



**HAL**  
open science

## Chanter et exorciser. Patrimoine religieux et variations cultuelles du mouvement de Réveil protestant betsileo

Olivia Legrip-Randriambelo

► **To cite this version:**

Olivia Legrip-Randriambelo. Chanter et exorciser. Patrimoine religieux et variations cultuelles du mouvement de Réveil protestant betsileo. Travaux & documents, 2018, Regards croisés sur le patrimoine malgache: transmission et régénération d'un héritage vivant, 53, pp.77-90. hal-02267917

**HAL Id: hal-02267917**

**<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02267917>**

Submitted on 26 Sep 2019

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

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

# Chanter et exorciser. Patrimoine religieux et variations culturelles du mouvement de Réveil protestant betsileo

---

OLIVIA LEGRIP-RANDRIAMBELO<sup>1</sup>

## RÉSUMÉ

Cet article souhaite traiter du patrimoine malgache sous l'angle du patrimoine immatériel et de ses manifestations déclinées dans le mouvement de Réveil protestant malgache (*fifobazana*). Le patrimoine apparaît dans les pratiques exorcistes des membres du mouvement, dans les chants qu'ils entonnent et également dans la figure de Rainisoalambo, le fondateur du *fifobazana* en 1894 dans la région Betsileo. Il sera question des correspondances entre les marqueurs identitaires patrimonialisés betsileo et récupérés par les membres du Réveil (dont les chants paysans *zafindraony* et l'ancrage territorial), mais aussi des éléments du mouvement empruntés et réinterprétés en dehors des temples protestants. Ce texte est basé sur une étude ethnologique et analyse des données ethnographiques au regard des problématiques liées au patrimoine.

## INTRODUCTION

Cet article entend ouvrir une réflexion sur les marqueurs identitaires du mouvement de Réveil (*fifobazana*), né à Soatanàna dans le Betsileo en 1894 sous l'impulsion de Rainisoalambo, un devin-guérisseur converti au protestantisme. Mais cette réflexion s'applique aussi aux prises de distance et aux résonances du Réveil avec le culte aux ancêtres. Des revendications et/ou une ethnicisation des pratiques rituelles betsileo sont liées à une situation de religiosités concurrentielles entre les devins-guérisseurs et les exorcistes. Un mouvement d'ethnicisation se donne alors à voir dans les discours et dans les faits produits par les guérisseurs et les membres du *fifobazana*. Ces derniers mettent en lumière leurs spécificités, et dans ce cas, « les traits dont on tient compte ne sont pas la somme des différences "objectives", mais seulement ceux que les acteurs eux-mêmes considèrent comme significatifs » (Bertheleu, 2007). En somme deux systèmes cohabitent, « l'un où domine la culture biblique comme vecteur de réinterprétation de l'autochtone, l'autre où domine l'héritage autochtone dans la lecture et la sélection des pratiques chrétiennes » (Rakotomalala et al., 2001 : 132). Au regard de cette cohabitation, ces deux systèmes permettent de saisir la complexité et la flexibilité d'un champ religieux où des logiques propres et corroborées avec des marqueurs identitaires saillants expriment l'importance d'« être » Betsileo.

---

<sup>1</sup> olivia.legrip@hotmail.fr

Les références patrimoniales, culturelles et/ou identitaires mobilisées par les guérisseurs betsileo (devins-guérisseurs comme exorcistes du mouvement de Réveil malgache, le *fifohazana*) sont révélatrices de processus engendrés par les discours des dirigeants religieux et/ou politiques. À l'inverse, les acteurs ayant recours au champ religio-thérapeutique engagent des réactions et des résistances socio-culturelles aux frontières discursives placées par les spécialistes des soins. Les croyants modifient leurs pratiques par le biais des cumulations et des logiques créées par les déplacements entre les guérisseurs religieux. Ces processus réactifs et sélectifs impulsent les mutations du champ religio-thérapeutique qui touche au patrimoine et à ses figures centrales. Ces réactions/créations sont-elles des mutations ou des résistances ?

Pour saisir cette ambivalence et ces dynamiques, je présenterai dans un premier temps un genre chanté alliant le christianisme et le culte aux ancêtres dans une volonté pour ceux qui les chantent (ou les écoutent) de s'approprier une « identité requalifiée » (Jacquier-Dubourdieu, 2000 : 101). Dans un second temps, il sera question de la mobilisation des figures ancestrales dans les discours des membres du mouvement de Réveil. Enfin, la troisième partie s'articulera autour des résonances entre les pratiques des devins-guérisseurs et des exorcistes. Autrement dit, il s'agit de saisir comment des éléments prennent de la distance avec le religieux pour être récupérés et intégrés à un processus de patrimonialisation.

### **INSTRUMENTALISATION DES ZAFINDRAONY**

Les *zafindraony*<sup>2</sup> (« métissés ») sont des chants paysans betsileo, récupérés et adaptés par Rainisoalambo, comme des « chants d'église métissés » (Raison-Jourde, 1991 : 728) entre les chants liturgiques européens et les chants malgaches. Ils sont « l'un des rares domaines qui accueille le christianisme et les ancêtres » (Jacquier-Dubourdieu, 2000 : 100). Ils se placent ainsi dans des enjeux d'autochtonie et de patrimonialisation. Leur dimension identitaire en a fait aux regards des missionnaires protestants norvégiens des chants à bannir. Le répertoire *zafindraony* échappe au contrôle ecclésiastique (Noiret, 1990 : 51 ; Mesplé, 1995 : 207), il est « paraliturgique » (Noiret, 1990 : 52), hybride, à la fois dans et hors les temples et les cantiques.

À Soatanàna, les *zafindraony* rythment les grands événements du mouvement de Réveil, comme les travaux communautaires (*asa-piraisana*), dont les activités rizicoles, mais aussi, les veillées funéraires ; comme ailleurs en Betsileo.

---

<sup>2</sup> Littéralement « petit-fils de l'autre côté de l'eau ». Ce qualificatif du métissage s'applique également aux individus ou aux bovidés (Ramiarantsoa et Blanc-Pamard, 2000 : 8). Une traduction est proposée : « descendants de Raony », ce dernier étant compositeur sous la reine Ranavalona II. Les chanteurs de *zafindraony*, comme Raony, adoptent une « grande liberté quant au rythme » (Randriamanantena, 1986 : 40).

Ils sont également entonnés lors de l'arrivée de visiteurs<sup>3</sup> pour les ordinations des nouveaux exorcistes chaque 17 septembre et des déplacements au cours des missions d'exorcisme au domicile des malades. Pour un de mes interlocuteurs *mpiandry*<sup>4</sup>, « la particularité de Soatanàna est qu'ils ont la bonne habitude d'utiliser la chanson comme remède », selon lui, « ces chants sont typiquement betsileo, ce sont des chants religieux, des cantiques quoi ! Ils datent d'environ 70 ans et ce sont les *iraka* [missionnaires errants] qui les ont créés à Soatanàna ». En réalité, la présence des *zafindraony* dans le contexte chrétien remonte au XIX<sup>e</sup> siècle. Les chants sont une forme de « propagation autochtone du christianisme » où les *zafindraony* deviennent des cantiques et dont certains « sont parfois non plus chantés mais joués sur la *valiba* [luth] pour les mêmes raisons » (Raison-Jourde, 1991 : 547 ; 188). Les *zafindraony* représentent 80 % du répertoire des chants dans les temples protestants du Betsileo (Mesplé, 1995 : 207), où ils sont entonnés à plusieurs reprises, comme après le sermon, lors de la quête, etc.

Rainisoalambo a donc ajouté aux cantiques protestants des mélodies paysannes locales. Il en a lui-même composé qui sont répertoriés dans des livrets de cantiques (Rafanomezantsoa, 2004 : 84). Cette intégration implique un détachement du mouvement du *fjfohazana* des pratiques introduites par les missionnaires norvégiens depuis la station de Soatanàna. En effet, « la désignation générique de "chants protestants" risque de masquer un trait spécifique de certains chants protestants betsileo » ; il faut alors ajouter au protestantisme luthérien majoritaire en zone rurale, le mouvement de Réveil et ses *zafindraony* (Noiret, 1995 : 116).

Le procédé d'intégration des *zafindraony* est remarquable dans le contexte catholique missionnaire :

L'établissement d'un champ commun entre airs de prière et airs de chants populaires, la faculté de composer des airs et de jouer des motifs pris dans le bagage oral, ces éléments sont plutôt considérés du côté catholique comme des possibilités ouvertes à la catéchèse du peuple par le peuple (Raison-Jourde, 1991 : 553-554).

Françoise Raison-Jourde relève que c'est en région betsileo que la mission catholique « donne la plus grande latitude au métissage des chants, car elle se méfie de la pente mondaine et ostentatoire du chant en Imerina » (*ibid.* : 554). C'est cette idée, absente de la catéchèse protestante, que Rainisoalambo a utilisé en incluant les *zafindraony* aux pratiques du mouvement de Réveil à Soatanàna, puis à l'échelle de toute l'île. La maison d'édition luthérienne (*Trano*

<sup>3</sup> Le rituel consistant à laver les pieds des nouveaux arrivants et des visiteurs se fait tandis que les membres du mouvement de Réveil entonnent des *zafindraony*.

<sup>4</sup> Les *mpiandry*, littéralement « berger », sont les exorcistes laïcs du mouvement de Réveil. Leur appellation est basée sur le verset 23,1 des psaumes de David : « l'Éternel est mon berger » (*Jehovah no mpiandry ahy*).

*printy loterana*) d'Antananarivo édite régulièrement des livres de cantiques, dont des chants *zafindraony* pour le mouvement du *fifobazana* de Soatanàna, comme le *Fibirana-Fifobazana* en 1985, utilisé par les *mpiandry*. Ce livret comporte 366 chants (Noiret, 1995 : 114-117) et le *fifobazana* produit également de nombreux disques orchestrés par la chorale de Soatanàna ou par d'autres groupes de paroisses luthériennes de Madagascar.

L'autochtonie et la patrimonialisation de ces chants se donnent alors à voir et à entendre dans les discours tenus par le fondateur du mouvement de Réveil, Rainisoalambo, et dans l'instauration qu'il a fait des cantiques entonnés à partir de mélodies *zafindraony*. François Noiret remarque que le

*zafindraony*, quoique véhiculant des représentations entièrement nouvelles, étrangères même, reste fondamentalement ancré dans la culture ancienne et dans ses mécanismes. Le sujet est chrétien, mais il est reçu à la malgache. L'apparence est trompeuse pour l'étranger qui se croit en terrain connu : la thématique chrétienne nouvelle n'est reçue que sur un fond mental traditionnel (*ibid.* : 262).

Ces chants ancrés dans le Betsileo rural semblaient être une transgression, ou du moins, une déviation du message chrétien que cherchaient à délivrer les missionnaires protestants. Ces chants métis représentaient une épine dans le pied des missionnaires, un fait majeur dont l'Église devait se débarrasser. Pourtant ces chants sont devenus des incontournables du répertoire chrétien.

En effet, désormais, les *zafindraony* trouvent leur place en dehors des lieux de culte et des séances d'exorcisme ; ils sont aussi mis en scène et folklorisés lors des festivités de la semaine du 17 septembre<sup>5</sup>. Chaque année, des concerts de ces chants sont performés par des membres du mouvement de Réveil. La chorale de Soatanàna a organisé un concert à Antananarivo, le 23 mai 2004 au théâtre d'Antsahamanitra lors des célébrations du 110<sup>e</sup> anniversaire du réveil de Rainisoalambo (Razaka, 2003 : 33). D'autre part, les ventes de disques de chants *zafindraony* sont élevées chez les Betsileo et chez les adeptes du mouvement de Réveil. Hormis les taxi-brousses opérant la liaison Fianarantsoa-Soatanàna qui les diffusent systématiquement, les chauffeurs des lignes nationales et des bus municipaux de Fianarantsoa et Antananarivo font régulièrement leurs trajets au son des cantiques du *fifobazana*, sans pour autant être *mpiandry* ni même familiers du mouvement de Réveil. Raymond Mesplé note que les *zafindraony* sont devenus des chants populaires (1995 : 207 ; Noiret, 1990 : 52) que l'on entend lors des veillées funéraires, des funérailles, des travaux agricoles, etc. La réf-

<sup>5</sup> Cette date commémore le 17 septembre 1937, première grande assemblée générale couplée avec la journée de retrouvailles des *mpiandry*. Initialement, l'assemblée générale s'effectuait chaque 10 août mais l'administration coloniale en a interdit la teneur, soupçonnant des fomentations de révolte avec le groupe insurgé des *Menalamba* (Razaka, 2003 : 27). Le 17 septembre 1954 fut le jour de l'établissement du comité du mouvement de Réveil indépendant de la gestion de la mission protestante norvégienne installée à Soatanàna, et plus particulièrement du pasteur Kørner Hansen (Aano, 2008 : 48).

rence culturelle et localisée dans la région betsileo prime pour ceux qui les écoutent. En ce sens, la référence et la diffusion de ces chants les patrimonialisent.

Les *zafindraony* par leur métissage, donnent plusieurs niveaux de sens à leur message, dans un jeu de bascule. Lucile Jacquier-Dubourdieu remarque que le mouvement de Réveil de Soatanàna est une « expérimentation culturelle [...] à la fois chrétienne et autochtone » qui revêt la même nature que celle qui qualifie les *zafindraony* (2000 : 101). Les textes des *zafindraony* présentent une « rupture totale avec l'histoire ancienne » sans pour autant renier le passé betsileo (Noiret, 1995 : 283). Ces éléments interstitiels jouent avec une image modernisée des codes sociaux ancestraux et de l'histoire locale. Ils refigurent et transfigurent un héritage ancré dans le passé régional pour le modeler à une histoire religieuse et l'adapter à une large diffusion.

## LES FIGURES ANCESTRALES BETSILEO ET LEURS DISCOURS

### Des rois au fondateur du fifohazana

La relecture des chants *zafindraony* est comparable à la réinterprétation des figures historiques et ancestrales betsileo dans les discours des guérisseurs. Les *mpiandry* du mouvement de Réveil mobilisent très régulièrement le personnage historique et culturel qu'est Rainisoalambo, à travers son récit de vie et celui de son père. Leur proximité avec le roi de l'Isandra, Rajaokarivony II, est particulièrement emblématique de ces récits.

Les relations entre le fondateur du mouvement et le roi de l'Isandra sont centrales dans l'histoire du *fifohazana* (Thunem et Rasamoela, 2001, 1<sup>re</sup> édition 1934 : 16 ; Campbell, 1992 : 434 ; Rabehatonina, 2000 : 26 ; Rafanomezantsoa, 2008 : 14, entres autres). Rainisoalambo était au service du roi, pour s'en détacher et instrumentaliser le rejet de la fonction de devin-guérisseur et gardien de *sampy* (« palladium »), il a élaboré des préceptes stricts basés sur son expérience de « païen » (*jentilisa*). Cependant, un retour aux codes sociaux de la royauté betsileo est prégnant, à la fois en filigrane de son récit et dans le mouvement de Réveil. De plus, la hiérarchie du *fifohazana* fait écho à la hiérarchie sociale de l'ancienne société betsileo<sup>6</sup> (Rahamefy, 2007 : 145).

Pour Lucile Jacquier-Dubourdieu, ses récupérations et la création du village de Soatanàna comme une « nouvelle Jérusalem », relève d'un « modèle d'une nouvelle ancestralité » (2000 : 101). André Mary parle, dans le contexte des Églises chrétiennes africaines, de « vernacularisation du christianisme » (2008 : 23). Le discours des bergers du *fifohazana* ordonnés à Soatanàna, mentionne effectivement le village de Rainisoalambo comme leur *tanindrazana* (« terre-des-ancêtres ») habituellement réservé au village ancestral des ascendants, en région

<sup>6</sup> *Hova* (noble), *ondevohova* (esclave-noble), *olompotsy* (homme libre), *mpitaiza* (nourricier-devin), *olompady* (gens d'interdit), *andevo* (esclave) (Rahamefy, 2007 : 145).

betsileo. Ce déplacement démontre, à la fois, un ancrage régional et une référence à une institution chrétienne globale. Le contexte rural de l'apparition du *fjfohazana* nécessitait pour les nouveaux convertis de retrouver dans le discours de Rainisoalambo des aspects betsileo (Legrip-Randriambelo, 2017).

### Patrimoine betsileo et autochtonie ancestrale

Le mouvement du Réveil est incontestablement très malgache, et même betsileo, sous plusieurs de ses aspects, tant historique que contemporain, bien qu'il postule officiellement une rupture radicale. En somme, « Rainisoalambo fit donc l'expérience d'une conversion-rupture. Cette rupture est aussi double : rupture avec la religiosité traditionnelle malgache ; rupture et filiation avec le protestantisme historique » (Rasolondraibe, 2010 : 275). Les observateurs missionnaires du début du XX<sup>e</sup> siècle, dont Élisée Escande, relatent avoir assisté pour la première fois à une séance de culte à l'Église luthérienne de Masombahoaka à Fianarantsoa. Devant leur initiative, l'auteur qui appelle alors les membres du mouvement de Réveil les « Disciples du Seigneur » souligne : « allions-nous, nous, vieux chrétiens d'Europe, nous laisser devancer par ces néophytes de couleurs ? ». Il poursuit :

car il n'y a pas à le nier, les Disciples du Seigneur ont été entre les mains de Dieu un instrument de conversion et de réveil dans le passé. Aujourd'hui, depuis 1917 surtout, ils sont le moyen dont Dieu se sert pour provoquer un mouvement vers l'Évangile dont on ne saurait soupçonner l'ampleur et dont on ne peut prévoir toutes les heureuses conséquences (1926 : 17).

Le missionnaire reconnaît la prise de distance et la gestion malgache du mouvement de Réveil. Ainsi, par ce jeu de va-et-vient, le mouvement de Réveil se forme en dehors des institutions missionnaires. Il s'autonomise et s'autochtonise en créant une rupture discursive avec le contact bénéfique qu'ont les devins-guérisseurs avec les esprits ancestraux ou autres entités.

Le réveil, en permettant une prise en main du christianisme par les Malgaches, a également ouvert à l'indigénisation et à un certain syncretisme. Ainsi, le combat des « bergers » expulsant les esprits malgaches par des manipulations physiques renvoie plus aux manières des guérisseurs qu'à celles des pasteurs formés au maniement de la parole biblique (Blanchy, 2010 : 147).

Désormais, avec les pratiques du mouvement de Réveil, « l'autochtonie n'est plus l'apanage des cultes ancestraux » (Rakotomalala et al., 2001 : 123), et de fait, « le Réveil est ainsi une force réactive, comme son nom l'indique, et en tant que tel, il est une négation de ce que la religiosité malgache affirme » (Mouzard et Gueunier, 2009 : 303). Pour les membres du *fjfohazana*, leur

mouvement propose « une pratique du christianisme enracinée dans la malgachitude, même s'il exige d'emblée la rupture » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 123). Les traits communs entre les cultes rendus aux divers esprits malgaches et le mouvement de Réveil sont saillants, mais ne paraissent pas dans les récits hagiographiques (Jacquier-Dubourdiou, 2000 : 98).

Les caractéristiques du mouvement de Réveil répondent à la définition des mouvements charismatiques et des pentecôtismes, cependant le mouvement de Réveil est toujours intégré à l'Église luthérienne protestante et reconnu par cette dernière. Or, « dans le contexte malgache où la foi et la requête de guérison vont de pair, il s'agit d'un mouvement plus complexe que l'affirmation religieuse que pratiquent les charismatiques » (Rahamefy, 2007 : 141-142). Dès lors, les pratiques rituelles des exorcistes protestants et celles des devins-guérisseurs s'(entre)croisent et se répondent sur les questions de l'ancrage historique, territorial et symbolique betsileo. En effet, opposés d'emblée, ces deux systèmes se retrouvent sur le terrain identitaire et sont « néanmoins parents, construits dans la symétrie » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 133). En ce sens, les représentations et les performances rituelles des membres du mouvement de Réveil et des devins-guérisseurs, amènent à contester une diversité religio-thérapeutique où toutefois, chacun des pans répond aux autres dans un ancrage local *a priori*, et un aspect figé et universel des religions transnationales. Sous l'angle de la discursivité, nous pouvons percevoir la porosité et la complexité de ces modèles *a priori* figés.

Là où les religions locales (« ethniques », « nationales », « traditionnelles » pour référer à d'autres catégories conceptuelles) apparaissent souvent plurielles et polyglottes (capables de parler plusieurs idiomes religieux), les religions universelles d'exportation internationale affirment leur unilinguisme. Mais cet unilinguisme a été depuis contesté sur de multiples plans (Obadia, 2009 : 96).

Le *fifobazana*, comme d'autres Églises indépendantes malgaches ou divers cultes, est entendu par ses adeptes comme par ceux qui l'ont analysé comme « autochtone ». En effet, bien que ces dirigeants rejettent les codes dits traditionnels, ils se réclament d'une autochtonie betsileo. Lesley Sharp remarque que les missionnaires malgaches présents dans le Nord de l'île à Ambanja sont majoritairement betsileo et merina (1993 : 255). Malgré le double détachement des missions norvégienne et américaine (bien que ces missions aient encore aujourd'hui une grande implication religieuse et financière dans le *fifobazana*) et des pratiques des cultes aux esprits, le mouvement de Réveil prône une singularité locale. Le pasteur d'une paroisse luthérienne de Fianarantsoa (capitale de la région betsileo) dont dépend un *toby*<sup>7</sup>, remarque une confusion entre les salles de soins des devins-guérisseurs et les *toby* : « d'habitude les endroits où les

<sup>7</sup> Les *toby* (« camp ») sont des centres du mouvement de Réveil qui accueillent les malades que les bergers prennent en charge pour des séjours plus ou moins longs.



*ombiasa* [devins-guérisseurs] soignent, ils les appellent *toerana masina* [lieu sacré]. Il y a un petit parallélisme parce que les gens disent que le *toby* est *masina* [sacré], comme c'est un endroit où on soigne ». Ainsi, les pratiques des *mpiandry* résonnent fortement avec celles du culte aux esprits ancestraux.

### Des pratiques en résonance

Cette malgachisation du christianisme adapte le message missionnaire protestant, malgré sa création en contexte de résistance coloniale. Le discours des dirigeants du mouvement du *fifobazana* contre ouvertement les pratiques du culte des esprits et celles des devins-guérisseurs (dont Rainisoalambo est lui-même, le premier exemple de repentance), et ce, bien que des codes malgaches et betsileo tels que les chants betsileo *zafindraony*, soient partie prenante des références centrales du mouvement de Réveil.

« Tout d'abord maintenons bien haut le *caractère indigène*, absolument malgache, de ce mouvement » notait déjà le missionnaire protestant Élisée Escande (1926 : 83). Le mouvement de Réveil est donc *très* malgache dans l'ancrage territorial et l'usage des figures historiques betsileo mais aussi dans les pratiques du toucher. En effet, les manipulations physiques des *mpiandry* sont identiques à celles des devins-guérisseurs : le placement des paumes de mains sur la tête d'un malade (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 299), les annonces à un esprit maléfique de partir (Blanchy et Andriamampianina, 2006 : 219), les chuchotements à l'oreille, etc.

Ce rapprochement de ces deux systèmes religio-thérapeutiques betsileo a facilité l'adaptation du *fifobazana* au paysage religieux local, malgré un discours radical de rejet des cultes aux esprits. Lucile Jacquier-Dubourdiou remarque qu'au sein de l'organisation et des pratiques culturelles du mouvement de Réveil, « le monde ancestral, pour "diabolisé" qu'il soit, reste présent et gouverne les conduites » (1996 : 608). Les rituels de guérison conservent une transposition des gestes perpétués par les devins-guérisseurs. Le toucher est par exemple primordial dans les rituels de soin ancestraux comme dans ceux du mouvement de Réveil. Rainisoalambo reproduisait ces mêmes gestes rituels dans son activité précédente de devin-guérisseur au service du roi, avant même qu'il ne définisse les codes du mouvement du *fifobazana*, en 1894.

Quelques années plus tard, Élisée Escande s'est trouvé confronté à l'imposition des mains, pratique rituelle étrangère à sa formation pastorale. Il compare les guérisons obtenues par le mouvement de Réveil à celles obtenues par « les eaux de Lourdes » (1926 : 90). Un jour qu'il résidait à Toamasina, la femme d'un de ses domestiques est tombée malade. Le missionnaire suppose une possession *tromba*<sup>8</sup>, son employé confirme et Élisée Escande ajoute qu'« aucun chrétien ne peut être atteint de cette maladie et que, quoique elle soit

---

<sup>8</sup> Le terme « *tromba* » désigne un rituel de transe de possession du nord-ouest de Madagascar.

païenne, le Tromba ne peut pas entrer dans son corps puisqu'elle habite la maison d'un missionnaire » (*ibid.*). Déjà ici, le discours d'un protestant français diverge de celui des protestants malgaches qui considèrent les esprits *tromba* comme causalité de maux.

Il est possible de mettre cet épisode en parallèle avec un exemple narré par un *mpiandry* d'un *toby* de Fianarantsoa. En 2002, C. réside à proximité d'un *toby* et d'une Église luthérienne, mais ne fréquente pas encore le mouvement de Réveil. À ce moment, un malade qui logeait chez le pasteur, s'est échappé. Aucun des *mpiandry* présents ne retrouvait le souffrant lorsque le pasteur a appelé à l'aide des riverains, dont C. Le quartier urbain est traversé par une rivière dans laquelle C. a vu le malade plonger. Il raconte :

Je l'ai suivi dans l'eau. Et lorsque je suis sorti de l'eau, j'avais dans ma poche un *testamenta* [livret du nouveau testament] qui n'était pas mouillé ! C'est ça qui a augmenté ma croyance. C'est ce *testamenta* qui n'était pas mouillé qui est vraiment la cause ! Après les gens m'ont choisi pour faire le travail de Dieu ici : prendre en charge les malades.

À travers cet exemple, les codes des voyages initiatiques subaquatiques faits par de nombreux devins-guérisseurs malgaches apparaissent dans le contexte protestant. Les entités ont disparu au profit des objets chrétiens nécessaires au travail des *mpiandry*.

De plus, la dimension territorialisée du culte aux ancêtres ne s'oppose pas à la légitimité d'une approche spatiale des faits religieux par le christianisme (tout aussi localisé) du mouvement de Réveil. Dans le cas *betsileo*, l'ancêtrealisation du territoire reste sans équivoque bien qu'étant associée au protestantisme, tel que l'entend le mouvement de Réveil. L'inclusion ou l'exclusion d'éléments religieux nouveaux n'est possible que par un mécanisme qui se donne à voir dans un rapport du religieux à l'espace sacré *betsileo*. Un réajustement se produit après l'appréhension de faits nouveaux dans un processus de reterritorialisation où les négociations avec les esprits permettent de « "réancrer" ce qui a été "déterritorialisé" dans de nouveaux espaces, réels ou symboliques », comme le souligne Stefania Capone dans le cas d'Églises transnationales (2004 : 11). Dans ce sens, André Mary remarque que « la "conversion africaine" est aux antipodes de toute idée de rupture radicale ; à vrai dire elle n'est pas une conversion mais une reconversion parfaitement fidèle à une matrice de pensée originelle » (1998 : 15).

Un exorciste de Soatanàna, résidant à Fianarantsoa, exprime son souhait d'une singularité locale qui s'inscrit néanmoins dans le contexte global du protestantisme : « on refuse de suivre les grandes Églises fondées par les Européens, on veut vivre notre foi en Malgaches ». Ces propos renvoient clairement à ce qu'a imposé Rainisoalambo avec la malgachisation du protestantisme qu'il a mis en place. Seth Rasolondraibe expose aussi la résonance du *fjfohazana* avec les cultes aux esprits :

Tout en adoptant le protestantisme, tout en étant baptisé et tout en pratiquant le ministère de « *mpitandrina* », « pasteur », Rainisoalambo n'a pas renié ni abandonné le système cosmogonique malgache. Celui-ci restait toujours sa référence en matière de religion et de société (2010 : 274).

Mais cela renvoie aussi aux conduites des Malgaches convertis au protestantisme dès le XIX<sup>e</sup> siècle, car, « en accord avec les fondements universalistes du christianisme, l'histoire ainsi organisé a longtemps permis aux protestants malgaches d'assumer à la fois une identité nationale et une croyance venue de l'étranger » (Huyghues-Belrose, 2001 : 11). L'historien conclut,

Le mythe fondateur du protestantisme à Madagascar, s'il est contredit par l'événement, s'ancre, au-delà, dans une autre réalité historique vécue en profondeur. Si les missionnaires ont apporté les pierres et les matériaux, ce sont bien les Malgaches qui ont bâti l'église (*ibid.*, 2001 : 394).

L'ambivalence de la singularité malgache (et betsileo) et du rejet des pratiques ancestrales par le mouvement de Réveil représente un intérêt dans la juxtaposition des référents locaux et religieux convoqués par les adeptes.

La révélation de Rainisoalambo inaugure un discours du salut qui articule, paradoxalement, les valeurs de l'autochtonie à celles de la modernité ; à terme, en imposant une croyance et une morale communes, il construit la trame d'une sociabilité qui transcende les identités locales et celle d'un tissu national, que ni l'histoire des rois, les *Tantaran ny andriana*, ni l'histoire coloniale et, moins encore, le « développement » ne sont parvenus à constituer (Jacquier-Dubourdieu, 1996 : 609).

« Ainsi les Malgaches ont assimilé les missionnaires, les pasteurs et les prêtres, à leurs *Raiamandreny* »<sup>9</sup> (Rasolondraibe, 2010 : 129) ; ce procédé n'est pas envisageable pour « les Malgaches », ni même pour les protestants luthériens, mais plutôt pour les bergers et pour les malades, quoiqu'uniquement pour ceux qui résident dans les *toby*, au plus près des dirigeants du mouvement de Réveil et des *raiamandreny* des centres d'accueil.

Le message chrétien apporté par les missionnaires norvégiens a été modifié au fil du temps et n'est plus réceptionné par les protestants malgaches aujourd'hui de la même façon que par les nouveaux convertis au XIX<sup>e</sup> siècle. Lucile Jacquier-Dubourdieu note qu'

il peut alors faire l'objet d'une croyance et d'une appropriation sur le mode de l'autochtonie, hors de la sphère de domination politique, et supporter une identification, qui échappe enfin à la symbolique de

---

<sup>9</sup> Les *raiamandreny* sont les responsables, les patriarches d'une famille ou d'un groupe, littéralement les « pères-et-mères ».

l'esclavage, car, désormais, le culte chrétien n'est plus celui des ancêtres des Européens (1996 : 606-607).

Les devins-guérisseurs évoquent, bien plus rarement, des références (non-avouées) au mouvement de Réveil. Ce qui fut le cas d'une guérisseuse, un matin à mon arrivée chez elle. Elle me raconte un rêve fait la nuit précédente dont nous étions toutes deux les actrices. Elle nous a donc vues en promenade, puis tournant autour d'une grande croix alors qu'une forte lumière surgissait. Elle s'est perçue, vêtue de blanc et m'imposant les mains sur le dessus de la tête. Malgré l'illustration des pratiques exorcistes des *mpiandry*, elle réfute toutes concordances avec le mouvement du *fifobazana*, mais en revanche, assure avoir fait un rêve anticipatoire de notre collaboration.

Des principes du mouvement de Réveil sont donc parfois « repris et réinterprétés » (Mouzard et Gueunier, 2009 : 304) par certains guérisseurs en les distillant dans les codes de leur pratique divinatoire ancestrale. De plus, l'utilisation du tissu blanc évoque également (dans la perception populaire et non pas dans le discours des membres du Réveil) une grande figure historique de la royauté malgache : Andrianampoinimerina, roi merina qui régna entre 1787 et 1810. Le souverain est représenté portant une étole blanche tout comme le font les devins-guérisseurs possédés par son esprit. Le port de l'habit blanc, la robe liturgique des membres du Réveil, n'est alors pas surprenant lors de l'apparition du *fifobazana*. D'autre part, le ministère de guérison instauré par Rainisoalambo, est mis en parallèle dans l'imaginaire collectif avec les services de santé coloniaux dont les administrateurs et personnels portaient une longue blouse blanche<sup>10</sup>. Hilde Nielssen et Thomas Mouzard relatent également l'emprunt de la robe pastorale blanche des exorcistes du mouvement du *fifobazana*, par les possédés (*tromba*) de la région Betsimisaraka sur la côte Est malgache pour l'une (2012 : 268), et par le guérisseur Dofotera dans la région Nord-Est, pour l'autre (2011 : 186). L'habit liturgique des exorcistes est à la fois un marqueur visuel mais aussi le marqueur du caractère sacré qui lui est conféré (Legrip-Randriambelo, 2015).

## CONCLUSION

Ces emprunts à double sens mettent en lumière les relations entre le mouvement de Réveil et les cultes aux esprits, entre « symétrie et opposition de deux structures » (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 130). Les rizières qui réfèrent au paysage betsileo et aux chants agricoles *zafindraony* constituent des marqueurs identitaires qui ont été récupérés par les membres du mouvement de Réveil, aux dépens de leurs caractéristiques religio-symboliques. Ils en font une relecture biblique et/ou les appliquent aux pratiques quotidiennes du *fifobazana*, dont les travaux agricoles de la communauté religieuse (de Soatanàna ou des *tohy* de

<sup>10</sup> Certaines grandes figures de devin-guérisseur christianisé, comme Dadajao et ses collègues, revêtaient une tenue similaire (Rakotomalala *et al.*, 2001 : 66 ; 208).

Fianarantsoa qui possèdent des parcelles de cultures) et les travaux de guérison. Les impulsions et les circulations de références créent un socle commun aux diverses branches du champ religieux betsileo. Ainsi, l'autochtonie ancestrale et l'ancrage betsileo du *fifobazana* sont autant en rupture qu'en résonance, en résistance qu'en mutation. Le patrimoine doit, dès lors, être considéré comme un processus et non pas comme un objet (Bindi, 2013) afin de pouvoir saisir pleinement comme il persiste, est transmis et reçu.

Les discours et les conceptions du religieux mobilisés par ses acteurs témoignent de la possibilité d'une cohabitation entre plusieurs logiques. Ils perçoivent à la fois des esprits bénéfiques, maléfiques ou démoniaques. Ils reconnaissent leur puissance tout en les combattant, voire en les excluant comme dans la dimension thérapeutique du mouvement de Réveil mais également des Églises pentecôtistes, qui extrait le malade de son histoire régionale et familiale pour lui imposer des nouveaux codes (Blanchy, 2006 : 57). Le but suivant la guérison est la conversion pour les nouvelles Églises, ce qui n'est pas évident pour le mouvement de Réveil. Comme au Guatemala, « ces communautés permettent aux convertis de rompre avec leur passé, avec leurs anciennes appartenances, d'entrer dans le monde moderne en s'affirmant une identité nouvelle qui dépasse tout héritage culturel » (Pédron-Colombani, 2001). Le patrimoine semble, ou plutôt, veut être montré comme annihilé. Pourtant, l'auteure conclut que

La globalisation et le pluralisme religieux venus avec l'arrivée massive de groupes extérieurs comme les pentecôtistes ne semblent donc pas signifier la fin des traditions locales mais les transforment et les refunctionalisent, les adaptant sans cesse à un monde moderne en rapide évolution (*ibid.*).

Aux regards des croyants et des malades, l'exclusivité religieuse postulée est contournable, tant que les chemins sinueux sont pris discrètement et/ou consentis par les acteurs du religieux.

## BIBLIOGRAPHIE

- BERTHELEU Hélène, « Sens et usages de "l'ethnisation" », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 23 n°2, 2007, consulté le 30 avril 2018. URL : <http://journals.openedition.org/remi/4167>.
- BLANCHY Sophie, « Introduction », in Blanchy S., Rakotoarisoa J.-A., Beaujard P. et Radimilahy C. (dir.), *Les Dieux au service du peuple*, Paris, Karthala, 2006, p. 7-60.
- , « Vierge, Mère ou Reine ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], n°150, 2010. URL : <http://assr.revues.org/22209>, consulté le 28 mars 2018.
- BINDI Serena, « Patrimonialiser la culture : la mise en scène des rituels de possession en Uttarakhand », *Anthropologie & Santé* [En ligne], 6, URL : <http://anthropologiesante.revues.org/1101> ; DOI : 10.4000/anthropologiesante.1101, consulté le 28 mars 2018.

- CAMPBELL Gwyn, « Crisis of Faith and Colonial Conquest. The Impact of Famine and Disease in Late Nineteenth-Century Madagascar », *Cahiers d'études africaines*, vol. 32, n°127, 1992, p. 409-453.
- CAPONE Stefania, « À propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations* [En ligne], n° 51, 2004, URL : <http://civilisations.revues.org/634> ; DOI : 10.4000/civilisations.634.
- ESCANDE Elisée, *Les Disciples du seigneur : un mouvement d'évangélisation indigène à Madagascar*, Société des Missions Évangéliques, 1926.
- HUYGHUES-BELROSE Vincent, *Les premiers missionnaires protestants de Madagascar (1795-1827)*, Paris, Karthala, 2001.
- JACQUIER-DUBOURDIEU Lucile, « Représentation de l'esclavage et conversion : un aspect du mouvement du réveil à Madagascar », *Cahiers Sciences Humaines*, vol. 32, n°3, 1996, p. 597-610.
- , « Soatanàna, une nouvelle Jérusalem en pays Betsileo », *Géographie et cultures*, n°33, 2000, p. 89-112.
- LEGRIP-RANDRIAMBELO Olivia, « Usages et représentations de l'habit liturgique des exorcistes protestants du *fifobazana* (Madagascar) », in *Valeurs et réalités du blanc : une facette de l'aventure textile*, Paris, éditions SÉPIA et AFET, 2015.
- , « Le prophète et la souveraine. Utilisation des récits biographiques de figures historiques par les guérisseurs betsileo (Madagascar) », *Cahiers de littératures orales* [En ligne], 80. 2016, mis en ligne le 13 octobre 2017. Consulté le 26 octobre 2018, URL : <http://journals.openedition.org/clo/3035>.
- MARY André, « Retour sur la « conversion africaine » : Horton, Peel et les autres », *Journal des africanistes*, tome 68, fascicule 1-2, 1998, p. 11-20.
- , « Introduction : Africanité et christianité : une interaction première », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], n°143, 2008, URL : <http://assr.revues.org/16283> ; DOI : 10.4000/assr.16283, consulté le 28 mars 2018.
- MESPLE Raymond, *Les Hymnologies protestantes de Tabiti et des Hauts plateaux malgaches*, thèse de doctorat en anthropologie, Université de La Réunion, 1995.
- MOUZARD Thomas, *Territoire, trajectoire, réseau. Créativité rituelle populaire, identification et État postcolonial (une triple étude de cas malgache)*, thèse de doctorat en anthropologie, EHESS, 2011.
- MOUZARD Thomas et GUEUNIER Noël J., « Récits de séjours non-éternels. La mort fugitive comme voie d'accès à la médiation à Madagascar (possession, prédication) », in Nativel Didier et Rajaonah FaraV., *Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raison-Jourde*, Paris, Karthala, 2009, p. 287-352.
- NIELSEN Hilde, *Ritual imagination. A study of Tromba Possession among the Betsimisaraka in Eastern Madagascar*, Brill, Leiden – Boston, 2012.
- NOIRET François, « The faith in tune : christian folk songs in the Betsileo (Madagascar) », *Exchange*, vol. 20, n°1, 1990, p. 46-55.
- , *Chants de lutte, chants de vie à Madagascar. Les zafindraony du pays Betsileo*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- OBADIA Lionel, « Discours et religion : approche synoptique en sociologie et anthropologie », *Langage et société*, n°130/9, 2009, p. 83-101.
- PEDRON-COLOMBANI Sylvie, « Pentecôtisme et diversification religieuse au Guatemala », *Socio-anthropologie* [En ligne], 10, 2001, URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/156>, consulté le 28 mars 2018.

- RABEHATONINA James, *Tantaran'ny fifohazana eto Madasikara 1894-1990*, TPFLM, 2000.
- RAFANOMEZANTSOA Roger, *The contribution of Rainisoalambo (1844-1904), the father of revivals, to the indigenization of the protestants churches in Madagascar: a historical perspective*, Master of theology, University of KwaZulu-Natal – Pietermaritzburg, 2004.
- , « The contribution of Rainisoalambo to the indigenization of the protestant churches in Madagascar », in Holder Rich C. (dir.), *The Fifohazana. Madagascar's indigenous Christian movement*, New York, Cambria Press, 2008, p. 11-26.
- RAHAMEFY Adolphe, *Sectes et crises religieuses à Madagascar*, Paris, Karthala, 2007.
- RAISON-JOURDE Françoise, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'Etat (1780-1880)*, Paris, Karthala, 1991.
- RAKOTOMALALA Malanjaona, BLANCHY Sophie, RAISON-JOURDE Françoise (dir.), *Madagascar : les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres malgaches*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- RAMIARANTSOA Hervé Rakoto et BLANC-PAMARD Chantal, *Le terroir et son double. Tasarabonana (1966-1992) (Madagascar)*, Paris, IRD Éditions, 2000.
- RANDRIAMANANTENA Josette, « Un lieu de rencontre entre l'Europe et Madagascar dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle : la revue Teny Soa (Bonnes Paroles) », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, t.73, n°270, 1986, p. 27-45.
- RASOLONDRABE Seth Andriamanalina, *Le Ministère de « berger » dans les Églises protestantes de Madagascar (de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours). Tensions et compromis entre mouvements de Réveil, institutions protestantes et religions traditionnelles*, thèse de doctorat en anthropologie, EPHE, 2010.
- RAZAKA Oliva, *Les Travaux communautaires au sein du Centre principal de Réveil spirituel de Soatanàna*, Mémoire de fin d'études, SE.FA.TE.L. École de Théologie Luthérienne d'Antananarivo, 2003.
- SHARP Lesley A., *The Possessed and the dispossessed. Spirits, Identity, and Power in a Madagascar Migrant Town*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- THUNEM Adolf et RASAMOELA Joela, 1<sup>re</sup> édition 1934, « Ny tantaran'ny Fifohazana Soatanàna », in *Ny tantaran'ny Fifohazana eto Madagasikara*, Antananarivo, Trano Printy Fiangonana Loterana Malagasy, 2001, p. 5-96.