



Études océan Indien

51-52 | 2014
Autour des entités sacrées

Performance et performatifs au cours d'un rituel d'anti-sorcellerie et de refondation sociale : le *soalala*, Nord-Est de Madagascar, 1975-1983

Thomas Mouzard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/oceanindien/1631>

DOI : 10.4000/oceanindien.1631

ISSN : 2260-7730

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2014

ISSN : 0246-0092

Référence électronique

Thomas Mouzard, « Performance et performatifs au cours d'un rituel d'anti-sorcellerie et de refondation sociale : le *soalala*, Nord-Est de Madagascar, 1975-1983 », *Études océan Indien* [En ligne], 51-52 | 2014, mis en ligne le 30 septembre 2015, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/oceanindien/1631> ; DOI : 10.4000/oceanindien.1631

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.



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

Performance et performatifs au cours d'un rituel d'anti-sorcellerie et de refondation sociale : le *soalala*, Nord-Est de Madagascar, 1975-1983

Thomas Mouzard

- 1 Les œuvres de Dofotera, dit Moasibe, né vers 1950 dans le Menabe et mort en 1983 à Maroantsetra, en font un cas à part de l'histoire religieuse malgache de par leur caractère que l'on pourrait dire expérimental à une époque qui ne le serait pas moins sur le plan politique. La cérémonie du *soalala*, créée par Dofotera, apparaît d'ailleurs, en quelque sorte, comme une application en langage rituel du programme socialiste révolutionnaire que s'efforce de mettre en place la classe dirigeante dans la deuxième moitié des années soixante-dix. En effet, cette cérémonie composite vise la refondation des collectifs de corésidents sur une base territoriale, ancestrale et culturelle, soit l'instauration du *fihavanana* dans les nouveaux *fokonolona*. Dans les textes officiels, le *fokonolona*, « communauté par essence [...] constitue une des composantes fondamentales de la vie malgache ». La création de cette communauté restait pourtant un but à atteindre. Dans les faits, les collectifs de corésidents connaissent de multiples clivages et conflits de hiérarchie, de classe d'âge et autres catégories sociales. Cette restauration imaginaire des liens communautaires est exprimée et est comprise comme une réhabilitation du *fihavanana*, « *ethos* malgache du bon vouloir qui permet à des personnes apparentées ou non apparentées d'agir comme agissent des parents » (Ottino, 1998, 11).
- 2 L'action de Dofotera dans des centaines de villages – en commençant par la circonscription de Sambava, puis celle d'Antalaha où il est jeté en prison, et, enfin, Maroantsetra avec l'autorisation officielle des autorités – le place dans la lignée des *mpanazary* de cette région, ou encore des Anjoaty. Le *mpanazary* ou devin¹ a joué, dans la période précédant la formation des royaumes, un rôle politique de premier ordre. Un semblable rôle fondateur revenait aux Anjoaty sur toute la côte orientale, qu'ils parcoururent du nord au sud à partir du XIII^e siècle (Beaujard, 2005). Deux caractères

rapprochent les *mpanazary* des Anjoaty : un rôle de fondateurs rituels en tant qu'interlocuteurs des génies tutélaires et une puissance visionnaire résidant dans la parole, dite *masimbava*, « bouche-sacrée »/« parole-efficace » (Hurvitz, 1980). Depuis le passage de Dofotera par la baie d'Antongil, resté vivace dans la mémoire collective, plusieurs épigones ont agi avec moins de brio...

- 3 Afin de cadrer avec ce numéro thématique, je réserverai l'étude de l'homologie entre rituel et politique, ou encore l'historicisation des figures des devins-guérisseurs du Nord-Est, pour inviter le lecteur à se concentrer sur l'étude des relations aux esprits et, finalement, des liens entre humains ritualisés dans le cadre du *soalala*. La spécificité de la cérémonie du *soalala* en tant que cadre de l'expérience résulte de l'introduction d'un nouvel acteur dans l'univers villageois, qui va agir de manières inédites sur des relations préexistantes.
- 4 Je présenterai successivement les quatre séquences principales du *soalala* telles qu'elles le composaient dans la plaine de Maroantsetra au début des années quatre-vingt : le ramassage des mauvais charmes, l'exorcisation de la terre, les exorcismes, la consécration d'un autel collectif (sacrifice, festin, serment). Les données, basées sur la mémoire orale collective des faits, les écrits d'un érudit local et les archives du canton de Maroantsetra ont été recueillies pendant trois mois de terrains effectués en 2003 dans les circonscriptions de Maroantsetra, Sambava et Antalaha. Pour chaque séquence sont restituées les actions rituelles de Dofotera, qui met en scène objets, esprits et individus par ses gestes et discours. Un deuxième niveau de lecture rapporte ces actions aux institutions concernées (magie-sorcellerie, agriculture, possession, culte ancestral) et aux effets sociaux qui en découlent.

Le ramassage des mauvais charmes

- 5 En plus de son chœur de nubiles, Dofotera est accompagné de deux assistants, Messieurs Fomba et Masilava. Ces noms apparaissent comme éléments constitutifs de l'efficacité d'actes de langage et d'interactions sociales dans le cadre du rituel². Fomba, litt. « Coutume », est ainsi préposé à l'explication de la cérémonie inédite, quand Masilava, litt. « Longuement-Efficace », récupère les charmes neutralisés. Dofotera exige de tous les villageois sans exception qu'ils déposent la totalité de leurs charmes sur une petite natte (*fanambanana*) disposée devant leur maison gardée ouverte. Un billet de 100 Fmg est prélevé à chaque maison pour « droit de triage et ramassage », mais Dofotera ne fait pas payer les étudiants et les vieilles personnes. Souvent, à cette somme symbolique – mais dont l'accumulation ne l'est plus –, les gens satisfaits des services de Dofotera ajoutent spontanément un don. Chacun doit donc regagner son domicile pour cette opération et ne pas en sortir jusqu'à son terme. Tous les habitants en doivent être présents. Selon un informateur, Dofotera parcourt les villages du sud vers le nord en s'arrêtant à chaque maison. Comme l'immense majorité des villages de la plaine sont rectilignes, Dofotera progresse de maison en maison en zigzaguant.
- 6 Se tenant devant chacune d'entre elles, Fomba commence par les asperger d'eau, ceci afin de neutraliser immédiatement la puissance des charmes délétères. Une toute petite goutte de cette eau tombée sur le plancher d'une maison suffirait à elle seule à désamorcer l'action de tout objet sorcier s'y trouvant³. Personne ne sait rien sur ce liquide, ni sa provenance, ni la ou les raisons de son efficacité. Chacun s'est fait à propos de ce mystère sa propre opinion. Certains pensent que la bouteille que Dofotera utilise

— une petite bouteille de limonade ; sur ce point, les témoignages sont unanimes — contient de cette eau magique à l'infini, comme une source. En tout cas, personne n'a jamais vu Dofotera la remplir. Moasibe s'avance ensuite vers la natte et examine les charmes. Il est réputé, évidemment, connaître infailliblement le nom, la composition et la fonction de n'importe quel fétiche. Son tri est opéré selon deux catégories : ceux dont l'action est bonne (*tsara*) et ceux dont l'action est mauvaise (*ratsy*)⁴. L'expertise est rapide et peut être accompagnée d'un commentaire autoritaire à propos des maléfices. Moasibe saisit à main nue les objets maléfiques et, souvent, les lèche. Ce geste fait partie des plus impressionnants de la cérémonie. Toucher certains charmes peut en effet entraîner un trouble sur le champ, même sans être la cible désignée par l'invocation sorcellaire. L'acte de porter à la bouche, par où se fait normalement l'absorption de nourriture, ces maléfices qualifiés d'ordures que les mains mêmes ne sauraient effleurer, s'opposent radicalement à l'usage. Le geste de lécher les charmes redouble celui de l'aspersion et leur retire définitivement toute efficacité, en même temps qu'il donne la preuve notoire et irrécusable de celle de Moasibe. Quand celui-ci tend ensuite l'objet vidé de sa puissance à Masilava, qui y va aussi de sa réprimande, ce simple citoyen ne craint plus de le placer dans un grand sac avec le reste de la collecte. Celle-ci sera dans un premier temps entreposée sous un grand auvent construit pour l'occasion (*langara*), avant d'être replacée dans le grand sac. Bien que désormais inoffensifs, ces objets ne sont jamais laissés sur place. Dans le bâtiment du *firasampokontany* (« mairie ») de Maroantsetra, une salle a été réservée pour le stockage des charmes néfastes collectés dans l'ensemble du *fivondronampokontany* (« sous-préfecture »).

- 7 Quels sont les non-humains en jeu dans cette action rituelle de neutralisation des charmes ? Ceci revient à nous demander ce qui rend un charme actif. La puissance du charme ne semble pas absolument dépendre de ce que l'on nomme « consécration » et que les Malgaches appellent *joro*, ou encore *falitse* dans le Sud-Ouest (Mandihitsy & Gueunier, 2001). Les composantes en elles-mêmes possèdent toute une vertu, indépendamment de leur combinaison (même le contenant participe à la force de l'artefact, puisque le prélèvement et le choix de la corne de zébu ne doivent rien à l'arbitraire). Les constituants (en particulier les végétaux), les mouillants, le moment astrologique (*andro*), la consécration (*joro*), l'interdit (*fady*) interviennent tous dans d'autres circonstances de manière autonome, ce qui prouve leur efficacité en elle-même. La complexité des charmes à contenant n'est pas seulement constitutive, mais également opérationnelle. Cependant, la consécration reste une opération nécessaire et essentielle à l'efficacité d'un charme. C'est ainsi que de nombreux guérisseurs ne voient pas d'inconvénients à donner leurs recettes, puisqu'elles restent inefficaces sans leur activation par un esprit particulier.
- 8 C'est donc ce tout complexe sur lequel Dofotera exerce son pouvoir. Le fait qu'il se montre capable d'identifier les bons charmes des mauvais sur un simple coup d'œil et qu'aucun n'ait jamais pu échapper à son jugement prouve l'exhaustivité de son savoir (« il connaît tous les charmes », m'a-t-on dit à plusieurs reprises). Il aurait atteint un stade qui correspond à un idéal chez les devins-guérisseurs toujours en quête de nouvelles connaissances (il se fait fort d'ailleurs de les conseiller et de les enseigner à toute occasion). Le fait qu'il puisse neutraliser la puissance de n'importe quelle sorcellerie fait la preuve de sa suprématie sur tous les types de constituants actifs des charmes. Savoir et pouvoir sont d'ailleurs, pour une part, indissociables chez le devin-guérisseur et sont subsumés dans la notion de *hasina* et sa gradualité. Le *hasina* est vécu comme une

puissance efficace dont un humain peut bénéficier (à des fins bonnes ou mauvaises, individuelles ou collectives), dans la mesure où il sait entretenir une relation de respect et d'échanges avec un ou des non-humains (ancêtre, génie) qui en sont la source. Notons que les charmes délétères que le *moasibe* identifie et neutralise, donc « les charmes qui s'attaquent à l'état vital d'une personne [...], utilisent explicitement les esprits chtoniens avec lesquels le sorcier établit une alliance » (Beaujard, 1995, 581). Ce fait est important, car cela signifie qu'en neutralisant la puissance des charmes néfastes, Dofotera fait preuve d'une puissance supérieure à celle des *tsiñy* ou génies, ce qui n'est vraiment pas négligeable, comme on va le voir. Un informateur a effectivement précisé qu'au moment de la collecte, si chacun devait rester devant la porte de sa maison, c'est parce que les *tsiñy* prenaient la fuite dans la forêt (*milefa amin'ala*). C'est donc là leur demeure première. L'élaboration d'un sort consiste en quelque sorte à domestiquer les *tsiñy* et la neutralisation d'un charme à rompre cette relation.

- 9 Beaucoup de cultivateurs se plaignent de ce qu'ils ne peuvent cultiver une terre, parce que des *tsiñy* résidant sur celle-ci les en empêchent. Qu'est-ce que ces *tsiñy*, quelles relations ont-ils avec les humains dans le cadre agraire ?

Exorcisation de la terre : Dofotera maître des *tsiñy*

- 10 Quand ce mot se rencontre sous la plume des malgachisants, c'est pour désigner le plus souvent le blâme dû à la transgression d'un interdit⁵. Cependant, Faublée, en parlant des « esprits de la vie », qui donne son titre à un ouvrage publié en 1957, note que le terme *tsiñy*⁶ désigne les esprits de la nature à l'est de Madagascar. Beaujard (1995, 577) note *ziny* le mot qui désigne « des esprits chtoniens plutôt maléfiques » pour la région tañala. Cole (2001, 332), à partir de Mahano, plus au nord, définit les *tsiny* par « *illness inducing* ». Rahatoka (1984, 50-51), encore un peu plus au nord, rapporte les croyances aux *jiny vorona*, « génies-oiseaux », et *jinin-tany*, « génies-de-la-terre », dans le district de Nosy Varika, qu'il confond avec les *tsiñy*. Lahady, ayant mené des recherches aux alentours de Mahanoro, Ivoloïna et Fénériver, distingue *tsiñy* et leurs « presque sosies » issus de l'islam *jiñy* « avec lesquels ils partagent la terre » (Lahady, 1979, 28). Engel (2008, 99), qui a séjourné à plusieurs reprises avant 2008 dans la région d'Andapa note que « pour différencier le “tsigny” envoyé par les ancêtres (réprobation signifiée par une punition) des êtres agrestes tels ceux qui sont liés aux boas, on orthographe les seconds “tsiñy”, car les deux sont homophones et les deux orthographes s'échangent souvent ». Je maintiendrais cette graphie différentielle. Ces quelques citations suffisent à distinguer le « blâme » des « esprits », et à avancer quelques caractéristiques propres aux seconds : ils sont ambivalents dans leur action, mais plutôt néfastes ; ils résident dans des éléments végétaux ou minéraux du paysage ou en des animaux, mais toujours en dehors du village.
- 11 Dans le cadre agraire spécifiquement, les *tsiñy* semblent jouer un rôle important, en ce qui concerne l'ouverture et la fermeture du territoire. En se basant sur les rares études sur le sujet (Poirier, 1964 ; Ndema, 1973 ; Arlette Ottino, 1995), Paul Ottino (1998, 236) met en évidence que l'appropriation d'une terre ne se fait que par l'exécution d'une demande rituelle aux génies tutélaires des lieux : les *tsiñin-tany*. Paul Ottino mentionne aussi les *hiagnan-tany* et précise que tous deux sont dangereux pour l'homme, les premiers par leur « malévolence naturelle », les seconds par leur « force brute incontrôlée », puis il confond ces deux catégories dans son analyse, quand Arlette Ottino ne les distingue pas, mais affirme qu'il s'agit de variantes dialectales. Le rite d'appropriation de terres vierges

comporterait deux étapes successives (mais parfois confondues) : le *fanalan-tsignin-tany*, ayant pour but d'enlever les *tsiñy* de la terre, et le *mangata-tany*, soit la « demande-de-terre ». Le paradoxe de cette présentation tient à ce que l'on chasserait les *tsiñy* avant de faire alliance avec eux. Une petite parcelle de terre est laissée non cultivée au milieu du champ (Fanony, 1975 ; Rahatoka, 1984, 51 ; Poirier, 1964), afin d'assurer sa fertilité selon Poirier. Doit-on distinguer les génies (*iañantany* ?) y résidant de ceux qui ont été chassés ? Engel se concentre sur la demande initiale de terre dans un espace vierge par des premiers venus (dans la région d'Andapa), qui se distingue de l'acte individuel consistant à ouvrir un champ cultivable à titre personnel (*joro atiala*). Dans la première situation, le *mangata-tany* aux *ianantany* précéderait théoriquement (ceci n'a pas été observé) le *fanalan-tsiñin-tany*. Les *tsiñy*, localisés, englobés et parfois personnalisés, seraient de moindre importance que les *ianantany*, diffus, englobants et apersonnels (Engel, 2008, 75-6).

- 12 Une certaine imprécision règne donc sur ces rites agraires qui se sont largement infléchis tout au long des années soixante-dix. En croisant les lectures, il paraîtrait logique de proposer que le *fanalan-tsiñin-tany* concerne les génies *tsiñy*, tandis que le *mangata tany* s'adresse aux *iañantany*, aux divinités *zañahary*, et aux ancêtres *razaña*, cette demande occasionnant le sacrifice d'un zébu, et de souligner que le *fanalan-tsiñin-tany* consiste à la fois à demander le départ et la « bénédiction » aux *tsiñy*⁷. Les cérémonies observées par Beaujard (1995) chez les Tañala confirment d'ailleurs ce scénario. Je m'en tiendrais à un niveau de généralité suffisant à l'intelligibilité des actions de Dofotera, en relevant quelques constantes valables pour tout l'est et le nord-est de Madagascar (et, plus généralement, toute la partie de l'île où l'agriculture est prépondérante). Ces données se résument donc comme suit :

- dans la situation de primo-installation sur une terre vierge, le groupe qui en deviendra maître (*tompo*) doit contracter une alliance avec les génies de la terre (*tsiñin-tany/hiañantany*) qui s'y trouvent. Moyennant le respect d'interdits (*fadin-tany*) portant sur des jours prohibés pour le travail de la terre (*fady andro*) ou sur certaines parcelles incultivables, ces génies laisseront ce groupe cultiver cette terre. Peu à peu, les ancêtres de ces premiers venus se confondent avec ces génies ;
- quand, par la suite, d'autres groupes humains viennent s'installer sur ce qui est devenu un territoire, ils devront se placer sous la dépendance politico-religieuse des originaires (*tompontany*), marquée par le respect de ces interdits, qui s'ajouteront à leur interdits propres. Les originaires conservent la propriété de la plus grande superficie et des terres les plus fertiles, et les non-originares sont placés sous leur domination économique ;
- dans la situation du défrichement individuel de terres vierges ou abandonnées en vue d'une culture sur brûlis (*tavy, jinja* dans le Nord-Est), des offrandes (miel, rhum) doivent être faites aux génies afin de pouvoir couper les lianes nouées (*vahy mifehy*) où ils résident, et, souvent, un bouquet de forêt, préservé du défrichage, leur est réservé. Les génies maintiennent un certain contrôle sur cette parcelle, on leur sera donc redevable d'une bonne récolte, mais ils seront aussi tenus responsables de tout incident pouvant s'y produire (à commencer par les mauvaises récoltes)⁸. Pour que cette terre devienne une terre d'héritage (*tany lova*), l'intéressé doit, d'une part, en chasser définitivement les *tsiñy* et, d'autre part, en faire la demande à ses ancêtres (*mangata-tany*, avec sacrifice de zébu).

- 13 Dofotera est intervenu aux trois niveaux de ce système d'appropriation des terres. Au cours des entretiens, il m'a été presque systématiquement signalé qu'il avait supprimé les *tsiñin-tany* et les *fadin'andro* (*tsy iasan-tany*), « jours-prohibés » (pour le travail de la terre).

Mais les archives mentionnent d'autres actions curatives au niveau de l'agriculture. Le compte-rendu administratif du passage de Dofotera à Maroantsetra contient une liste de ses actions qui commencent ainsi :

« <i>Foana tanteraka ny :- fady andro tsy iasana, fadin-tany, jinjaomby... ...</i> »	Sont annulés complètement :- les jours interdits de travail, les interdits de terre, le sacrifice de zébu pour le brûlis...
--	---

- 14 Chacun des cas mentionnés doit être envisagé : l'exorcisme des mauvais génies qui hantent les terres et les rendent *fady*, la levée des interdits portant sur les jours chômés (*fady andro*), les interdits du terroir (*fadin-tany*) et l'annulation du sacrifice de zébu pour le brûlis (*jinjaomby*).
- 15 Plusieurs personnes interrogées ayant assisté au *soalala* m'ont décrit le moment de la cérémonie où des gens venaient déposer sur des feuilles de bananier des mottes de terre, afin que Dofotera en chasse les *tsiñy* susceptibles d'y résider. Mais de quelle sorte de terre s'agissait-il : de terres appropriées héritées des ancêtres ? De terres acquises à titre personnel ? De terres inappropriées, mais cultivées ? De terres vierges ? Ces quatre types de terres, en effet, ne sont pas à l'origine des mêmes relations entre génies et humains et/ou entre les humains. Le premier cas doit être rejeté, car les terres ancestrales ne sont en principe plus menacées par les *tsiñy*, et il en va de même, quoiqu'à un moindre degré, des terres acquises. C'est donc de terres inappropriées qu'il devait s'agir. En ce sens, l'action de Dofotera a valeur de *fanalan-tsiñin-tany* et, d'ailleurs, à proprement parler, Moasibe « enlève les génies de la terre ». Néanmoins, Dofotera ne négocie pas le départ des génies par des offrandes et en « les suppliant de ne pas venir les troubler » (Fanony, 1975, 41). Son action consiste plutôt à détecter la présence éventuelle de génies, puis, à les chasser en crachant ou en foulant du pied les mottes de terre. Aucune tentative de communication donc, mais une coercition brusque et expéditive. L'opération s'apparente cependant davantage à un soin. Pour assurer son diagnostic, Moasibe examine les mottes de terre à travers un miroir. Cet « outil pour voir au loin » (*fitsinjo*) est commun chez les guérisseurs qui l'utilisent pour voir l'invisible, mais aussi pour le capter. C'est ainsi qu'utilisé à mauvais escient (cette fois par un sorcier, *mpamosavy*), il servira à capter l'*ambiroa* d'une personne que l'on veut faire mourir, et qu'un guérisseur fera revenir de la même manière (Blanchy et coll., 2006, 174, 246, 286-288)⁹. Ici, l'usage du miroir est appliqué au *tsiñy*. Par le double intermédiaire de la motte de terre et de son miroir, Dofotera voit si le terrain dans lequel celle-ci a été prélevée est la demeure de génies et, le cas échéant, crache sur le morceau de terre. Dans la mesure où celui-ci doit ensuite être replacé dans son lieu de prélèvement, on peut conclure que le génie n'a pas été capté dans la motte à l'aide du miroir, mais que la salive du grand guérisseur va agir sur place, en provoquant la fuite du génie. Le cultivateur pourra alors exploiter la parcelle libérée sans crainte.
- 16 Mais la présence de *tsiñy* dans un terrain ne signale pas nécessairement sa non-appropriation. Une terre déjà appropriée peut (re)devenir subitement *mahery*, adjectif que l'on pourrait traduire dans ce cas par « maléfique », tant cette *tany mahery* engendre d'infortune, au point que son propriétaire n'ait d'autre choix que d'essayer de la vendre à des acheteurs qui seraient moins exposés aux *tsiñy*, chrétiens ou étrangers (Keller, 2005, 205). Ce cas de figure semble néanmoins surtout concerner les terres

acquises individuellement, puisque les accords conclus entre les primo-arrivants et les *génies* tutélaires seraient indéfectibles. D'après les témoignages, les demandes d'exorcismes étaient d'ailleurs formulées par une succession d'individus. Ces personnes soit avaient tout avantage à protéger leur terre cultivée inappropriée de l'action néfaste des *tsiñy* (en attendant de pouvoir payer le zébu nécessaire à l'appropriation), soit éprouvaient le besoin d'exorciser un terrain déjà approprié, mais durement frappé par ces mêmes entités néfastes, soit encore désiraient cultiver une terre vierge réputée hantée.

- 17 La succession des termes *fady andro* et *fadin-tany* dans le rapport administratif pose question. Les *fadin-tany* sont les interdits propres à un territoire, que tous ses habitants et aussi les gens de passage doivent respecter. Ces interdits, somme des *fadin-drazana* des maîtres du sol et de ceux imposés par les génies à leurs ancêtres au moment de leur installation, peuvent porter sur la consommation de chairs particulières, sur des jours devant être chômés, ou encore sur certaines parcelles incultivables. La catégorie *fadin-tany* englobe donc celle de *fady andro*. Si la partie est annoncée avant le tout, c'est probablement que les jours tabous dont on veut parler ne sont pas ceux liés au terroir, mais ceux qu'imposent les *ombiasa* pour certains de leurs traitements. Les témoignages s'accordent d'ailleurs en majorité sur le fait que Dofotera ne supprimait pas les interdits ancestraux. Alors, pourquoi mentionner les *fadin-tany*, qui sont justement les interdits ancestraux des maîtres du sol ? Probablement à l'inverse, pour désigner l'exorcisation des parcelles rendues incultivables par la présence de génies tutélaires. Les *fadin-tany* ne figurent plus dans la version finale du rapport à la suite des choses « annulées » par Dofotera. En effet, les témoignages recueillis s'accordent en majorité sur le fait que les interdits ancestraux n'étaient pas levés.
- 18 Il est bien possible que, sur ce point, Dofotera travaillait à la demande. La question n'est pas superflue, car la terre mise en cause n'est pas seulement placée sous la tutelle de génies, mais aussi de celle des ancêtres des originaires *tompon-tany* et, donc de leurs descendants vivants. En conséquence, la levée des tabous liés à cette terre ne concerne pas seulement Dofotera, le demandeur et les génies, mais aussi et au premier chef, les *tompon-tany*. Dans la mesure où le respect d'interdits est « un moyen de constituer et marquer des relations significatives » (Lambek, 1992, 20), les « interdits du terroir » participent au maintien du statut d'originaires sur les « invités » (*vahiny*) et les nouveaux venus. Plus largement, comme le précise Walsh (2002, 464), le respect des interdits est un acte de responsabilité, notamment des originaires vis-à-vis de leurs ancêtres. En outre, l'absence de transgression des interdits du terroir conditionne sa fertilité, qui dépend de la bénédiction (*hasy*) des ancêtres et de la puissance vitale (*aina*) des génies.
- 19 Cependant, la suppression des interdits peut se négocier auprès des ancêtres, à force de leur demander (Cole, 2001, 193), ou encore par un unique rituel particulièrement dispendieux (Ottino, 1998, 138). Comme le suggère Cole (2001, 193), “[P]eople claimed taboos were good because they protected the power of the land, but they also found them constraining and wanted to avoid them, particularly when the taboos had harmful consequences for descendants or prevented people from engaging in activities that might benefit them”. La question serait, dans le cas du *soalala*, de savoir si les maîtres du sol étaient prêts à ce que les interdits de terroir soient supprimés, autrement dit, s'ils les considéraient suffisamment contraignants au regard d'activités qui pourraient leur profiter. Dans la mesure où les *tompon-tany* font largement travailler leurs terres par métayage, la suppression des *fady andro* leur paraît avantageuse dans un but d'accroissement de la productivité. Cependant,

la question se pose du maintien des rapports sociaux de production et du statut de maître du sol indépendamment de l'incorporation de leurs interdits *fadin-tany* par les dépendants.

- 20 Je ne dispose que de peu d'informations sur le *jinjaomby*, dont la suppression est également mentionnée dans le rapport ainsi qu'en entretien, et qui semble bien avoir aujourd'hui complètement disparu. S'il s'agit bien du sacrifice de bœuf (*aomby*) exigé par la tradition pour l'abandon et la reprise d'un essart (*jinja*) situé près de tombeaux, on doit noter que ce rite a fréquemment été abandonné dans la seconde moitié des années soixante-dix (Fanony, 1975, 44 ; Ottino, 1998). L'abolition de cette pratique se solde par le sacrifice d'un bœuf unique une fois pour toutes. Selon Fanony (*ibid.*), l'administration de la République démocratique incitait les cultivateurs à abandonner ces traditions. Le projet de développement, voire la cause des classes populaires¹⁰ ne pouvant honorer ces dons aux ancêtres, aurait ainsi pris le pas sur celui d'un retour à la malgachitude, idéologie également de mise par temps « révolutionnaire »¹¹. Quels qu'en soient les acteurs sociaux à l'origine, notons que cette dépense était devenue matériellement impossible pour le plus grand nombre à la fin des années soixante-dix.

Exorcismes : Dofotera maître des *tromba*

- 21 Toutes les personnes étant en relation de possession (*tromba*) avec des esprits sont réunies sur la place principale du village. Le reste des villageois est réuni en cercle autour d'eux. Ils chantent les chansons spécifiques de Moasibe¹². Dofotera sort alors une petite bouteille de limonade, boit, crache dans sa main, puis asperge les possédés. Brusquement, ceux-ci se mettent à danser. Les esprits viennent instantanément dans les corps. Moasibe déambule alors entre les possédés et les considère un par un. À la manière dont ils dansent, il peut juger de la nature de l'esprit ou, plutôt, du type de relation qui se joue entre l'esprit et le possédé. Selon certains témoignages, il utilisait pour cela un miroir. De la même manière qu'il avait su distinguer les bons des mauvais charmes, Dofotera juge ainsi les *tromba*. Il chasse les *tromba ratsy*, les « mauvais », soit parce qu'ils rendent malade la personne possédée, soit que le possédé entretient une relation avec cet esprit mauvais afin de proposer ses services d'ensorcellement. À l'inverse, la relation avec des *tromba tsara*, « bons », qu'entretiennent certains est au fondement de leur pratique de guérisseur.
- 22 Dans tous les cas, une brève interaction, parfois un dialogue, lui suffit à émettre un jugement rapide, suivi soit d'une injonction de cesser à tout jamais de venir posséder la personne concernée, soit d'une permission de continuer à entretenir avec elle une relation. Dans le premier cas de figure, les esprits « prennent invisiblement leur fuite » (*milefa*, « fuir ») et les possédés reviennent à eux. Dans le deuxième cas, une fois la sentence rendue, Dofotera ordonne à l'esprit de s'en aller et, aussitôt, la relation de possession est annulée. Il n'est pas rare, dans le cas d'une possession instituée, d'être possédé par plusieurs esprits. Ceux-ci devaient donc systématiquement sortir un par un et se présenter à Dofotera.
- 23 La personne possédée est alors dirigée vers Niny Tabory, une des auxiliaires de Dofotera, qui la reçoit dans une pièce à part. Elle lui fait boire une solution préparée à l'avance qui a la vertu de débarrasser pour toujours les possédés des *fadin-tromba*, les interdits imposés par les esprits au moment où la relation est contractée et qui portent, le plus souvent, sur la consommation d'une viande particulière. Auparavant, Dofotera s'était enquis auprès

des esprits de leurs interdits et les avait prévenus que, désormais, les possédés n'y seraient plus soumis.

- 24 Les *tsiñy* résident dans les rochers, les lianes nouées, certains animaux (*do*, « boa », *lambo*, « sanglier », *vorondolo*, « hibou », *amboalava*, « caméléon ») et, de la même manière, ils peuvent venir dans un corps, soit pour le rendre malade, soit pour établir une possession¹³ ; on parle alors de *tromba tsiñy*. Le mot *tromba* possède en effet partout à Madagascar une acception générique qui désigne l'ensemble des esprits qui possèdent de manière instituée, ainsi que ce phénomène de possession. Lahady, qui a effectué des recherches de Mahanoro à Fénérive à l'époque de Dofotera, demande à un homme possédé par un *tsiñy* la différence entre les *tsiñy* et les *tromba*. Le *tsiñy* qui parle à travers le possédé précise alors que les *tsiñy* sont les seuls esprits à tolérer la consommation de viande de porc par opposition aux esprits *tromba* qui ont beaucoup d'interdits. Il ajoute que les *tsiñy* vivent dans les arbres, les rochers, l'eau, les lianes¹⁴ (Lahady, 1979, 259-60). Cette possession, minoritaire par rapport à la possession par des esprits humains, n'est pas considérée comme néfaste, mais peut, au contraire, permettre au possédé de traiter l'infortune. Les *tsiñy* ne sont donc pas voués à diminuer l'état vital, mais à l'augmenter. Cette partition principale entre *tromba* et *tsiñy* se fonde sur le critère ontologique de la nature des esprits, humaine/non-humaine, c'est-à-dire soit des morts, soit des génies, mais s'appuie aussi sans doute sur une stratification historique. Les *tromba* en effet sont originaires du Nord-Ouest. Les *tromba* dynastiques sont les esprits des rois défunts sakalava qui reviennent s'exprimer dans le corps de leurs descendants, ce qui donne à l'institution de la possession un rôle politique de premier ordre dans ce système social. La possession par les ancêtres royaux sakalava *tromba* s'est diffusée par le Nord sur toute la côte est à partir du XVII^e siècle. Mais le phénomène de la possession semble antérieur dans la zone, comme l'avance Lahady (1979, 28, 115), qui voit dans le culte *Manongehy* un « véritable *tromba betsimisaraka* », sans rapport toutefois avec les esprits des morts.
- 25 L'action de Dofotera éradique la possession néfaste, *tromba ratsy*, et maintient, voire conforte la possession par de bons (*tsara*) esprits. Dans la locution *tromba ratsy*, l'adjectif *ratsy*, « mauvais » s'applique soit au *tromba* en tant que phénomène de possession, soit plus particulièrement à l'esprit possesseur et à son action. Dans le premier cas, cette « mauvaise possession » (*tromba ratsy*) correspond à une possession persécutrice. Les souffrances occasionnées par les premiers appels des esprits ont eu lieu et la relation en restera à ce stade. Il ne sera pas possible d'instituer la possession, de pratiquer un adorisme, car l'intention de l'esprit est mauvaise. Ce cas de figure est constaté surtout chez les jeunes femmes en milieu urbain, notamment par Sharp (1993, terrain en 1987) dans la ville d'Ambanja au Nord-Ouest, et par moi-même à Tuléar au Sud-Ouest (Mouzard, 2011, terrain en 2007). La personne victime d'un esprit (qu'il faut identifier pour s'en débarrasser, mais qui ne sera pas un ancêtre royal) est soignée par un *ombiasy*, qui fera fuir l'esprit au moyen de charmes, ou par un *tromba* qui négociera son départ définitif. Ce traitement est bien souvent long, sinueux et coûteux. Dans le deuxième cas, la possession est déjà bien instituée, mais avec un « esprit mauvais » (*tromba ratsy*), c'est-à-dire un esprit qui permettra au possédé de faire offre d'ensorcellement moyennant rétribution. Cet esprit peut être celui d'un ancien sorcier, mais pas seulement.
- 26 Lorsqu'au cours du *soalala*, Dofotera réunit tous les possédés sur la place du village, il va indifféremment éliminer ces deux formes de *tromba ratsy*. Cette action est pour les villageois fortement impressionnante et à plusieurs égards. Tout d'abord, l'immédiateté avec laquelle les esprits prennent possession des corps est absolument inédite. Une

séance habituelle nécessite en effet tout un dispositif incluant au minimum musique spécifique à l'esprit sollicité, fumigation à l'encens, ainsi qu'usage de différents accessoires idoines. Mais Dofotera travaille dans la clameur de sa liturgie propre, avec pour seul déclencheur des transes une petite bouteille de limonade. Le contenu de cette bouteille est resté inconnu. Pour certains, il ne s'agit que de limonade, mais en en buvant un peu, puis en crachant dans sa main pour en asperger les possédés, Dofotera la charge de sa puissante salive. Or, dès le premier contact avec les gouttes la totalité des possédés se met à s'agiter et à jaser. La fonction de cette affusion se résume donc à déclencher la « transe », elle est adoriste et non exorciste. Outre la différence de protocole, la relation aux esprits est inverse, car leur venue ne résulte pas d'un rituel révérencieux, mais d'un geste coercitif. L'aspersion de Dofotera force les esprits à se présenter, et Dofotera d'ailleurs ne leur témoigne nulle déférence, mais leur réserve l'autorité particulièrement acariâtre qui l'anime tout au long de la cérémonie. Après avoir été examinés – mais le verbe employé était « juger », *mitsara* –, les esprits mauvais seront sommés de quitter à tout jamais les possédés concernés. L'action de Dofotera impressionne donc également par sa suprématie sur toutes les catégories de *tromba*, dont il a le pouvoir d'ordonner l'irruption, et sur les *tromba ratsy*, qu'il sait congédier à tout jamais par son seul commandement. À ce niveau, l'effet attendu (l'exorcisme) est tout entier dans la parole, l'acte de langage est performatif. Tous les *tromba ratsy*, esprits de défunts sorciers, génies *tsiñy*, fantôme des eaux (*lolondrano*), malmorts, donc esprits le plus souvent non inhumés, non ancestralisés, Dofotera en est maître. Mais pas seulement, car tous sans exception répondent à son appel, et si les bons ne sont pas « enlevés » (*fanala*), tous les interdits qu'ils ont imposés aux humains, ces *fadin-tromba* concernant la prohibition de viandes (porc, hérisson et toutes viandes peuvent être interdites), sont levés sur ordre de Dofotera et sans négociation. C'est la preuve irréfutable pour tous les participants et observateurs que la puissance (*hery, hasy*) de Dofotera surpasse, après celle des génies, celle des ancêtres royaux sakalava.

Sacrifice et consécration d'une pierre, festin et serments

Consécration d'une pierre

- 27 La pierre a été préparée : pierre plate disposée au centre du village, à demi enclose avec des bois de *hasina* et *hazo mananjary*¹⁵ ainsi que des bois précieux, comme le bois de rose, l'ébène, le palissandre. L'ensemble de la communauté villageoise est réuni. Le bœuf à tête claire (*mazava loha*) est couché sur le flanc droit, les pattes attachées. À côté de lui est placée une assiette contenant de l'eau et des feuilles de *famelo* et *hazo mananjary*. Cette eau doit impérativement avoir été puisée à l'aube dans la rivière, avant que les premiers oiseaux y aient bu, *rano tsy dikaim-borona*, « eau qu'aucun volatile n'a survolée ».
- 28 Dofotera, vêtu du pagne *kitamby*¹⁶, est entouré des différents « prêtres-ancestraux » (*mpijôro*) du village, ainsi que des gardiens de tombeaux (*mpiambin-jiñy*). Il procède lui-même à une invocation, en s'adressant aux divinités *zañahary* et « aux ancêtres de la région »¹⁷, leur demandant de donner leur bénédiction pour toutes les opérations qui sont réalisées. Il clame aussi bien fort et en piquant l'épaule du zébu avec un bâton que tous ceux qui mangeront la viande de ce zébu sacrifié seront punis s'ils recommencent à faire le mal. Chacun des *mpijôro* invoque ensuite à son tour le nom des ancêtres dont il descend.

- 29 Dofotera égorge ensuite le zébu tenu par les *mpijôro*. On dit que jamais l'animal ne se débattait. La première giclée de sang est recueillie dans l'assiette. Dofotera asperge la pierre afin de la consacrer, elle est également ointe de miel et d'alcool de jus de canne fermenté (*betsabetsa*). Dofotera fait une invocation *joro* afin de « bénir » cette pierre, qui servira à prêter serment à la fin de la cérémonie, et au cours duquel il mentionne que quiconque récidiverait après son serment verrait son action se retourner contre lui.
- 30 Toute l'assistance reçoit ensuite l'aspersion de l'eau du *joro*. À partir de ce moment, cette pierre levée joue le rôle de *fanambañambato*, ce que Ottino traduit par « autel collectif », et concentre la communication avec les ancêtres de tous les lignages (*fehity*) en un seul lieu. L'ensemble de ce sanctuaire est souvent appelé *toñy*, mot qui désigne habituellement un charme protecteur constitué au moment de la fondation d'un village. Une personne est désignée comme responsable du lieu, nouvelle fonction pour laquelle on a inventé le terme de *mpiambin-jinim-pokonolona*, « gardien du sanctuaire de la communauté », en référence au *mpiambin-jiny*, ou gardien du tombeau ancestral.

Festin

- 31 La consommation de la viande sacrificielle réunit la totalité des co-résidents sans aucune discrimination autour d'une unique natte afin de manger un unique bœuf. Cette configuration de commensalité est inédite, car les villageois ne se retrouvent jamais autour d'un même repas. Les *fihinanambe*, les « grands-repas » *betsimisaraka*, font partie des rituels ancestraux (*tsaboraha*), qui mobilisent un réseau de parenté ne coïncidant presque jamais avec la communauté des habitants. Pourtant, dans le festin du *soalala*, la médiation ancestrale est bien présente, puisque la viande consommée a été consacrée par tous les *mpijoro* des co-résidents. On peut dire de cette viande ce que les Merina expriment par *nofon-kena mitam-pihavanana*, la « viande qui rattache la parenté/l'état de confiance réciproque », mais les moyens sont ici spécifiques : si cette viande a une portée symbolique, on lui prête aussi une action très concrète. Comme elle a reçu plusieurs invocations (*joro*), on croit que cette viande apporte un changement pour ceux qui en consomment. Tous les *mpijôro* du village ont en effet successivement invoqué leurs ancêtres. Cette accumulation invocatoire est tout à fait nouvelle dans le village, où jamais les ancêtres de tous les lignages n'ont été invoqués en un seul *joro* et, évidemment, on s'attend à ce qu'une telle saturation de présence ancestrale joue quantitativement sur l'efficacité escomptée. Cette éminente invocation a en outre été précédée d'une imprécation, *ozona*, réalisée par Moasibe, selon laquelle toute personne ayant consommé la chair de cet animal mourrait en cas de récidive. Au cours du festin, la manducation de la viande sacrificielle n'est donc pas ordalique, mais préventive. Il s'agit de dissuader, non de frapper ou de révéler l'identité des inévitables sorciers du village. Un tel dispositif aurait d'ailleurs été inutile, car Dofotera est censé savoir immédiatement qui ils sont. Un extrait du compte-rendu déjà mentionné précise encore la nature de l'opération :

« *Tsitsihina io omby io, ka izay mbola hamerina ny ratsy fanaony dia omby ieraha-mihinana io no hahita azy. Ny ankizy tsy anatin'ny hozona fa mbola tsy misy fanahy. »*

Ce zébu était impréqué pour exercer la justice ancestrale, et tous ceux qui recommencent à faire le mal comme ils ont eu l'habitude de le faire, c'est avec ce zébu mangé ensemble qu'on le verra. Les enfants sont écartés de l'imprécation, car ils n'ont pas encore d'esprit.

- 32 Le terme *tsitsika* a le sens général d'invocation, mais on nomme ainsi plus précisément les « imprécations prononcées dans l'administration du tanguin » (Abinal & Malzac, 1888, 732), et par le participe *tsitsihina* l'objet de ces invectives. La procédure judiciaire du tanguin était appliquée spécifiquement aux sorciers. Plus largement, on use du même terme *tsitsika* dans le cas d'une justice ancestrale par le sacrifice du zébu. Mais le même vocable est aussi employé à l'occasion du « pacte de réconciliation », et aussi « en particulier [pour] les imprécations prononcées pour établir une alliance par le sang *fetedra*, ce sont des malédictions qui visent celui des alliés qui trahirait le pacte » (Gueunier, inédit, art. *titike*)¹⁸. Dans son dictionnaire étymologique, Beaujard (1998, 795) note sous *tsitsika* que le même radical *titike* a le sens concret d'« action de frapper de petits coups répétés ». Ce geste est celui des imprécations rituelles qu'on accompagne de coups frappés sur le manche de la sagaie, rythmant les paroles de la formule, et c'est bien le geste de Dofotera, qui pique le zébu à l'épaule.
- 33 Le terme *tsitsihina* renvoie donc à au moins quatre activités distinctes : l'ordalie par le tanguin (*tangena*), la justice ancestrale par le sacrifice d'un zébu, le pacte de réconciliation et le serment de sang (*fatidra*). La première se distingue des trois autres en ce qu'elle n'invoque pas comme elles les ancêtres, mais *Bimitiny*, l'esprit du tanguin¹⁹, et qu'elle s'applique spécialement aux sorciers. Ces quatre activités ont en commun l'action punitive par des non-humains, les deux premières au service de la justice, les deux dernières d'une alliance. Le *tsitsika* du *soalala* appartient à la deuxième catégorie. Il s'agit d'un pacte, qui engage la totalité de la communauté villageoise, sous l'autorité des *zañahary*, des ancêtres dont les villageois sont les descendants ou dont ils dépendent (les ancêtres des originaires). C'est donc au cours de cette opération que les sorciers devaient être neutralisés. Après ce repas, la mort ou la maladie grave d'un villageois était susceptible d'être interprétée comme étant la conséquence d'une action malfaisante.

Serment

- 34 Le festin terminé, toute l'assemblée se dirige vers l'autel collectif érigé et consacré au moment du sacrifice, pour procéder à la dernière action rituelle : le serment. Le cercle du festin s'ouvre en file, pour engager l'ensemble de la communauté, mais cette fois par succession individuelle. Le festin actualise « l'individu communauté » (le sens littéral de *fokonolona*, « communauté de personnes »), et les serments la communauté des individus. Comme le festin, les serments placent les villageois sous l'instance des *zañahary* et des ancêtres, le festin par incorporation de la viande sacrificielle et la médiation de Dofotera, les serments de manière plus active et personnelle. Le rite du serment se présente en effet en trois étapes : la confession, le serment lui-même et la demande de bénédiction (c'est évidemment la première qui vaut à cette opération son caractère individuel). Ces deux dernières opérations se distinguent des précédentes par leur fonction commune, qui est d'assurer leur pérennisation. Cette fonction est assurée par les *zañahary* et les ancêtres ; dans ces deux opérations finales, il n'est plus question de tout autre non-humain. L'action de Dofotera se limite à une médiation entre les villageois et leurs ancêtres. Son rôle principal est d'unifier la médiation ancestrale villageoise, qui se présente dans la grande majorité des villages comme fragmentée en de nombreux *fehity*. Par le *soalala*, Dofotera engendre une unité rituelle coïncidant avec la communauté-villageoise, réalisée en un groupement de commensalité totalisant. Il produit aussi, à travers la pierre sacrée, un dispositif permettant de perpétuer cette unité. Le nom de la fonction de la personne

chargée d'entretenir cet autel est significatif : *mpiambin-jinim-pokonolona*, ce que l'on traduira par « gardien-de-sanctuaire-de-la-communauté ». Le *mpiambin-jiñy* est le gardien de sépulture, seule personne autorisée à l'ouvrir lors des différents rituels le nécessitant. Le terme *jiñy* évoque curieusement l'idée de reliques telles qu'on les prélève sur les cadavres des souverains dans le Sud-Ouest, alors que cette pratique demeure absente sur la côte est. Si le *mpiambin-jiñy* garde le tombeau de l'ancêtre fondateur du *fehity*, le *mpiambin-jinim-pokonolona*, comme son nom l'indique, gardera le *jiñy* du *fokonolona*, soit l'autel de la communauté villageoise.

- 35 La geste de Dofotera n'est pas sans rappeler celle des prophètes d'Afrique de l'Ouest, de par sa puissance de mobilisation, son itinérance tout en rebondissements, ainsi que ses efforts de synthèse symbolique, de recombinaison de pratiques, empruntant aux registres des cultes ancestraux, des mouvements chrétiens et des régimes politiques. Par ce bricolage virtuose qu'est le *soalala*, il prend en effet à bras le corps les enjeux idéologiques de la malgachitude, de la lutte des classes, du progrès économique et de la lutte contre la sorcellerie. Par sa maîtrise des esprits de la nature *tsiñy* et des esprits de morts *tromba*, il agit sur la sorcellerie, l'agriculture et la possession comme un exorciste, en cassant les relations funestes des esprits aux charmes, aux terres et aux corps. Ni les esprits ni les institutions ne sont jugés mauvais en eux-mêmes, mais bien leurs effets particuliers, selon une évaluation circonstanciée, dans le respect de la religion malgache. Cette série d'actions curatives précède une série normative, qui en pérennise les effets. La consécration d'une pierre, le sacrifice, le festin et les serments forment le second ensemble cohérent et indissociable de la cérémonie. Sa fonction est double : à travers le but pratique d'éviter les rechutes-récidives²⁰ par les serments, le *soalala* opère une refondation du collectif villageois grâce à la fédération ancestrale des lignages des co-résidents, dont le lieu de communion et de communication est institué.
- 36 L'action curative met en jeu des esprits non ancestraux ou, plus précisément, non généalogiques, que maîtrise Dofotera avec la plus grande autorité, en abolissant les liens avec les objets sorciers, les terres hantées et les corps possédés. L'attirail de Dofotera se limite à sa parole, sa salive et son eau lustrale. Il lèche les charmes néfastes et crache sur les terres hantées. L'efficacité de son action réside ainsi dans sa salive lorsqu'il cherche à faire fuir les *tsiñy* qui ne se caractérisent pas en effet par l'usage du langage articulé. En revanche, lorsqu'il a affaire aux *tromba* et aux *razana* (ancêtres), donc à des esprits humains, il use d'actes de langage vernaculaire illocutoires verdictifs que sont l'*ozona* et le *tsitsika*, ainsi que le *joro*. Afin de fonder un lien entre les ancêtres lignagers, Dofotera cède la parole aux chefs de lignages. Sa parole efficace se veut refondatrice, non d'un lien avec le sol contracté avec les esprits chtoniens, mais d'un lien social conféré par les ancêtres de co-résidents. Puis, après avoir tenté de la renouveler, il voudrait céder la place à une société qui continue pourtant à le faire revenir, y compris après sa mort, dans l'imaginaire ou par épigones.

BIBLIOGRAPHIE

- ABINAL A. & MALZAC V., 1888, *Dictionnaire Malgache-Français*, Antananarivo, Impr. Mission catholique, constamment réimprimé.
- BEAUJARD P., 1995, « Les rituels en riziculture chez les Tañala de l'Ikongo (Sud-Est de Madagascar). Rituels, mythes et organisation sociale », dans S. Evers et M. Spindler (éds.), *Cultures of Madagascar: Ebb and Flow of Influences/Civilisations de Madagascar : flux et reflux des influences. Proceedings of the International Congress on Madagascar*, Leiden University, IAS Working Paper Series, pp. 249-279.
- BEAUJARD P., 1998, *Dictionnaire Malgache (dialectal) - Français. Dialecte Tañala, Sud-Est de Madagascar avec recherches étymologiques*, Paris, L'Harmattan, 891 p.
- BEAUJARD P., 2005, « Les arrivées austronésiennes à Madagascar : vagues ou continuum ? », *Études océan Indien*, n° 35-36, p. 59-147.
- BLANCHY S., RAKOTOARISOA J.-A., BEAUJARD P., RADIMILAHY C. (dir.), 2006, *Les dieux au service du peuple. Itinéraire religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*, Paris, Karthala, 536 p.
- BLOCH M. E. F., 2006, "Teknonymy and the evocation of the 'social' among the Zafimaniry of Madagascar", dans G. vom Bruck et B. Bodenhorn (éds.), *The Anthropology of Names and Naming*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 97-114.
- COLE J., 2001, *Forget Colonialism. Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 361 p.
- EMOFF R., 2002, *Recollecting from the Past. Musical Practice and Spirit Possession on the East Coast of Madagascar*, Middletown, Wesleyan University Press, 241 p.
- ENGEL C., 2008, *Les derniers zafintany et les nouveaux moasy. Changements socioculturels à Madagascar*, Paris, L'Harmattan, 256 p.
- FANONY F., 1975, « La riziculture sur brûlis (tavy) et les rituels agraires dans la région de Mananara Nord », *Terre malgache*, n° 17, p. 29-48.
- GUEUNIER N.-J., inédit, *Dictionnaire des dialectes malgaches du Sud-Ouest*, fondé sur le *Dictionnaire Sakalava-Merina-Français* de Victor Denis Mahavere (1925-1926), revu et complété par Noël J. Gueunier.
- HURVITZ D. J., 1980, *A Record of Anjoaty History in Vohemar, Madagascar*, Ph. D., Princeton University, 285 p.
- KELLER E. S., 2005, *The Road to Clarity. Seventh-day Adventism in Madagascar*, New York, Houndmills, Palgrave Macmillan, 286 p. (publication de la thèse en anthropologie sociale soutenue en 2002 à la London School of Economics [LSE], sous le titre : *The Search for Knowledge among the Seventh-day Adventists in the Area of Maroantsetra, Madagascar*).
- KOECHLIN B., 1975, *Les Vezo du sud-ouest de Madagascar. Contribution à l'étude de l'écosystème de semi-nomades marins*, Paris, Mouton & Co et École pratique des hautes études, 243 p.
- LAHADY P., 1979, *Le culte betsimisaraka et son système symbolique*, Fianarantsoa, Libr. Ambozontany, 279 p.

- LAMBEK M., 1992, « Taboo as Cultural Practice among Malagasy Speakers », *Man*, 27 (2), pp. 245-266.
- MOUZARD T., 2011, *Territoire, trajectoire, réseau. Créativité rituelle populaire, identification et État postcolonial (Une triple étude de cas malgache)*, thèse de doctorat en anthropologie sociale, Paris, EHESS, 521 p.
- MOUZARD T., 2012, « Possession et identité, Neny Lala et la grande chaîne des Unis de Kalanoro (Sud-Ouest de Madagascar) », dans A. Caiozzo et N. Ernoult, *Femmes médiatrices et ambivalentes. Mythes et imaginaires*, Paris, Armand Colin, p. 245-259.
- NDEMA J., 1973, *Fomba antankay*, Fianarantsoa, Libr. Ambozontany, 189 p.
- OTTINO A., 1995, "First settlers, rice-cultivation and the alliance with nature spirits. Agrarian rituals and the reproduction of the world-order in Madagascar", dans *L'étranger intime. Mélanges offerts à Paul Ottino. Madagascar, Tahiti, Insulinde, Monde swahili, Comores, Réunion, Saint-Denis*, Université de La Réunion, p. 117-141.
- OTTINO P., 1998, *Les champs de l'ancestralité à Madagascar*, Paris, Karthala, 685 p.
- POIRIER J., 1964, *Les Bezanozano. Contribution à l'étude des structures sociales d'une population malgache*, 2 vol., thèse de doctorat d'État, Université de Paris, XIX-928-143 p.
- RAHATOKA S., 1984, « Pensée religieuse et rituels betsimisaraka », dans J.-P. Domenichini et coll., (éds.), *Ny razana tsy mba maty. Cultures traditionnelles malgaches*, Antananarivo, Éd. Librairie de Madagascar, p. 31-92.
- SHARP L., 1993, *The Possessed and the Dispossessed. Spirits, Identity and Power in a Madagascar Migrant Town*, Berkeley, University of California Press, 345 p.
- WALSH A., 2002, "Taboos and 'the Freedom to Do Otherwise' in Ankarana, Northern Madagascar", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8 (3), pp. 451-68.

NOTES

1. Litt. « Faiseur de charme ». Pour le nom *hazary*, traduit par « charme, sort », on a proposé plusieurs étymologies arabes, incertaines (Beaujard, 1998, 308). Pour les dialectes malgaches du Sud-Ouest, GUEUNIER (inédit) relève un rapprochement avec le radical *zary*, « complet, vrai, fort ».
2. "Names, therefore, are tools used in social interaction, which can be put to ever new uses" (Bloch, 2006, 97)
3. En particulier, semble-t-il, les sortilèges ennemis sous forme de poudre.
4. L'examen de cette partition morale des charmes, ainsi que les données obtenues sur ces objets se trouvent dans ma thèse (2011).
5. L'ouvrage de référence sur le sujet, toujours réédité à Madagascar, avec sa préface du ministre de la Culture et de l'Art révolutionnaire de 1982, est celui de Richard ANDRIAMANJATO, *Le tsiny et le tody dans la pensée malgache*, Paris, Présence africaine, 1957, 100 p.
6. Qu'il écrit *ṛĩĩĩ* : le *ṛ*, spirant interdental, comme dans l'anglais *thing*, étant, d'après son analyse, la variante dialectale bara du phonème *ts*.

7. « Avant de défricher, les cultivateurs [...] offrent du miel et prient tous les mauvais esprits qui n'aiment pas les lieux déboisés, les suppliant de ne pas venir les troubler en disant : "Voici du miel, afin que vous nous donniez votre bénédiction. Partez de ces lieux, si vous ne voulez pas être brûlés » (Fanony, 1975, 40).
8. De sorte que les notions d'*iañantany* et de *tsiñy* peuvent respectivement rendre compte de la bonne et de la mauvaise croissance des espèces cultivées.
9. Le miroir est aussi agité dans les cérémonies de possession *tromba* au moment des séances d'installation des esprits, également pour les voir ou les faire venir.
10. Les *madinika*, les « petits », dans le langage révolutionnaire malgache de cette époque.
11. Dans le milieu des années soixante-dix, le capitaine de frégate Didier Ratsiraka devient le « Guide suprême de la Révolution », édite le *Boky mena*, « Livre rouge », des Malgaches... Sur fond de crise mondiale, cette révolution par le haut, dite « socialiste », créera son *lumpenprolétariat* en quelques années.
12. Dont le chant *Soalala*, encore fredonné dans la plaine de Maroantsetra vingt ans plus tard.
13. L'institution de la possession étant d'ailleurs précédée d'une phase d'affliction significative.
14. En 2003, Germaine d'Andapa est possédée par un *tsiñy ampanjaka*, un « homme sauvage de la forêt », *olon-dia anaty ala*, qui s'enduit le corps de miel lors des séances de possession, et va chercher des feuilles dans la forêt pendant la nuit (Engel, 2008, 133). Il s'agit d'une catégorie mixte...
15. Le *hasina*, *Dracaena reflexa*. Je n'ai pas pu identifier le *hazo mananjary*.
16. « Pagne des hommes drapé autour de la taille, jusqu'aux chevilles ; c'est une pièce d'étoffe non cousue dont se revêtent les hommes ; ils l'attachent autour des reins du côté gauche » (Velonandro, 1983).
17. Il faut entendre : les ancêtres des *tompon-tany* ou « maîtres du sol ».
18. *Tsitsika* dans les parlers du Nord, *titike* ou *titiky* dans le Sud ; le sens concret étant « action de frapper de petits coups répétés » ; c'est le geste des imprécations rituelles qu'on accompagne de coups frappés sur le manche de la sagaie, rythmant les paroles de la formule.
19. L'autorité qui préside à l'épreuve judiciaire du tanguin est « *Bimitiny* (esprit du *tangena*) [...] [qui] délègue ses pouvoirs au *mpanangena* », l'administrateur du *tangena*. La procédure est d'ailleurs encore plus complexe, puisqu'elle nécessite des esprits auxiliaires. Voir FANONY (1985), dont ces informations sont tirées, pour plus de détails.
20. Les champs sémantiques de la médecine et de la justice, bien plus que religieux, sont également usités par les locuteurs interrogés.

RÉSUMÉS

Dofotera dit Moasibe, le « Grand-Guérisseur », homme inspiré et efficace a été à l'origine d'un rituel composite et novateur : le *soalala*, « bon-chemin ». Cette cérémonie a été accomplie dans des centaines de villages entre le milieu des années soixante-dix et le début des années quatre-vingt dans la région du Nord-Est de Madagascar. Après avoir éliminé les mauvais charmes et les mauvais esprits des corps et des terres, Dofotera entendait restaurer l'entente collective sur le modèle de l'éthos traditionnel du *fihavanana*, en ré/instituant la communauté des corésidents (*fokonolona*) sur la base d'une fédération ancestrale, matérialisée par une pierre plate et ritualisée par la pratique du festin et du serment. Cet homme hors du commun acquit ainsi la légitimité de commander aux esprits de la vie et de transférer son autorité sur celles des ancêtres. Dans le cadre de ce numéro thématique, cet article insiste sur les opérations rituelles de remédiations opérées au sein des vivants, morts et génies.

Dofotera Moasibe, the “Great Healer”, created a composite and innovative ritual: *soalala*, “good-way”. This ceremony was performed in hundreds of villages between the mid 1970s and early 1980s in the North-East of Madagascar. After removing bad charms, bad spirits from bodies and land, Dofotera intended to restore a collective agreement. Advocating the traditional ethos of *fihavanana*, he re/established the community of co-residents (*fokonolona*) on the base of an ancestral federation, materialized by a flat stone and ritualized by feast and oath. This extraordinary man gained legitimacy to control nature-spirits and transfer authority over those ancestors. As part of this special issue, this article focuses on the ritual practices of re-mediation operated within the living, the dead and nature spirits.

INDEX

Index géographique : Madagascar

Keywords : Witch-doctor, Community, Ritual, Madagascar, Socialism

Thèmes : anthropologie (Afrique)

Mots-clés : anti-sorcellerie, communauté, Madagascar, ritual, socialism

AUTEUR

THOMAS MOUZARD

Docteur en anthropologie sociale