j'ai relevé par ordre d'importance les thèmes suivants : amour ; combat, guerres, rixes ; litiges ; démêlés avec la justice ; sorcellerie (par les aliments, sorcellerie maléfique – retour de l'âme – charme d'amour) ;

grêle, pluies, criquets *valala* ; fécondité ; parole : *kabary* (orateurs) ; honneur et position sociale ; récolte ; commerce.

- 19 Les traitements évoqués par L. Vig et Rakoto incluent des points communs touchant les intérêts économiques (agriculture, plantations, élevage, pluies, grêle, feu), sociaux (fécondité, amour, sociabilité, protection de village contre les jalousies, les voleurs, le brigandage). Tous ces problèmes motivent la consultation des guérisseurs proches des clients.
- 20 Il est intéressant de noter que les actions évoquées sont le plus souvent positives, mais elles peuvent également se présenter sous des aspects négatifs. En effet, outre la guérison, la protection des hommes, du village, des animaux ou l'aide contre certaines faiblesses paralysantes et embarrassantes (comme la timidité), les tradipraticiens peuvent s'engager dans des actes nuisibles et « répréhensibles », tels que la provocation de désordre, l'assistance aux sorciers maléfiques, et l'anéantissement du commerce du voisin, un acte subséquent à la jalousie. Les deux aspects ont été relevés aussi bien chez Rakoto que chez L. Vig.

## Les remèdes

- 21 Les plantes constituent la base des remèdes utilisés par les tradipraticiens. Toutefois, d'autres composants, comme des éléments et des substances du corps humain (crasse, sueur, poils) ou animal (peau, plumes), la terre, la pierre, le métal ou encore des perles peuvent être ajoutés à ces ingrédients. Tous ces éléments portent des noms évocateurs de leur action sur les maladies. Le mode d'utilisation (en fumigation, en bain...) n'est pas toujours précisé, tout comme le coût, qui n'est pas systématiquement indiqué.
- 22 L. Vig, par la traduction des noms de plantes, avait établi les relations entre les traitements et les effets « désirés/obtenus » par les tradipraticiens. On peut faire de même avec la liste de Rakoto, chez qui je prends quelques exemples illustrant des cas d'action thérapeutique ou de sorcellerie.
- 23 Exemple 1 : *ody voankanina* (litt. : « remède quand on est frappé par [la sorcellerie par] la nourriture »).

On doit employer ensemble ce qui suit :

*Miaro tena* (litt. : « se défendre »)

*Fanalavorika* (litt. : « enlever la sorcellerie »)

*Resonjo* (lat. : *Arum colocasia*)

*Aoka* (nom d'un arbre, litt. : « assez »)

*Avozo* (lat. : *Cinnamomum camphora* L. ; tubercule odoriférant, comme le gingembre)

*Ambolazo* (lat. : *Calliandra alternans* ; buisson planté comme une haie pour se défendre des personnes malveillantes, connu pour ses propriétés anti-sorcellerie)

*Manina* (litt. : « regret, chagrin »)

*Mandravasaroitra* (lat. : *Cinnamosma madagascariensis* ; litt. : « détruit ce qui est difficile »)

*Fanalatampoka* (litt. : « enlève ce qui arrive soudainement »)

*Mangina* (litt. : « silence »)

*Fanalasimba* (litt. : « enlève ce qui est abîmé »)

*Borona*

*Tsimahalatsaka* (litt. : « n'arrive pas à "ingurgiter", ne réussit pas »)

*Landemy* (lat. : *Anthocleista rhizophoboides* ; litt. : « qui rend faible »)

*Maroka*.



- 24 Les noms des plantes évoquent la défense de soi, mais aussi l'empêchement ou la destruction des mauvaises intentions. Dans le texte recueillis par Vig (1969 : 26), la composition de ce remède n'est pas aussi développée :

*Raisonjo* (ray « père », *saonjo*, plante et tubercule, *Arum esculentum* ou *Colocasia*). Comme *mafaimamy*, employé comme remède par ceux qui étaient "frappés par la nourriture". Mais cela équivalait à l'employer comme charme contre la sorcellerie maléfique, car les mauvais sorciers (les *mpamosavy*) avaient empoisonné la nourriture. On buvait la poudre de ce bois à l'eau comme antidote contre "la mauvaise sorcellerie" ou "la forte sorcellerie", également comme remède contre la mauvaise digestion.

- 25 Exemple 2 : acceptation et charme d'amour (pour gagner les faveurs d'une personne).

Remède rapide :

*Andriamahery* (nom d'un bois, litt. : « celui qui est puissant »)

*Mazaka* [*makazaka*] (non identifié, litt. : « qui peut porter »)

*Mavory* [*mahavory*] (non identifié, litt. : « qui peut réunir »)

*Tafita* (non identifié, litt. : « qui réussit »)

*Mahatana* (non identifié, litt. : « qui peut tenir/retenir »)

*Tsy tery lalana* (litt. : « dont le chemin n'est pas étroit »)

*Malai-misaraka* (plante et perle, litt. : « qui ne veut se séparer »)

*Velo-miririnjonjo* (litt. : « vivant et sain »)

*Manarim-bintana* (perle, litt. : « qui relève le destin »)

*Mampody* (litt. : « qui fait revenir à la maison »)

*Famolaka* (litt. : « qui domestique »)

*Fanala simba* (litt. : « qui enlève ce qui est abîmé »)

*Ta(n)gogo* (arbuste, litt. : « qui réunit »)

*Landemy* (*Anthocleista rhizophoboides*, litt. : « qui rend faible »)

Mode d'emploi : il faut s'en frotter les 10 doigts de la main, les 10 phalanges, et on pile aussi les plantes citées, on les mélange, puis on en met dans son repas ou dans son café.

- 26 Exemple 3 : remède pour entraîner le désordre.

Terre déterrée par des chiens

Balle de riz

Poils de chat noir

*Valalan'alika* (espèce de sauterelle, appelée « sauterelle de chien »)

Pilon et mortier qui se battent

Terre *oma tena* « qui se mange »

Reste d'os mangé par un chien

On les répand ou on les enterre auprès de la maison de la personne ciblée.

- 27 Dans cet exemple de traitement négatif, le chien, animal abhorré par les Malgaches, est évoqué trois fois. En fait, les composants comme la balle de riz qui vole au vent, le chat noir souvent associé au sorcier, tout comme l'efficacité évoquée par les mots ou les noms, traduisent indubitablement le désordre, la séparation. Cet effet est tout aussi évident avec l'exemple suivant.

- 28 Exemple 4 : couple (de mariés) à séparer et à « embrasser » pour ne qu'ils ne soient plus mariés.

*Trano tany foana* (maison en briques crues abandonnée)

*Trano takatra<sup>5</sup> foana* (nid abandonné de l'oiseau *takatra<sup>6</sup>*)

Ordures emportées par le tourbillon

*Votry foana* (termitière vide)

*Lalamaty* (litt. : « sentier "mort", qui n'est plus utilisé »)

*Fandrava* (litt. : « qui détruit »)

*Tsimahatombina* (litt. : « qui ne peut rester en place »)

Eau du fleuve (évoque le départ)

On fait cuire le tout, puis on jette vers le sud le reste de l'eau avec laquelle on vient de se baigner, ou bien on en asperge le lit conjugal.

*Raihaka*<sup>7</sup> (arbre non identifié)

De la terre sainte de grand-mère Ramaitsoakanjo et Randrianiony<sup>8</sup>, et de la terre *tsipaka* (litt. : « qui n'atteint pas »).

- 29 Dans les textes rédigés par L. Vig d'après ses enquêtes, on est frappé par l'emploi de l'imparfait. Au temps de l'évangélisation, on lui présentait les pratiques – ou il les notait – comme si elles étaient révolues. Ici, Rakoto, en commentant son carnet, nous les donne au temps présent, et en écrivant pour ses enfants, il projette déjà ces pratiques dans le futur. Malgré un siècle et demi de christianisation et de scolarisation, les Hautes Terres malgaches n'ont pas abandonné une culture marquée par l'efficacité du verbe, la puissance des mots. L'emploi maladroit de l'écrit ne trompe pas sur la nature orale de ce savoir et sur le poids des mots prononcés. La notation des ingrédients des traitements souligne seulement à nos yeux la composition, par l'assemblage des substances et des noms qu'on leur donne, d'un texte d'efficacité.

## Ancêtres

- 30 Dans les rites thérapeutiques, des ancêtres sont toujours invoqués. Ce sont presque toujours des anciens princes, dont l'histoire s'est perdue dans des mythes et légendes. Ainsi, Vig rapporte les noms de Ratomaramanana et Ratomarafefy. Il apprend qu'ils sont invoqués juste après Andriamanitra Andriananahary, c'est-à-dire le dieu créateur, et qu'ils sont « nommés fils de Dieu ». Ils remontent, écrit-il, à la nuit des temps (1969 : 19-20).
- 31 Mais E. Ramilison, qui a réalisé une histoire de la mise en place des populations sur les hautes terres à partir des traditions orales, et surtout de traditions concernant les princes dirigeants (*andriana*), propose une version historique. D'après ses travaux (1951), Andriantomaramanana et Andriatomarafefy, respectivement fils et petit-fils d'Andriantomara, étaient parmi les ancêtres débarqués sur la côte Nord-Est de Madagascar et établis sur la côte Est où ils sont enterrés. Leurs descendants sont à l'origine du groupe *andriana* des Zafinandriamamilaza, des princes régnants, dont les plus connus vivent encore sur la bordure Nord-Est des hautes terres centrales, les autres descendants s'étant éparpillés dans différentes régions. Ces Zafinandriamamilaza seraient à l'origine des formes de religion retrouvées à une période ultérieure (Ramilison, 1951 : 164). Leurs ancêtres Andriantomaramanana et Andriatomarafefy cités par Ramilison (1951 : 170) et Vig (1969 : 19) étaient invoqués après le dieu créateur Andriananahary-Andriamanitra et le premier ancêtre Andriantomara dont on n'ose prononcer le nom<sup>9</sup>. Ces prières demandaient d'ailleurs la protection contre la grêle, le vent, les criquets, la bénédiction pour une bonne récolte.
- 32 On n'entend plus guère aujourd'hui ces deux noms, Andriantomaramanana et Andriatomarafefy, parmi les *razan'andriana* (ancêtres de princes invoqués par les devins guérisseurs d'Imerina). Mais ils sont encore cités par les descendants des Zafinandriamamilaza quand ils invoquent dieu et les ancêtres au cours de cérémonies familiales (par exemple, par les Zanadroandrena). Les tradipraticiens actuels comme Rakoto citent parmi les *zanahary*, aussi bien dans leurs carnets que dans leurs prières, un mélange de personnages historiques et mythiques territorialisés : Ranavalona, Ramaitsoakanjo, Rafaramahery, Rabodovola, Andriantsivongo, Ralaimaditra,

Andriantsiamba, Andrianony, Rasoavololona, Ravoahangy. Certains noms se retrouvent parmi les descendants historiques d'Andriantomara. C'est le cas pour Rafaramahery ou Ranavalona (Ramilison, 1951 : 13).

- 33 Comme pour les plantes, les noms de *zanahary* semblent agir de manière performative par leur seul énoncé, comme une action. Destiné à être propice à celui qui le porte, le nom propre personnel, est composé comme une conjuration et un souhait. Les noms d'ancêtres fondateurs sont invoqués près de la divinité centrale de l'hénothéisme malgache, Andriananahary-Andriamanitra, puis leur histoire s'efface et ne reste que leur qualité de dieux ou d'esprits ancestraux divinisés *zanahary*. Enfin, des *zanahary* portant des noms semblables se trouvent enracinés dans le territoire des pratiquants, territoire structuré autour de sources et de sommets contenant des tombeaux, où résident ces esprits ancestraux. C'est le cas de Rafaramahery (litt. : « Dernière née qui a de la force ») qui réside dans un lieu de culte proche de chez Rakoto.
- 34 Les esprits de la nature, vénérés comme les ancêtres, sont assimilés aux anciennes populations repoussées par cette nouvelle vague de peuplement : les *vazimba*, *kalanoro* ou *angalampona* (Vig, 1969). Ces derniers peuvent hanter les vivants et leur délivrance relève du travail des tradipraticiens.

## Groupes sociaux en jeu

- 35 L. Vig avait relevé que la société insistait sur la démarcation entre les « nobles » d'une part et les hommes ou la population en général d'autre part. Actuellement, cette distinction est toujours pertinente (notamment dans la différenciation sociale des quartiers, pour les mariages, et pour l'accès aux tombeaux, voir aussi Blanchy *et al.*, 2006). Rappelons que du temps de L. Vig, l'esclavage n'était pas encore aboli. Les tradipraticiens actuels, en se référant aux *zanahary razan'andriana*, ancêtres divinisés des princes, perpétuent ce mode de pensée. Sur les Hautes Terres, en devenant gardiens de lieux de culte, des descendants d'esclaves se sont érigés en médiateurs entre le peuple et l'ancêtre divinisé *andriana*, ce qui les place parfois en rivalité avec les descendants de cet *andriana*. À d'autres endroits comme dans l'Ouest, chez les Sakalava, lors de la cérémonie du *Fitampoha* (bain des reliques royales du Menabe), on a pu observer en 1998 que les porteurs des reliques, les *mpibaby* descendants d'ancêtres serviles, ont refusé d'effectuer de porter les reliques sur leur dos « parce qu'ils ne voulaient pas se donner en spectacle » (Lupo, 2005 : 136). Ce refus montre une certaine libération, mais aussi un maintien du principe des statuts, qui marque encore profondément la société.

\*

\* \*

- 36 On a beaucoup parlé de syncrétisme ou de double pratique à propos des chrétiens malgaches qui perpétuent des pratiques symboliques autochtones. Mais la lecture des archives de Vig montre que ce syncrétisme est très ancien, et qu'à son époque des personnages d'âge mûr, posés et cultivés, en savaient assez sur la religion chrétienne, même quand ils ne l'avaient pas adoptée, pour y réfléchir et en discuter avec maîtrise. On lui est redevable de nous donner à voir des figures si estimables de Malgaches du XIX<sup>e</sup> siècle. Le pasteur rapporte une conversation qu'il eut avec un tradipraticien qu'il nomme

« sorcier ». Tandis que L. Vig l'interrogeait sur des charmes ancestraux pour son enquête, son interlocuteur

[...] bien au fait de la doctrine chrétienne, put à partir de sa triple position de sorcier, de prêtre idolâtre et de sage malgache, exprimer ses objections à partir de celle-ci. Tout en appréciant le dévouement et la persévérance des missionnaires, il trouvait que nous étions trop étroits d'esprit dans nos exigences, ou que nos principes manquaient de souplesse. Selon lui, le christianisme aurait dû s'adapter au paganisme malgache, en intégrant ses tabous et ses sacrifices. Certes, il reconnaissait la valeur moindre du paganisme par rapport au christianisme, [...] mais il suggérait de suivre ici les mots de Jésus : “[...] je suis venu non pour abolir mais pour accomplir” (Matthieu, 5, 17). Le syncrétisme malgache, je le connaissais bien. Les tribus et même les personnes individuelles pouvaient, sans problème, échanger entre elles des idoles, s'emprunter mutuellement des croyances religieuses ou en assimiler de nouvelles. Les Malgaches avaient ainsi reçu aussi bien de l'islam que du christianisme, des influences qu'ils avaient adaptées à leur paganisme. (Vig, 1994 : 45)

- 37 Cette citation me permet de reprendre l'interrogation sur l'immutabilité apparente des pratiques, alors qu'une influence mutuelle des croyances et des représentations malgaches et chrétiennes est observable depuis la présence des tout premiers missionnaires, bien avant que L. Vig en prenne acte<sup>10</sup>, et se poursuit de nos jours. Les représentations malgaches de l'homme et du monde fournissent un socle cognitif fort, sur lequel s'appuie un certain nombre de rituels qui restent stables. La maîtrise de l'homme sur le monde a peu varié dans de nombreux milieux sociaux tenus à l'écart du développement technique. La médiation symbolique et l'appel aux forces invisibles restent alors opérants, comme le montre le réseau des tradipraticiens et les sollicitations de leur clientèle. Cependant, les tradipraticiens n'ont pas le prestige qu'ils avaient dans la société précoloniale, et le christianisme ayant diabolisé leurs agissements, la population fait preuve d'attitudes diverses à leur égard. C'est pourquoi la collaboration avec le gouvernement est la bienvenue puisqu'elle tend à les réhabiliter.

---

## BIBLIOGRAPHIE

**ABINAL S. J. et MALZAC S. J.**

1970 *Dictionnaire malgache-français* (Paris, Éditions maritimes et d'Outre-Mer) [1888].

**ANDRIAMAMPINANINA, R. M.**

2000 Sites de cultes dans le Sud de l'Imerina : les sources bouillonnantes d'Andranomandevy et d'Anjiromena, *Études Océan Indien*, 30 : 65-79.

**BLANCHY, S., ANDRIAMAMPINANINA, R. M., et RADIMILAHY, C.**

2006 Les médiateurs : portraits et réseaux, in S. Blanchy, J. A. Rakotoarisoa, P. Beaujard et C. Radimilahy (éd.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar* (Paris, Éditions Karthala) : 355-384.

**LUPO, P.**

2005 Un culte dynastique à Madagascar : le Fitampoha, in C. R. Ratongavao (éd.), *Hommage à Bruno Hübsch*, I (Lyon, Profac) : 107-155.

**RAMILISON, E.**

1951 *Ny Loharanon'ny Andriana nanjaka teto Imerina, etc. Andriantomara - Andriamamilaza* (Tananarive, Imprimerie Ankehitriny)

**VIG, L.**

1969 Charmes. Spécimen de la magie malgache, *Bulletin*, 13 (Oslo, Musée d'ethnographie, Université d'Oslo).

1994 *Sur la femme malgache* (Paris/Antananarive, CEROI-Teza Boky) [traduit du norvégien par Aase Vig Berget, préface de Pierre Vérin] (1<sup>re</sup> édition en norvégien en 1907).

## NOTES

1. Ma traduction des extraits de son carnet.
2. Il s'agit généralement du départ de la femme de la maison conjugale (résidence virilocale) quand elle s'estime trop maltraitée par son mari. Celui-ci doit alors venir la rechercher chez son père, du moins si son cadeau d'excuse est accepté.
3. Les pratiquants les plus assidus sont dits les soldats des ancêtres divinisés *zanahary*.
4. *Sic*, pour *Iharanandriana*.
5. *Scopus umbretta*.
6. Considéré comme un oiseau de mauvais augure.
7. ABINAL et MALZAC (1970 [1888]) indiquent un nom proche : *Raiheka*, arbre de construction ( *famelona*, litt. : « qui rend la vie »), mais l'ensemble des autres éléments traduisent une idée contraire. S'agit-il de revivre après la séparation ?
8. Il s'agit de terre prélevée sur le lieu de culte de ces *zanahary*, près de chez Rakoto.
9. Lupo remarque que vis-à-vis du géniteur, il y a une certaine idée « d'intimité, de tendresse mais distance aussi, car l'autorité reste un domaine sacré et intouchable » (2005 : 140). De ce fait, on n'ose pas prononcer ouvertement le nom du père.
10. Je remercie D. Galibert pour ses remarques et la discussion que nous avons eue sur la notion de « continuité » culturelle. Voir sa thèse d'ethnologie, 2006, *Les gens du pouvoir à Madagascar. État postcolonial, légitimités et territoire (1956-2002)*, Université de la Réunion.

## RÉSUMÉS

**Rites thérapeutiques : réflexion sur le terrain et les archives.** En comparant la façon dont l'écrit sert à noter et à fixer des pratiques de guérissage, d'une part dans les archives de L. Vig et d'autre part dans les carnets d'un guérisseur malgache contemporain, l'auteur esquisse une réflexion sur la stabilité apparente des formes du langage et des pratiques rituelles dans un contexte social transformé.

***Therapeutic rituals: consideration on fieldwork and archives.*** By comparing the way in which writing is used to record and establish traditional healing practices, on the one hand in the archives of L. Vig and on the other, in the notes of a contemporary Madagascan traditional healer, the author outlines her reflections on the apparent stability of language forms and ritual practices in a transformed social context.

## INDEX

**Mots-clés :** archives missionnaires, écrits, objets thérapeutique, rituels thérapeutiques, XIXe siècle

**Index géographique :** Madagascar

**Keywords :** 19th century, Madagascar, missionary archives, therapeutic objects, therapeutic rituals, writings

## AUTEUR

**CHANTAL RADIMILAHY**

Université d'Antananarivo, Madagascar