



**HAL**  
open science

# La diffusion des pratiques traditionnelles de combat dans les îles de l'océan Indien, le moring

Évelyne Combeau-Mari

► **To cite this version:**

Évelyne Combeau-Mari. La diffusion des pratiques traditionnelles de combat dans les îles de l'océan Indien, le moring. *Revue historique de l'océan Indien*, 2005, Dynamiques dans et entre les îles du Sud-Ouest de l'océan Indien : XVIIe-XXe siècle, 01, pp.126-142. hal-03412289

**HAL Id: hal-03412289**

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-03412289v1>

Submitted on 3 Nov 2021

**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.

# La diffusion des pratiques traditionnelles de combat dans les îles de l'océan Indien : *le moring*

Evelyne Combeau-Mari, Sudel Fuma  
CRESOI – Université de La Réunion

La présentation de cette communication qui porte sur une pratique traditionnelle de combat, « le moring » de La Réunion, « morengy » de Madagascar ou « mrengé » des Comores et sa diffusion dans la région de l'océan Indien s'inscrit dans un programme de recherche plus vaste initié par le CRESOI, Centre de Recherches sur les Sociétés de l'Océan Indien de l'Université de La Réunion en partenariat avec des collègues et doctorants de l'Université d'Antananarivo<sup>1</sup> (Département EPS et Histoire).

Claude Lévi-Strauss insistait naguère sur l'urgence d'établir des « archives internationales des techniques corporelles », d'entreprendre une « archéologie des habitudes corporelles », c'est à dire d'effectuer « l'inventaire et la description de tous les usages que les hommes, au cours de l'histoire, et surtout à travers le monde, ont fait et continuent de faire de leur corps. »<sup>2</sup>. Dans cette perspective, nous concevons à long terme le projet de réaliser un inventaire des pratiques corporelles traditionnelles de la région océan Indien en procédant île par île<sup>3</sup>. La première étape historique et descriptive doit déboucher sur une analyse des significations fonctionnelles, sociales et culturelles de ces gestuelles. La seconde étape devrait permettre d'accéder aux dynamiques (thématique fédératrice de ce colloque) de diffusion et de transformation des techniques corporelles lors des migrations de population.

Nous définissons le terme de « technique corporelle » dans le prolongement des travaux fondateurs du sociologue Marcel Mauss<sup>4</sup>, « J'entends par ce mot les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps. ». L'analyse des pratiques corporelles invite à une compréhension plus étendue de la culture des sociétés de l'océan Indien. Elle en constitue l'un des marqueurs.

D'une manière générale, ces sociétés valorisent les situations d'affrontements et les différentes formes de combat. La similitude des techniques et des rituels pour des combattants appartenant à des ensembles géographiques différents : Mada-

1. Parmi eux, M. Ernest Ratsimbazafy est enseignant au département EPS de l'Ecole Normale Supérieure, et au département LAT de la Faculté des lettres et sciences humaines. Doctorant de l'Université de La Réunion au CRESOI, il achève sa thèse qui porte sur l'analyse des activités de combat : *moraingy* et *savika* à Madagascar. Elle sera soutenue en juin 2005. Il a dirigé cette année les travaux de fin d'études de quatre étudiants qui ont éclairé les pratiques traditionnelles du *tolon'omby*, du *diamanga*, de l'*Asa Ampinga* et d'une danse funéraire du Sud. Il est secrétaire général au Ministère de la Jeunesse et des Sports. E. Ratsimbazafy, *Le moraingy à Madagascar : approche socio-historique et significations fonctionnelles*, mémoire de D.E.A. de la faculté des lettres et sciences humaines sous la direction d'Evelyne Combeau-Mari, Université de La Réunion, 2002.

2. Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. XII et XIV.

3. La Réunion et Madagascar sont les premières visées par ces investigations.

4. Communication de M. Mauss à la société de psychologie le 17 mai 1934 ; M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950.

gascar, Archipel des Comores, île Maurice, La Réunion atteste de l'origine commune<sup>5</sup> de l'art de combat que pour simplifier nous dénommons *moring*. Sortant de la foule, un compétiteur provoque un adversaire potentiel pendant qu'une équipe de musiciens anime la manifestation au rythme du martèlement des tambours ou à défaut de bidons en zinc. Pour relever le défi, un homme émerge du groupe et affronte le premier combattant. L'espace clos du combat : le « rond » est propice à la participation directe des spectateurs et permet une théâtralisation du défi et des parades. Le support musical des percussions contribue à rythmer les gestuelles et les coups portés. Il augmente l'intensité théâtrale à mesure que l'issue du combat s'approche.

Le *moring* exprime pour les populations de ces terres l'héritage d'un passé pré-colonial dont les origines ont été peu étudiées. Les petites îles créoles de l'océan Indien l'ont connu pendant la période de l'esclavage et de l'engagisme avec l'arrivée des travailleurs malgaches. Quelles sont ses origines à Madagascar ? Comment s'est effectuée la transmission de cet héritage culturel d'une île à l'autre ? Pourquoi le *moring* n'a-t-il pas survécu à l'île Maurice ? Quelles sont ses particularités actuelles ? Comment expliquer son déclin à La Réunion au XXe siècle par comparaison à Madagascar où la tradition reste ancrée dans les quartiers populaires du Nord ou de l'Ouest ? Telles sont les questions que nous nous posons dans cette communication conjointe et auxquelles nous tentons de répondre en nous appuyant sur le croisement de sources écrites, principalement les récits de voyage et de sources orales issues d'entretiens et d'enquêtes de terrain.

## I - LES ORIGINES DU *MORAINGY* À MADAGASCAR

Le *moraingy* est le produit d'une tradition culturelle qui a évolué essentiellement à travers le processus de transmission orale. Si cette activité physique, encore en pleine vitalité de nos jours est bien identifiée dans la vie quotidienne, peu d'études scientifiques, y compris sur la société sakalave<sup>6</sup>, l'ont mentionnée ou s'y sont intéressées.

Importé vraisemblablement de la côte orientale de l'Afrique<sup>7</sup>, plus particulièrement du Mozambique, le *moraingy* décline à Madagascar de multiples facettes en fonction de ses régions d'implantation. L'étude de la genèse de cet art guerrier croise la problématique du peuplement de la Grande Île<sup>8</sup> mal connu du fait de la précarité de la documentation. L'ethnographie dégage quelques grandes conclusions désormais admises. Les populations malgaches possèdent un fonds de techniques, d'outillages, de pratiques, de croyances d'origine austronésienne, enrichi d'emprunts aux Arabes et aux Africains. Ainsi l'étude du *moraingy* ne peut se comprendre que replacée dans le contexte socio-politique et économique des sociétés Sakalaves – ceux qui tiennent la longueur et la largeur<sup>9</sup> – de l'Ouest malgache dans lesquelles il puise ses racines.

5. Sudel Fuma et Jean-René Dreinaza, *Le moring, art guerrier, ses origines afro-malgaches, sa pratique à La Réunion*, C.D.R.H.R., Université de La Réunion, 1992.

6. Voir les travaux de S. Chazan-Gillig, *La société sakalava*, Paris, Karthala, 1991 et S. Goedefroit, *À l'Ouest de Madagascar*, Paris, Karthala, 1998.

7. On trouve également des formes proches de combats en provenance d'Afrique de l'Ouest au Brésil : Capoeira ou aux Antilles : Danmyé martiniquais.

8. Voir la conférence du professeur Allibert, « La profondeur de l'incidence du Continent noir dans l'océan Indien occidental » lors du colloque *Regards sur l'Afrique et l'océan Indien*, le 26 mai 2003 à l'Université de La Réunion.

9. P. Randrianarisoa, *Madagascar et les croyances et coutumes malgaches*, Caen, Imprimerie Caron, 9<sup>e</sup> édition, 1967.

## A - L'art guerrier des Sakalaves

Entre le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle, les souverains sakalaves<sup>10</sup> s'inspirant du système monarchique que l'on trouve dans l'Afrique des grands lacs et l'Afrique orientale mettent en place un modèle de culte dynastique particulièrement puissant. Parti du Sud de l'île, au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, s'appuyant sans doute sur l'organisation créée au XV<sup>e</sup> siècle par la dynastie arabe des *Maroseranana*, Andriandahifotsy<sup>11</sup> réunit les populations sous son autorité et fonde le royaume du Ménabé. Ses successeurs reprennent la marche vers le Nord : l'Ambongo tombe d'abord, puis le Boina, le Sambirano et même l'Ankarana (carte 3). Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les Sakalaves règnent sur tout l'Ouest malgache. À la guerre intestine des tribus côtières s'oppose dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle l'efficacité politique du peuple des hauts-plateaux, *Hova* – ceux qui habitent sous le soleil-, qui domine le pays avant l'arrivée des Européens.

Ainsi donc, là où s'est étendue la dynastie *Maroserana* et le royaume Sakalave, la pratique du *moraingy* constitue un rituel d'éducation. Venu du Mozambique, remontant le déplacement des clans conquérants, nous percevons l'origine du *moraingy*. Dénommée initialement *ambia* au Sud-Est, l'activité devient *doranga* ou *toranga* au Sud-Ouest, lorsqu'elle est transportée au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle par Andriandahifotsy et ses descendants vers l'Ouest. Elle se nomme encore *komondry* chez les Mahafaly du Sud. Elle prend ensuite la dénomination pérennisée de *moraingy* qu'elle conserve au Nord-Ouest et au Nord. La région du Sud-Est qui abrite à la fois l'*ambia* (boîte traditionnelle) et le *ringa* (lutte traditionnelle) s'impose comme le centre originel de diffusion de ces techniques de combat vers le Sud, le Sud-Ouest, l'Ouest et le Nord de l'île (carte 1).

Après des accords tacites, un règlement unique subsiste : l'adversaire est touché avec les poings nus sur toute la surface du corps, sauf au niveau des organes vitaux. L'usage des pieds est totalement interdit. Ce genre de *moraingy* est appelé *moraingy simple*. Les meilleurs combattants du groupe, les *Andrarangy*, bénéficient d'un statut particulier. Ils sont désignés *Ampanjaka* du clan, et le roi leur attribue des terres et des troupeaux. Ils incarnent le modèle de virilité capable de donner des fils vigoureux et téméraires et sont convoités par les femmes. Leur force physique inspire le respect de l'entourage et des clans voisins. Les Sakalaves montrent dans ces activités une véritable prépondérance. Entraînés physiquement par l'exercice du banditisme et de la rapine, avides de grandeur et belliqueux, les jeunes cherchent à démontrer leur puissance par les défis. Evoluant bien au-delà de leur région, ils sillonnent le pays à la recherche d'adversaires auxquels ils puissent infliger leur suprématie.

## B - L'arrivée des Européens : évolution et métissage des techniques

Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, l'Europe commence à s'intéresser à cette île riche en escales sur la route des Indes. Avec la création de la Compagnie française des Indes Orientales en 1642, la France implante au Sud de l'île une première colonie. Les relations de voyage sont publiées qui répandent les premiers renseignements, vantent les ressources de l'île, décrivent les mœurs et les coutumes des groupes ethniques. Ces

10. M-P Ballarin, *Les reliques royales à Madagascar, source de légitimation et enjeu de pouvoir (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup>)*, Paris, Karthala, 2000.

11. Un aventurier de race blanche, arabe ou portugais selon I. Hildebert, *Madagascar*, Paris, Armand Colin, 1955.

textes représentent la source écrite essentielle pour qui s'attache à comprendre les pratiques quotidiennes des populations et leur évolution.

Cependant, ces pratiques corporelles proches, dont les appellations diffèrent en fonction des régions, ont été parfois confondues dans les récits de voyageurs, ce qui complexifie leur identification. Raymond Decary<sup>12</sup> lors de son voyage dans le Sud évoque à tort la pratique du *moraingy* pour celle plus probable du *ringa*, lutte à mains plates dans un corps à corps individuel, caractéristique du pays *Bara*. De ces témoignages, nous retenons à la fois les descriptions et le déroulement des événements de la vie sociale et communautaire, mais également l'attitude : regard et engagement des voyageurs européens dans le cadre particulier de la colonisation.

À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, le baron polonais Maurice de Benyowski obtient de Versailles l'autorisation de fonder à Madagascar un établissement pouvant servir de base en cas de guerre dans l'océan Indien. En février 1774, il débarque avec sa troupe dans la baie d'Antongil, fonde des postes militaires sur la côte Est et expédie des missions sur tout le territoire. L'une d'elles, confiée à son interprète Mayeur, doit entrer en contact avec les Sakalaves de la Bombetoka, dont la dynastie est à l'apogée. D'après les récits de ce voyage<sup>13</sup>, l'interprète Mayeur aurait assisté à un combat de *moraingy* et aurait demandé la participation de son équipe. Apparaît à partir de cette époque un nouveau style de *moraingy* : le *moraingy tipaka*. Ce style est proche de la boxe française ou savate. Les combattants peuvent user simultanément des pieds et des poings. Cette pratique correspond aussi à la fusion du *diamanga* (genre de lutte à coups de pieds des Hautes Terres) et du *moraingy* issu des côtes occidentales de l'île. Les *Andrarangy*, les meilleurs combattants, sont rapidement recrutés par les *Vazaha* (les étrangers) pour garder leurs biens et veiller sur leurs propriétés. Forts de cette respectabilité, ils jouissent d'une position avantageuse obtenant cadeaux et biens en nature.

Ces activités de combat qui autorisent l'expression identitaire des groupes ethniques sont confortées par la royauté *Mérina* dominante au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, alors que les grandes puissances européennes se montrent plus pressantes. Avec la disparition de Radama I, despote éclairé, qui dans la continuité de l'œuvre de son père Andrianampoinimerina souhaite réaliser l'unification de Madagascar, s'installe au pouvoir de 1828 à 1861 la première épouse du roi défunt, Ranaivalona I. Opposée aux réformes, elle désire rétablir l'ordre coutumier. Elle marque une réaction hostile à toute forme d'ouverture aux apports étrangers, cultivés par ses prédécesseurs et particulièrement au christianisme. Elle expulse les missionnaires, interdit le christianisme aux Malgaches et dénonce les traités anglo-malgaches. Dans cet esprit de retour aux sources, elle participe à la réactivation des différentes formes de divertissements traditionnels dont le *diamanga*, le *tolon'omby* (genre de corridas) et le *adin'omby* (combat de taureaux). Ces jeux violents préparent les jeunes au risque, à la confrontation, à la guerre ou à la mort. Il n'est pas rare que certains combats finissent dans le sang, la bête furieuse blessant ou encornant des combattants malhabiles ou même des spectateurs.

La fin du XIX<sup>e</sup> siècle voit avec la gestion du Premier Ministre Rainilaiarivony la volonté de modernisation de l'État et le retour des missions et des Européens, motivés par l'expansion coloniale. S'opposent dans le pays la force des traditions supportées

12. R. Decary, *Mœurs et coutumes des Malgaches*, Paris, Payot, 1951.

13. N. Mayeur, *Journal du voyage au pays des Seclaves, 1774, 1912*, B.A.M., T 10.

par la majorité de la population restée rurale et attachée aux règles ancestrales et les valeurs occidentales et citadines développées essentiellement dans l'Imerina et à Tananarive par l'ascension de la bourgeoisie *hova*. Converti au protestantisme en 1868, notamment pour s'assurer la protection de l'Angleterre contre la France dans la lutte coloniale, le Premier Ministre interdit et condamne la pratique de ces jeux devenus synonymes de paganisme et de barbarie. Si ces interdictions sont entendues dans les milieux urbains, les campagnes restent relativement indifférentes à ces recommandations.

Paradoxalement, à partir de 1896, la colonisation française, malgré sa politique d'assimilation, ne cherche pas à porter atteinte au fonds culturel malgache. Conscient de l'ancrage de Madagascar dans ses croyances et pratiques régionales, le colonisateur français<sup>14</sup> les tolère, et y puise pour mieux contrôler les populations.

Les rapports laissés par les voyageurs européens dans ces années et après la colonisation mettent en évidence le regard d'observateur curieux et distant qu'ils portent sur ces pratiques. Lors de sa mission de 1889, chez les Sakalaves, le docteur Catat assiste à ces rituels donnés en l'honneur de sa visite : « *Dans la soirée, j'assiste à un jeu que donnent en mon honneur les jeunes gens du village (Betsisiky), c'est une lutte à coups de poings, sorte de boxe que les Sakalaves ont apprise des Arabes. Les deux ou trois tambours inséparables de tous les jeux malgaches sont là ; le tam-tam commence. Les spectateurs forment un cercle, dans lequel un des boxeurs tourne en cadence, appelant un concurrent ; celui-ci se présente bientôt et les tambours battent avec plus de violence. Les joueurs se tenant par la main se promènent à pas rythmés dans l'espace circulaire laissé libre par les spectateurs. Les joueurs exécutent une sorte de danse, puis ils s'attaquent ; les coups échangés sont très rares, à peine y en a-t-il deux ou trois donnés ou reçus de part et d'autre que tout le monde s'empresse de séparer les combattants ; en somme la lutte n'est pas très animée. Les Sakalaves nomment ce jeu Morengy.* »<sup>15</sup>.

Plus au Nord, à Diégo-Suarez, un voyageur<sup>16</sup> raconte une soirée de fête au cours de laquelle il est le témoin d'une « *lutte avec défi* », précédée de danses et « *d'appels de tambour frappé avec frénésie* ». Dans un récit publié en 1895, des explorateurs assistent à un mariage sakalave au cours duquel le futur marié doit affronter après les avoir défiés, tous les jeunes gens qui voudraient lui disputer sa fiancée, dans un combat plus rituel que réel : « *Les jeunes gens du village vont lutter avec lui au-dessous de l'arbre sacré, et de ces luttes il doit sortir vainqueur ; avec un peu de complaisance de la part de ses adversaires, cela ne peut manquer d'advenir.* »<sup>17</sup>.

Sur les hauts plateaux, à Tananarive, le pugilat s'apparente à la boxe française et s'exécute essentiellement avec les pieds. Il est appelé *mamely diamanga*, c'est à dire littéralement : « *faire des bleus avec la plante des pieds* ». Mais ce jeu peut également se réaliser en groupe : « *Le plus souvent, ce jeu exige de nombreux partenaires qui se divisent en deux camps ; chaque camp se compose de cinq ou six jeunes gens, qui se tenant par la main, cherchent à coups de pieds, à porter le désordre dans le camp adverse.* »<sup>18</sup>.

14. Général Gallieni, *Neuf ans à Madagascar*, Paris, Hachette, 1908 ; CAOM-SOM-D1181.

15. Dr L. Catat, *Voyage à Madagascar (1889-1890)*, Paris, Hachette, 1895.

16. Récit de voyage à Diégo-Suarez, dans le Nord malgache, in *Le Créole*, 27.06.1892.

17. L. Dex, et M. Dibos, *À travers Madagascar insurgée*, Tours, Mame, 1885.

18. *Ibid.*

De fait, les pratiques physiques traditionnelles restent vivaces surtout dans les régions reculées<sup>19</sup> pendant toute la période coloniale, n'étant pas vraiment soumises à interdiction. Le cas du *Diamanga*<sup>20</sup>, pratiqué sur les hauts-plateaux et dans la région de la capitale, mérite néanmoins des investigations complémentaires afin d'éclaircir les causes de sa disparition. En province, en revanche, les activités festives et rituelles, capables de rassembler des foules lors des grands combats, instaurent pour le colonisateur des temps forts de contrôle des populations. Fiers d'exhiber la témérité et la force des combattants du village, les habitants sont également plus réceptifs aux messages et recommandations que les autorités souhaitent communiquer.

## II - MIGRATION, ADAPTATION ET TRANSFORMATION CULTURELLE DES PRATIQUES DE COMBAT DANS LES ÎLES DU SUD-OUEST DE L'OcéAN INDIEN

### A - L'expansion dans les îles Mascareignes et Comoriennes

Dans les îles de l'océan Indien occidental, les systèmes de l'esclavage et de l'engagisme sont les principaux vecteurs de la propagation du *moring*. Les témoignages historiques permettent difficilement de dater avec précision les premières pratiques de *moring* dans les petites îles. Toutefois, l'origine des populations esclaves transportées dans les îles – à dominante malgache au XVIIIe – ne laisse planer aucune ambiguïté sur sa présence avant l'abolition de l'esclavage à Bourbon. Nous pensons même que le *moring* a été pratiqué à l'île Maurice et aux Seychelles où il a complètement disparu aujourd'hui. Une danse guerrière qui reprend quelques techniques du *moring*, appelée le « tingue » existait autrefois aux Seychelles<sup>21</sup>. Le terme « tingue » est lui-même à rapprocher du mot malgache « ringa » qui signifie littéralement lutte ou combat. Le *ringa*, lutte traditionnelle malgache, s'observe dans le Sud de Madagascar. Malgré la sévérité du système esclavagiste et l'interdiction des pratiques et coutumes représentant un danger pour l'ordre établi, la tradition des arts de combat a survécu dans la clandestinité des camps d'esclaves. Le *moring* se pratiquait quand le maître et le personnel de surveillance des camps – régisseurs et commandeurs – étaient au repos. Les hommes de la plantation pouvaient alors se regrouper le soir ou en fin de semaine et retrouver – loin de la maison du maître – leur tradition favorite. Quels styles de *moring* étaient-ils pratiqués ? Probablement les différentes variantes du *moring* malgache et du *mrenyé* de Mayotte qui fusionnent pour donner un *moring* réunionnais. En effet, les esclaves du XVIIIe siècle ont des origines diverses : Sakalava, Betsimisaraka, Antandroy, Antanosy, Comoriens, Africains, etc. En se retrouvant loin de leur terre d'origine, partageant le même labeur, les mêmes souffrances de la déportation, ils ont recomposé des pratiques culturelles, cultuelles, intégrant les divers apports régionaux. La survie du *moring* a été très difficile dans l'univers carcéral de l'esclavage car l'au-

19. Le territoire de la Grande Île est vaste et les voies de communication terrestres peu praticables surtout à la saison des pluies.

20. Voir Rakotomanana Nirina, *Archéologie de la pratique des activités physiques et sportives traditionnelles et cas du diamanga dans la région de l'Imerina*, Mémoire de fin d'étude pour l'obtention du CAPEN, Ecole Normale Supérieure, Département EPS, Université d'Antananarivo, 2004.

21. Jean Claude Mahoune, anthropologue seychellois et Norbert Salomon, historien de la musique, ont recueilli la mémoire des anciens et en particulier celle de Melville Molle le vétéran du *tingue*.



torité coloniale s'opposait à toute expression identitaire des esclaves. Le colon ne pouvait guère tolérer des formes de combat pouvant se révéler dangereuses pour la sécurité de son environnement. Il n'en comprend pas la signification et porte un regard négatif sur ces pratiques guerrières. Déjà en 1658, Flacourt avait observé les luttes malgaches dans la région de l'Anosy. « *Il arrive assez souvent, dit-il, qu'ils se battent dans les villages mais à coups de poings et font le mitoulou qui est la lutte tant d'hommes contre hommes que femmes contre femmes. Ce sont des gens de bas aloi qui s'y prêtent* »<sup>22</sup>. Ce témoignage, l'un des plus anciens qui existe sur les pratiques de combat à Madagascar, montre que l'Européen qui arrive dans les îles ne perçoit dans la lutte « mitolona » qu'un règlement de compte entre des gens de condition sociale modeste.

Avec le développement de l'économie de plantation et les nouveaux flux de population au XIXe siècle, notamment la déportation massive d'esclaves africains, l'équilibre culturel est à nouveau bouleversé. Deux grandes phases migratoires marquent l'histoire démographique des îles au XIXe siècle : celle de la traite clandestine des esclaves jusqu'aux abolitions de l'esclavage en 1835 pour l'île Maurice et 1848 pour l'île Bourbon et celle de la période post-abolitionniste qui voit l'arrivée massive de milliers d'engagés indiens dans ces régions. En effet, après l'interdiction de la traite des noirs en 1807 par l'Angleterre et 1817 par la France, des milliers d'esclaves africains – 45 000 selon Hubert Gerbeau uniquement pour l'île Bourbon – sont introduits dans les colonies avec la complicité des autorités politiques locales. Issus pour la plupart du Mozambique ou du Sud de la Tanzanie actuelle, les esclaves africains découvrent des traditions culturelles qui rappellent celles de leur pays. Le rythme des percussions et la gestuelle des combattants ne laissent pas insensibles l'esclave africain qui s'initie et adopte les coutumes de l'île. Après l'abolition de l'esclavage en 1848 à La Réunion, la situation démographique est à nouveau transformée par le recrutement de la main-d'œuvre indienne et africaine pour remplacer celle des esclaves. Plus de 70 000 engagés sont introduits dans l'île entre 1848 et 1882, période pendant laquelle le système du travail dit « libre » est à son apogée. Mais loin de faire disparaître le *moring*, le système de l'engagisme donne une nouvelle vie aux traditions menacées par un pouvoir religieux omnipotent qui prend le contrôle de la vie des affranchis. En effet, les engagés malgaches, africains et mahorais arrivés après 1848, moins sensibles aux recommandations du clergé catholique, contribuent à la survie de leurs traditions. La situation est différente à l'île Maurice où le pouvoir britannique introduit massivement des engagés indiens qui ne connaissent pas le *moring*. Les affranchis de l'île Maurice sont pris en main par le clergé catholique et ne parviennent pas à conserver cette tradition de lutte. La nouvelle donne politique à l'île Maurice est probablement à l'origine de la disparition progressive des pratiques de lutte afro-malgache. La situation est comparable aux Seychelles où le *tingue* disparaît même si peu d'Indiens sont introduits après l'abolition de l'esclavage.

## B - En Grande Comore et à Mayotte

À Mayotte, île de l'archipel comorien, détachée politiquement de cet ensemble géographique, le *moring*, appelé « Mrengé » a toujours été pratiqué, même si quel-

22. E. de Flacourt, *Histoire de la Grande Isle de Madagascar*, 1658, rééd. Collection Mascarin, Edition Ars Terres Créoles, 198 p., p. 118.



ques tentatives d'interdiction apparaissent pendant la période coloniale. Les Mahorais préfèrent changer de quartier et abandonner la côte pour l'intérieur de l'île afin de conserver leurs traditions. Ali Abdulhah Ali raconte que son ancien colon, « *Monsieur Rousselin, avait interdit les jeux et la célébration des mariages sur sa propriété* »<sup>23</sup>. Les jeunes de l'exploitation décident en 1960 de partir pour s'installer à *Ongojou*, obtenant de l'État français un terrain pour construire leur *Banga*, petite maison qu'ils doivent construire, selon la tradition, au sortir de l'adolescence.

L'origine du *mrenyé* remonte bien avant les débuts de la colonisation française. La proximité des régions Nord de Madagascar, berceau du *moraingy*, explique son expansion dans les îles comoriennes. De plus, la présence de nombreux descendants de colonisateurs malgaches d'origine sakalave après la conquête de l'île par le prince malgache sakalave Andriantsoly qui s'installe en juillet 1832, avec ses soldats et ses esclaves<sup>24</sup>, permet de comprendre le développement du *mrenyé* dans cette île et dans les autres îles de l'archipel, notamment à Anjouan et Mohéli où il était beaucoup pratiqué au XIXe siècle<sup>25</sup>. La présence ancienne de l'Islam a dû être un frein à son expansion<sup>26</sup>. Le *mrenyé* a été toutefois pratiqué à Ngazidja – Grande Comore – le 26<sup>e</sup> jour du Ramadan sous une forme de lutte à mains nues non codifiée (*Nkodézaitsona*). Il opposait les femmes d'abord, les jeunes et enfin les hommes. À la différence du *mrenyé* de Mayotte dans lequel intervient un arbitre pour séparer les combattants après deux ou trois assauts, le combat comorien qui n'est plus dans les mœurs, était plus confus et le combat dégénérait souvent en véritables batailles rangées. Les participants oubliaient la signification du 26<sup>e</sup> jour du Ramadan où l'ange Gabriel transmettait à Mahomet la révélation divine. Les combats des clans devaient rappeler aux participants les conditions dans lesquelles vivaient les hommes avant la révélation divine.

Le *mrenyé* de Mayotte, pratiqué par les classes populaires, est fortement ancré dans les traditions de l'île<sup>27</sup>. Comme le *moraingy* du Nord de Madagascar, les pratiquants utilisent les poings nus et combattent au son de deux ou trois « Ngoma », tambours qui donnent le rythme du combat. Un caisson en tôle, objet de récupération transformé en instrument de percussion, produit un son « métallique », soutenant le rythme des *ngoma*. L'originalité réside parfois dans les chants qui accompagnent le son du tambour. La même gestuelle que l'on retrouve à La Réunion et à Madagascar s'observe à Mayotte. Les exécutants et la foule font un cercle à proximité des percussionnistes. A « Petite Terre », au quartier de « l'Abattoir », les préliminaires du combat peuvent durer plusieurs minutes pendant lesquels les musiciens chauffent la foule en accélérant le rythme des percussions<sup>28</sup>. Les jeunes du quartier se défient, sans agressivité apparente, en traversant plusieurs fois le cercle et en brandissant le poing droit

23. Journal *Le Mahorais*, 26 octobre 2004, p. 12, rubrique « Raconte moi ton village : Ongojou, un petit village lourd d'histoire ».

24. *L'esclavage à travers la tradition orale mahoraise*, préface de Nassur Attoumani, délégation territoriale aux affaires culturelles, 25 p. ; *Esclavage, razzias et déportations, aspects d'une histoire de Mayotte*, actes de la conférence sur l'abolition de l'esclavage, archives orales, cahiers 4 et 5, Mayotte, juin 1998, éditions du Baobab, 132 p., p. 57.

25. L. Belletan, *La guerre de la salive*, auto-édition, 1995, p. 46 ; S. Ahamedi, *Mayotte et La France de 1841 à 1912*, éditions mahoraises, collection « Mémoires », 1999, 202 p., p. 35.

26. C. Allibert, *Mayotte, plaque tournante et microcosme de l'océan Indien occidental*, Paris, éditions Anthropos, 350 p., p. 76.

27. *Revue de musique traditionnelle de l'océan Indien*, N° 4, centre de documentation africaine, Paris, 1989, 74 p., p. 35.

28. Combats de *mrenyé* à Petite Terre, quartier de l'Abattoir à Pamandzi, pendant le Ramadan le 28 octobre 2004. Les combats se déroulent sans discontinuer tous les soirs de 20 heures à 24 heures.

vers le haut ou à l'horizontale, invitant un rival à se manifester. Un service d'ordre improvisé se met en place pour préparer le rond élargissant le cercle et repoussant les spectateurs en frappant le sol et les jambes des spectateurs d'une branche de feuillage qui soulève la poussière. Ce geste s'apparente beaucoup plus à de l'intimidation et se fait dans la bonne humeur et dans une excitation générale. Le cercle, matérialisé par la foule, s'agrandit jusqu'à atteindre la surface idéale de 10 à 15 mètres de diamètre. Au bout d'un certain temps, un combattant finit par se placer au centre du cercle. Aussitôt le combat accepté par un autre protagoniste, la lutte peut commencer en suivant parfois le niveau des adversaires sous le contrôle d'un ou de deux arbitres qui garantissent la loyauté et la brièveté de l'assaut. Le combat ne doit pas dégénérer et se terminer en pugilat sauvage. Les coups de poings sont circulaires, cherchant sans aucune retenue le visage de l'adversaire. Les coups de pieds ou de tête ne sont pas autorisés. Un combattant qui tombe sous les coups ou qui abandonne a perdu la partie. Les combattants ne peuvent pas s'accrocher pour chuter.

La foule intervient souvent pour aider les arbitres et arrêter le combat quand la violence est extrême et que les combattants ne veulent plus s'arrêter. Dans un mouvement de confusion générale, les deux protagonistes sont séparés par plusieurs membres de la foule qui s'agglutinent et crient leur réprobation autour des combattants. Après trois assauts au maximum, vaincus et vainqueurs se serrent les mains et vont encourager de nouveaux combattants à entrer dans le « rond », terrain poussiéreux se trouvant près du village. Le *mrengé*, comme le *moring* réunionnais ou malgache, se pratique sur un terrain dur – « *moring la poussière* » – et même parfois, dans les quartiers isolés, sur la voie publique.

Le *mrengé* qui se déroule après les prières du soir surtout pendant le Ramadan est vécu comme un jeu sportif par la population. Pratiquant l'islam, les combattants mahorais ne vont pas voir le sorcier pour obtenir l'invincibilité. Néanmoins les attitudes et comportements des pratiquants, envoûtés par le rythme binaire des percussions, rappellent des moments de transes observés en Afrique et à Madagascar. A « Grande Terre », des jeunes peuvent continuer le *mrengé* après les fêtes religieuses, mais le rythme des rencontres n'est plus quotidien. Pendant le Ramadan, les rencontres de *mrengé* commencent à 20 heures après la prière et le seul repas de la journée. Les combats s'organisent sur une place connue de tous, souvent dans l'obscurité. Dans certaines régions, le vainqueur arbitre le combat suivant. L'instrument de musique utilisé est aussi une particularité comorienne. Le *ngoma* est un tambour traditionnel présent dans la plupart des manifestations. Fabriqué dans un tronc d'arbre, il peut se jouer debout ou à même le sol entre les jambes du percussionniste. Cet instrument n'est joué que par les hommes, femmes et enfants étant spectateurs, mais aussi acteurs par le chant et les cris d'encouragement pour soutenir les combattants.

## C - À La Réunion

Le *moring* réunionnais est donc venu de Madagascar transmis par les ancêtres afro-malgaches de générations en générations pendant plusieurs siècles. Les esclaves africains emmenés sur les boutres arabes à Madagascar ou dans les colonies françaises de l'océan Indien par les négriers occidentaux, apportèrent avec eux cette culture ancestrale, véritable soupape de sécurité identitaire. Sans le *moring* ou le *maloya*, l'es-

clave qui avait perdu sa religion, sa langue natale, se trouvait déraciné, n'ayant plus de repères culturels. En 1714, avec 623 colons blancs et 534 Noirs malgaches et africains à l'île Bourbon, on peut supposer que le *moring* n'est pas encore présent. Le développement de la culture du café pendant la période de Mahé de Labourdonnais change le contexte avec l'introduction massive d'esclaves malgaches et africains tout au long du XVIIIe siècle. La traite des Noirs, notamment des esclaves malgaches, plus nombreux que les esclaves africains au XVIIIe siècle, achemine dans l'île plus de 160 000 esclaves entre 1723 et 1810<sup>29</sup>. L'économie de plantation, exigeante en main-d'œuvre servile, est à l'origine des déportations de Malgaches et d'Africains vers les îles françaises de l'océan Indien. Ne pouvant officiellement pratiquer leur religion, les esclaves obtiennent l'autorisation tacite des maîtres de danser et de s'amuser en dehors des heures de travail à condition de ne pas perturber la tranquillité du domaine. En réalité, le maître feint d'ignorer les pratiques occultes des esclaves et préfère fermer les yeux, comme si rien n'existait en dehors des pratiques autorisées.

Les traces écrites de danses ou de combats de *moring* sont rares et seule la tradition orale permet de retrouver les caractéristiques des combats<sup>30</sup>. Art codifié, soumis à un rituel précis comme à l'origine, le *moring* adopte des formes et un style réunionnais dès son implantation à Bourbon. Cependant, selon les localités et l'importance numérique du groupe ethnique, des nuances de style marquent la vie du *moring* réunionnais. Ainsi, en 1839, un récit de voyage donne quelques explications sur les combats d'esclaves. «*L'esclave, selon l'auteur, met en chanson les problèmes de sa vie. Après les danses, il y a toujours des rixes, mais c'est presque toujours à coups de têtes et à coups de poings que s'attaquent les adversaires. Les témoins excitent les combattants, ils désirent un combat aussi sanglant que possible. La lutte ne cesse que lorsqu'il y a un des deux combattants sur le carreau*»<sup>31</sup>. Cette description faite avant l'abolition de l'esclavage, en 1839, montre deux esclaves dans une position de combat plus proche d'un combat du Nord de Madagascar ou des Comores que d'un combat de *moring* du XXe siècle dans lequel l'utilisation des coups de pied est autorisée.

## D - Pratiques et signification du *moring* réunionnais

Original, le *moring* permet aux Noirs déportés dans les îles, d'affirmer leur identité culturelle. Il fait partie des formes de résistances identitaires qui ont permis aux populations esclaves de conserver leurs traditions malgré la sévérité du système esclavagiste. Pratiqué par les esclaves d'origine malgache ou africaine, il est adopté au XXe siècle par les métis créoles. En effet, avant l'abolition de l'esclavage, le *moring* est considéré comme le loisir préféré des esclaves, activité dégradante pour la société coloniale et aucun Blanc, ni même un métis, ne l'aurait adopté sous peine de déchoir. Après la proclamation officielle de l'abolition de l'esclavage, le *moring* reste encore pendant quelques décennies le patrimoine exclusif des affranchis de 1848, l'évangélisation n'ayant pas réussi à faire disparaître la tradition africaine et malgache.

29. H. Deschamps, *Histoire de la traite des Noirs de l'antiquité à nos jours*, Paris, 1972, 338 p., p. 112. Au XVIIIe siècle, les Français des Mascareignes acquirent des captifs sur la côte Est de Madagascar. Les principaux centres de traite étaient Foulpointe à partir de 1756, puis Tamatave. Le trafic dépassait les 2000 esclaves par an en moyenne dans les grandes années.

30. Archives départementales de La Réunion, fonds Poirier-Fuma. Plusieurs récits que nous avons réalisés dans les années 1980 font références au combat de *moring*.

31. J. Arago, *Souvenirs d'un aveugle, voyages autour du monde*, Paris, 1839, 398 p., p. 217.

Néanmoins dans les années 1890-1900, les conditions de vie des anciens esclaves et du petit peuple des hauts de l'île sont devenues pratiquement identiques. Certes, les Cafres, les Malgaches, les Comoriens et les Indiens, tous « engagés », forment encore la main-d'œuvre privilégiée des grandes plantations, mais leur contact avec l'ancienne population libre n'est plus réglementé par une législation esclavagiste sévère, fondée sur la discrimination raciale<sup>32</sup>. De même, certains anciens esclaves sont devenus petits propriétaires de leurs cases situées à la périphérie des agglomérations. À Saint-Denis, chef-lieu de la colonie, les affranchis se regroupent aux lieux-dits « Lantaniés », « Camp-Ozoux », « Camp-Calixte », « Patates à Durand », etc. On retrouve le même phénomène dans les campagnes où les affranchis, comme les petits-blancs, construisent leurs paillotes sur le pourtour des grandes propriétés ou au bord des ravines, exploitant de petits lopins de terre. Cette analogie de conditions de vie permet au *moring* de se faire connaître et même d'être pratiqué par les Créoles « de couleur ». Cette catégorie de combattant reste toutefois limitée par rapport à celle des descendants directs de Malgaches ou d'Africains. Le nouvel ordre social issu de l'abolition de l'esclavage a donc contribué à l'élargissement de la pratique du *moring* dans la Colonie.

Jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, les combats de *moring* restent l'activité principale des anciens esclaves de La Réunion. Les combats de *moring*, parfaitement codés, se déroulaient le dimanche selon des règles acceptées par tous les combattants. Il est faux de dire que le vrai combat de *moring* s'apparente à une danse sous prétexte qu'il est rythmé par un tambour de fortune – récipient en tôle de graisse ou de pétrole – ou plus tardivement par un « rouleur ». La violence des assauts et la réglementation du combat éliminent d'emblée cette fausse image du *moring*. Cet art de combat se pratiquait toute l'année, mais surtout pendant les jours de fêtes, la période du 20 décembre et celle des fêtes indiennes. Les rencontres avaient lieu chez les particuliers férus de *moring* ou tout simplement à proximité des débits de boissons où l'on vendait du rhum, boisson favorite des *moringeurs*. Les pratiquants organisaient un « rond », véritable aire de combat sur un « terrain la poussière », où se déroulaient les assauts.

Comme les combats de *moring* de Madagascar, ceux de l'île de La Réunion étaient spectaculaires, tant par leur mise en scène théâtrale que par leurs enchaînements techniques. Les spectateurs entourent un « rond » de trois mètres de diamètre et attendent avec impatience le début des combats qui commence toujours par le rituel de la provocation. Le rite dans le *moring* est en effet un temps fort autour duquel s'organise l'ensemble du cérémonial. Un batteur de tambour, le plus souvent un ancien *moringeur*, respecté de tous, fait démarrer la manifestation en jouant de son instrument. Prologue du combat, le battement est au début lent, sourd, invitant les combattants à se manifester et à entrer dans le « rond ». Le rôle du batteur de tambour est capital car de lui dépend l'intensité et le rythme du combat. Joseph Pitou, né en 1910 à Saint-Benoît, insiste sur le jeu essentiel du percussionniste : « *Le tambour rythme le combat, il fait tourner les adversaires qui se mettent en garde. Il utilise un autre rythme pour la bataille. Les combattants se servent de leurs pieds, du talon, mais pas les poings* »<sup>33</sup>. Le batteur de tambour peut fausser le combat en changeant de rythme pour diminuer ou augmen-

32. Hamadi Thany, *Les engagés comoriens à La Réunion, 1885-1915*, mémoire de maîtrise, Université de La Réunion, direction Claude Wanquet, juin 1993, 240 p., p. 123 ; 1 016 Comoriens, en majorité des hommes (seulement 1 % de femmes) sont introduits de 1896 à 1908, formant la deuxième communauté d'engagés après celle des Indiens.

33. Archives départementales de La Réunion, fonds Poirier-Fuma, récit de vie de Joseph Pitou, né en 1910.

ter l'intensité des coups. De même, il peut empêcher le début du combat en cas de disproportion de force ou l'arrêter s'il estime que les règles ne sont pas respectées et qu'un combattant est en danger de mort.

Le déroulement du combat est codé, commençant selon un rituel bien précis. Après quelques minutes de tambour, un habitué de *moring*, plus ou moins encouragé par le public et excité par le rhum et l'ambiance du « rond », finit par entrer dans le cercle du combat. Le combattant qui fait ainsi son entrée doit tourner deux ou trois fois en annonçant son âge ou les âges des hommes qu'il accepte de combattre. À la différence des arts de combats actuels, le *moring* n'admet pas de catégorie de poids et les combattants évaluent eux-mêmes leur chance de victoire en fonction de l'adversaire qui lance le défi. Lorsqu'un combattant trouve un adversaire pour relever le défi, celui-ci entre à son tour dans le « rond » et se met lui aussi à tourner.

Après le défi, la deuxième phase du *moring* s'enchaîne sur un rythme plus rapide et des sons plus secs et plus courts. Les deux combattants se font face et balayent parfois le sol avec la main droite, légèrement fléchis sur leurs genoux dans une position de félin. Ce geste rituel n'est pas systématique dans les manifestations populaires. Se provoquant au début du combat par des gestes d'intimidation, tout en s'observant pour trouver la position d'attaque idéale, les combattants s'engagent ensuite dans une lutte sans merci et violente. Le batteur de tambour rythme le combat selon l'âge et la vitalité des combattants. D'une manière générale, les *moringeurs* arborent des physiques aguerris, alliant souplesse, force et agilité. Les déplacements acrobatiques déclenchent l'admiration des spectateurs. Le combattant se déplace doucement, sans geste brusque et peut, à tout instant, bondir sur son adversaire. Les techniques utilisées sont connues de tous et la foule surveille attentivement les opérations pouvant intervenir si le jeu est faussé. Toute irrégularité entraîne l'arrêt du combat, les spectateurs séparant les combattants qui n'acceptent pas les règles. Dans la réalité, les arrêts sont rares car les combattants respectent les règles du jeu.

La pratique du *moring* possède un caractère sacré et aucun vrai combattant ne se serait avili en abusant de sa force pour se venger d'un concitoyen. Comme le disait George Fourcade, auteur réunionnais, le « *moring était vécu comme un jeu et un rite porté par l'esprit* ». On ne frappe pas un homme à terre ou blessé si ce dernier ne veut plus continuer le combat. Décrivant un combat de *moring*, Marius et Ary Leblond soulignent que « *ces fils de Noirs, soit élevés par leurs parents, soit grandis près de leurs maîtres, ne se battaient pas en sauvages, mais en camarades* »<sup>34</sup>. Un combat n'est pas limité dans le temps et peut durer tant que les combattants ont la force de continuer. Il peut aussi s'arrêter d'un commun accord et recommencer après la consommation de rhum. Avant de combattre, certains *moringeurs* consultaient un sorcier qui leur donnait l'invincibilité. Ils étaient, selon la croyance populaire, « *fraudés* » et pouvaient vaincre n'importe quel adversaire. Dans de telles occasions, les combats pouvaient être mortels car les combattants, sûrs de leur pouvoir, allaient jusqu'au bout de leur force.

À la différence des combattants de Madagascar qui consomment le « Kat » pour se donner l'énergie et la concentration nécessaire, les Réunionnais préféraient le rhum et il n'est pas exclu que le « zamal », chanvre indien dont l'usage était fréquent

34. Marius et Ary Leblond, *Ulysse Cafre ou l'histoire dorée d'un Noir*, Paris, 1934, pp. 183 à 191.

à Madagascar, ait été utilisé par les *moringeurs* réunionnais. Dans les années 1960, avec l'urbanisation et la politique d'assimilation culturelle mise en place par Michel Debré, Premier Ministre de l'État français et député de La Réunion, l'art du *moring* disparaît de La Réunion. Son sauvetage in-extremis est le fait du mouvement associatif à la recherche d'un patrimoine culturel de l'océan Indien. Le *moring* ne renaîtra pas à l'identique, comme au temps de la colonisation. Encadré par le mouvement sportif local, il perd son authenticité et s'apparente davantage à la *capoeira* brésilienne qu'au *moring* traditionnel de Madagascar ou des Comores<sup>35</sup>. L'esprit de combat et de formation des hommes par cette pratique populaire anime toujours les nouveaux *moringeurs* comme le signale le coordonnateur de cette discipline sportive : « *Le moring est comme un ciment. Là-dedans, il y a le sport, les défis, la musique et le respect, c'est un nafer que nous doit développer pou nout marmailles* »<sup>36</sup>.

### III - PÉRENNITÉ À MADAGASCAR. EXTENSION D'UNE PRATIQUE RÉGIONALE

Le *moraingy* reste aujourd'hui une pratique sociale répandue, en vogue dans les régions du Sud, du Sud-Ouest, de l'Ouest, du Nord de Madagascar. Plus étonnant, il a conquis avec succès les Hauts-Plateaux, détrônant les activités spécifiquement régionales que sont le *diamanga* ou le *daka*. Il se décline également depuis 1984 dans une version moderne caractérisée par la disparition des percussions au profit de l'utilisation d'un orchestre ou d'une sonorisation sophistiquée pour « *réchauffer l'ambiance* ». Permanence et succès du *moraingy* s'expliquent par trois dimensions essentielles de sa pratique :

- la fonction éducationnelle et initiatique
- la fonction spectaculaire, festive et socialisante
- enfin, la fonction rituelle et religieuse.

#### A - La fonction éducationnelle et initiatique de la pratique

Le *moraingy* offre par sa pratique de multiples perspectives de « réalisation de soi » en actualisant chez l'individu des potentialités technique, sociale, artistique. Il constitue un instrument pédagogique intégral, une sorte de « manuel de vie ». Le *moraingy* se fonde initialement sur l'apprentissage des techniques du combat<sup>37</sup>. Ces gestuelles s'apparentent à celles rencontrées en boxe anglaise : coups de poings, gardes, esquives partielles et parades chassées. Comme dans toute activité duelle, les techniques trouvent leur sens dans un projet tactique. Les actions motrices du combattant doivent anticiper, prévoir et déjouer les projets de l'adversaire. La pratique du *moraingy* développe chez le jeune vitesse d'exécution, adresse, force, souplesse, agilité, mais

35. Le *Quotidien de La Réunion*, le 24 octobre 2004, p. 2. À Saint-Benoît, des jeunes des quartiers de la Cité Labourdonnais créent un club de *moring* qu'ils baptisent « *Diamanga* ». Les 14 clubs de l'île ont participé à l'inauguration de cette nouvelle association.

36. *Idem*. La signification de la dernière phrase est la suivante : « *c'est une discipline que nous devons développer pour nos enfants* ».

37. Grâce à un travail d'enquêtes de terrain, nous identifions différentes techniques, voir le mémoire de E. Ratsimbazafy, *Le moraingy à Madagascar : approche socio-historique et significations fonctionnelles*, op. cit.



aussi résistance et endurance. Avec l'acceptation de l'affrontement, le *moraingy* impose de dépasser la peur des coups et stimule l'engagement personnel et la prise de risque.

Réservée aux garçons et aux jeunes hommes pour les préparer aux tâches fondamentales du chef de famille : nourrir et protéger la maisonnée, la pratique du *moraingy* contribue à la formation de la personnalité. Elle prépare non seulement à l'esprit de victoire mais elle façonne le sujet à être digne, fier de lui-même. C'est une école de la vie dans laquelle les jeunes apprennent à affronter les obstacles, à résoudre des problèmes par eux-mêmes sans les aides parentales. Cette activité sous-tend un entraînement régulier du corps et une adaptation à l'environnement naturel. Le plus souvent, les aînés et les *Andrarangy* se chargent de transmettre les techniques aux cadets par le biais du *somali* c'est à dire par l'exécution de simples touches à mains ouvertes. Ainsi la transmission technique de l'activité est-elle assurée de génération en génération par voie orale. Les stratégies technico-tactiques sont des armes secrètes jalousement conservées par chacun des clans. C'est dans le cadre ludique des pratiques corporelles que s'acquièrent les différents statuts et rôles indispensables aux futurs adultes pour s'intégrer à leur communauté.

## B - La fonction spectaculaire, festive et socialisante

La pratique du *moraingy* présente une fonction sociale de reconnaissance distinguant l'homme fort de l'homme flegmatique. À la force du corps est associée sa beauté et son harmonie musculaire. Lieu de confrontation et de démonstration, le *moraingy* donne à voir au public l'exemplarité, la beauté du geste, la réussite et la victoire.

Rythmant la vie quotidienne fondée sur l'élevage du zébu et les récoltes du riz, l'organisation des tournois s'inscrit dans la période d'intersaison. Cette période est recommandée car les nourritures sont plus abondantes et donnent de la force aux combattants. Libérés des contraintes agraires, les paysans sont en pleine disponibilité pour se réunir et profiter des combats. Mélange adroit de chants, de danses et de luttes, le *moraingy* en instituant le théâtre de la société au sens le plus large, est un art fonctionnel qui véhicule à la fois une pédagogie esthétique et corporelle et une pédagogie de la communication et de l'expression. Il suscite chez le spectateur une réponse immédiate. Prenant le contre-pied des références urbaines, le *moraingy* pérennise des valeurs morales traditionnellement admises. Le *moraingy* assure une double fonction sociale en servant non seulement de divertissement mais aussi de ciment social. Ces temps forts de la vie sociale permettent dans la fusion collective l'expression d'une violence ritualisée, garante du maintien de l'équilibre et de l'ordre social<sup>38</sup>.

## C - La fonction rituelle et religieuse

L'organisation d'une compétition de *moraingy* obéit à des règles sociales et rituelles scrupuleusement et hiérarchiquement définies. Elles reposent sur le culte des ancêtres et le respect des patriarches, lien de communication vivant avec les ancêtres.

La période de compétition se situe le plus souvent au moment des récoltes, mais les combats s'organisent à l'occasion des événements sociaux marquants : lors

38. Nous rejoignons ici la thèse de N. Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Levy, 1973.



des funérailles d'une personnalité du village, lors d'une circoncision d'un enfant de notable, lors d'un mariage, lors d'un jour de marché ou de foire, lors des fêtes populaires : Jour de l'An, 26 juin (indépendance), 14 juillet, 14 octobre. La compétition ne peut être conçue sans l'autorisation préalable des *Raiamandreny*, les anciens, qui, par leur expérience et leur prestige, apportent une aide appréciable dans les préparatifs et formalités à respecter avant le déroulement de la lutte. Entrent ensuite en jeu les *Behoho* et les *Andrarangy* (techniciens reconnus du *moraingy*) qui assistent les *Hazomanga* dans la préparation du jeu avant, pendant et après afin d'assurer le bon déroulement de la compétition. Le rôle de ces derniers est central car en décidant du jour, du lieu, des arbitres, des conventions du match, ils détiennent les clés du combat. Une réunion préparatoire des *hazomanga*, représentant leur village respectif se tient quelques jours avant la rencontre.

Car l'originalité du combat tient à l'absence de règlement officiel du *moraingy* qui diffère donc d'une région à l'autre. Il n'y a pas de consensus dans le jugement des actions de jeu. Ce fonctionnement tacite rappelle que le *moraingy* est un jeu ancré dans la culture populaire depuis toujours. À cette question de l'absence de codification de la pratique, les personnes interrogées répondent que les ancêtres n'ont pas jugé utile l'élaboration d'un règlement car leur appréciation et leur jugement s'appuient sur une philosophie fondée sur la sagesse et une certaine conception du monde. La victoire du combattant est célébrée lorsque le coup asséné est sans équivoque pour l'un ou l'autre camp. Aussi aucune contestation au juge n'est-elle admise.

La dimension rituelle est accentuée par la nécessaire consultation par les combattants de l'*ombiasa*, le sorcier-devin. Les Malgaches croient profondément en l'existence d'une force divine de nature invisible qui les dépasse infiniment. Doté d'une connaissance supérieure à celle de l'homme ordinaire, l'*ombiasa* détient le pouvoir sur la nature et sur les hommes. Il est capable de maintenir et rétablir l'équilibre socio-cosmique bouleversé par des influences extérieures. Il est donc d'un précieux conseil aux combattants pour définir l'entraînement, l'alimentation et orienter les chances de réussite.

La dimension philosophico-religieuse liée à la pratique du *moraingy* coïncide avec les principaux cultes malgaches<sup>39</sup> dont le culte des ancêtres. Les Malgaches, monothéistes, sont persuadés que l'univers est dominé par un seul Dieu, créateur de toutes choses. *Zanahary* est vénéré et honoré. Mais ils croient également que ce Dieu créateur établit des liens privilégiés avec les ancêtres. Les ancêtres ayant été des hommes incarnent des intermédiaires favorables pour atteindre Dieu.

## CONCLUSION

En provenance d'Afrique orientale, du Mozambique notamment, le *moring* est ancré au plus profond de l'histoire des îles de l'océan Indien. Nous remontons sur ses traces à Madagascar au cours du XVII<sup>e</sup> siècle ce qui atteste d'une origine bien antérieure. Il connaît une large diffusion à la faveur des conquêtes menées par les dynasties sakalaves qui atteignent leur apogée dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Art guerrier, le *moring* constitue une technique de combat qui fait ses preuves dans la

39. Voir sur ces aspects P. Randrianarisoa, *Madagascar et les croyances et coutumes malgaches*, op. cit.



**Carte 2. Implantation des techniques de boxe traditionnelle à Madagascar**

