

*A la redécouverte de quelques éléments de la
sorcellerie
en Imerina (Madagascar)**

Rakotomalala Malanjaona **

Résumé

La sorcellerie légitime les cultes sur les sanctuaires publics. Leurs techniques présentent une similitude structurale : l'une et l'autre manipulent le *hasina* (sacré). Leur fonction respective est ambivalente, car un tradithérapeute peut également ensorceler. Cependant, la conception populaire merina les met en opposition : la sorcellerie est pensée comme inscrite à la fois dans la ruralité et dans la notion de zone « côtière », comme si l'urbanisation l'avait refoulée. Toujours est-il que, bien que sorcellerie et culte « traditionnel » soient considérées comme des œuvres du démon par certains Chrétiens, ils sont censés être des éléments de l'identité nationale, en opposition avec la civilisation occidentale.

MOTS-CLES : adorcisme, charme, corps, esprit, exorcisme, tradithérapeute.

Abstract

Sorcery legitimates « traditional » cults on public sanctuaries. Their technics present a structural similarity : both of them manipulates the *hasina* (sacred). Their respective function is ambivalent : a traditherapist can bewitch too. However, the Merina popular conception sets an opposition between them : people think that sorcery is in keeping at the same time with rurality and « coastal » notion, as if urbanization had drawed it back. Anyhow, even if sorcery and « traditional » cult are considered as works of the Devil by some Christians, they are supposed to be elements of national identity, in opposite of western civilization.

* Cette contribution a déjà été publiée en 2003, dans le rapport final d'une étude pluridisciplinaire menée conjointement par le CNRS (FRE 2264) et l'ICMAA, Université d'Antananarivo. Elle est le fruit de multiples enquêtes intermittentes, menées de 1977 à 1988 à travers Madagascar, notamment en Imerina, revues en 1998 puis en 2001.

** Docteur en Anthropologie, Centre de Recherche sur l'Océan Indien Occidental, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (CEROI-INALCO, Paris)

Il existe, dans la littérature ethnographique concernant Madagascar, des sujets, les uns, débattus à plusieurs reprises, d'autres, plus ou moins délaissés pour diverses raisons : le contexte sociopolitique¹, la pudeur empêchant de faire glisser vers le domaine public la sphère privée, intime (à l'instar de la sexualité), la crainte des interlocuteurs de révéler des institutions mal vues par le pouvoir²... L'on comprend, bien évidemment, le caractère confidentiel de certains renseignements. Cependant, quelquefois, ils sont essentiels pour la compréhension d'un phénomène : nous risquons de n'en former que des idées superficielles en l'amputant de ces données. Nous ne croyons pas possible de comprendre, par exemple, le véritable ressort des pratiques liées aux cultes des ancêtres et autres esprits à Madagascar, dont les rituels thérapeutiques, inscrits dans le quotidien, sans saisir la dynamique de la sorcellerie. En effet, celle-ci les légitime ; il n'y avait guère de circonstances où nos interlocuteurs ne nous en parlaient pas. En Imerina, c'est surtout la crainte de la sorcellerie qui amène les gens à solliciter la bienveillance des esprits ancestraux ou princiers sur les sanctuaires (*doany*) ; certains cas se traitent même sur les lieux ou chez soi, avec ou sans séance de possession, mais toujours avec invocation de ces esprits. Or, la sorcellerie brille par sa pseudo-absence dans les études sur la société malgache : on n'a que des notes éparses, généralement dans les travaux sur la religion « traditionnelle » et la médecine magique, alors que, dans les autres pays d'Afrique, « en anthropologie, la dernière décennie du xx^e siècle a généré une reprise remarquable des études sur la sorcellerie reprise étonnante à la fin d'un siècle largement dominé par la préoccupation du moderne » (Geschiere 2000 : 17).

Nous sommes donc redevables au Père Callet (1908 : I, 104-113) et au Pasteur Vig (1969) de nous avoir laissé les premiers travaux sur le sujet, même s'ils sont partiels, travaux réalisés, pour le premier, dans la seconde moitié du 20^e siècle, et pour le second, au début du 20^e, laissés presque en suspens depuis s'il n'y avait pas les interventions de Hardyman (1974), de Gueunier (1975) et de Fanony (1983), puis, plus tard, de Ramamonjisoa (1994) et de Bloch (1999)... Le sujet paraît, il est vrai, insolite, les enquêtes délicates à réaliser. Déjà, l'ouvrage *Madagascar : les ancêtres au quotidien* (Rakotomalala et al. 2001) a provoqué l'étonnement de certains Merina de la capitale. Nous y avons en effet « révélé » ce qui se passe en plein Antananarivo et dans ses environs immédiats en matière de religion « traditionnelle », cette religion que les Chrétiens et les occidentalisés de la capitale croyaient localisée essentiellement en milieu rural et sur les « côtes », du moins pratiquée seulement par une certaine catégorie de gens (de condition modeste, descendants d'anciens esclaves...) à Antananarivo, cette ville à laquelle les « bien-

¹ A ses débuts, un des ministres de l'intérieur de la Seconde République (1975-1993) ne voyait pas d'un bon œil, par exemple, les études sur l'esclavage, car elles auraient perturbé l'ordre social

² Sous la Première République (1960-1972), la chasse à « l'autre médecine », menée par le pouvoir et les églises, rendait difficiles les enquêtes des ethnologues.

pensants » merina confèrent une image occidentale, purifiée des « superstitions » et pratiques « païennes » d'un autre âge, dit-on. Paradoxalement, presque tous nos interlocuteurs, de quelque catégorie sociale qu'ils soient, ont peur de la sorcellerie.

I. DES DEFINITIONS POPULAIRES

En Imerina, la sorcellerie (*sorcery*) est connue sous la désignation de *mosavy*, radical des substantifs *mpamosavy*, litt. « agent-de-sorcellerie », sorcier, et *famosaviana*, ensemble des techniques sorcellaires... Le radical reposerait sur le probantou /*m/čawi/, sorcier (Beaujard 1998 : 502), le swahili /muṭavi/, *id.* (Sacleux, cité par Beaujard, *ibid.*).

Les traditionnistes malgaches pensent que la sorcellerie a été introduite par les Arabes à Madagascar, dans la mesure où elle fait intervenir des connaissances dont les désignations reposeraient, elles-mêmes, sur des racines arabes : *sikidy* ou *sikily* (de l'arabe /šakl/; figure, forme) (*ibid.*, p. 645), divination par les figures formées par les graines, et l'astrologie, où les noms des signes zodiacaux sont tous arabes. C'est cette même hypothèse linguistique qui amène certains à penser que la ritualisation du nouvel an traditionnel merina *alahamadibe*, litt. « grand-al-hamal » (le Bélier, premier signe du Zodiaque) (*ibid.*, p. 88), plus ou moins christianisée cependant, est d'origine arabe. Cette catégorie de traditionnistes a tendance, en fait, à attribuer aux Arabes tout ce qui est pratique magico-religieuse permettant de faire ou de contrer le mal, et donc la sorcellerie et la contre-sorcellerie (*witchcraft*) pour ce qui nous intéresse³.

Il n'est pas sûr que l'étymologie et l'interprétation à partir de la linguistique comparée aient toujours rapport avec la pratique. Cette explication nierait en effet l'existence de la sorcellerie avant l'arrivée des Arabes ou des arabisés sur l'île (7^e-9^e siècle, selon Deschamps 1965), comme si la jalousie n'existait pas auparavant, ce sentiment auquel les gens attribuent souvent le dessein de faire du mal à l'autre, sans le déclarer ouvertement et sans que celui-ci ne s'en aperçoive, la discrétion de l'acte étant une des caractéristiques de la sorcellerie. En tout cas, l'on oublie les traditions orales selon lesquelles ce sont des esprits de la nature — et ils étaient là bien avant l'arrivée des Arabes, voire des hommes ! — qui ont donné le *sikidy* et les charmes, utilisés tant pour le bien que pour le mal (Callet 1908 : I, 82-86). On peut lire, par exemple, dans un manuscrit du Père Finaz, écrit dans les années 1850 (p. 223)⁴ :

« Il peut arriver qu'on rende visite aux esprits du fleuve. Lorsqu'on arrive vers eux, on les voit gesticulants et farouches ; mais si on parvient seulement à les prendre aux cheveux, ils se montrent accommodants et deviennent joyeux et amicaux. On peut en recevoir des charmes magiques. Mais le premier qu'ils offrent à quelqu'un n'est pas bon et on doit le

³ Pour la distinction entre *sorcery* et *witchcraft*, voir Evans-Pritchard (1972) et Ellis (2000).

⁴ Archives de l'Archevêché de Antananarivo (ATAH, D 20).

repousser, car il apporterait le malheur ; de même le second ne vaut rien. C'est le troisième qui est le bon, car c'est un charme qui apporte la richesse. »

Cette croyance est encore présente chez les devins guérisseurs des localités retirées de l'Imerina :

- le premier charme sert à la sorcellerie : il fait partie des « charmes forts » (*ody mahery*) ou « mauvais charmes » (*ody ratsy*), mortels ;

- le second est ambivalent, peut être utilisé indifféremment par le tradithérapeute et le sorcier. Mais le commun des gens qui en détiennent peuvent devenir sorciers sans le vouloir et sans s'en apercevoir s'ils n'arrivent pas à en respecter les interdits (*fady*) ; on dit alors que la personne « n'a pas pu supporter le charme » (*tsy nahazaka ody*), et qu'au contraire, « c'est le charme qui l'a emporté » (*zakan'ny ody*) ;

- le troisième charme sert à guérir, à se préserver du mal et du malheur, outil de première main des tradithérapeutes.

Tout charme a ses interdits. Certains tradipraticiens, conscients de leur rigidité ainsi que du degré de dangerosité d'une transgression éventuelle, demandent à leurs clients que ce soit eux-mêmes qui observent ces interdits à leur place, moyennant une somme d'argent ou une offrande supplémentaires. Si le client persiste à les maintenir, ce sera à ses risques et périls, car on pourrait avoir un effet contraire : l'esprit du charme, mécontent, pourrait se retourner contre lui ; le détenteur ou un membre de sa famille connaîtrait alors infortune sur infortune, maladie sur maladie, ou même pourrait perdre la raison ; certaines personnes deviennent des gens qui ne pensent qu'à faire du mal... c'est-à-dire des sorciers.

Très souvent, ces charmes, bons ou mauvais, sont composés d'éléments hétéroclites, entre autres, d'échantillons de plantes moulus, grattés⁵, prescrits par les esprits auxquels on rend des cultes, d'où leur désignation à connotation péjorative de « bouts de bois » (*tapa-kazo*) chez les Chrétiens. Cette expression va entraîner une divergence chez les Merina, rendant fluctuante la perception des pratiques magico-religieuses « traditionnelles ». Le désaccord est dû à une confusion entre sorcellerie et contre-sorcellerie, mais aussi à la sublimation de l'espace religieux dans lequel on évolue.

La position la plus extrême de l'amalgame se rencontre chez les Chrétiens, notamment les adeptes du Pentecôtisme et du mouvement du Réveil (*Fifohazana*), les autres congrégations étant généralement syncrétistes. Pour les Pentecôtistes et les Revivalistes, il n'y a pas de charmes les uns bénéfiques, les autres maléfiques : tout

⁵ D'où le gestuel merina qui consiste à frotter un index sur la paume de l'autre main, reproduisant un grattage, référence à l'usage de charmes généralement maléfiques.

charme est l'œuvre du démon, donc fondamentalement mauvais. Ainsi, ils établissent une synonymie entre charme (*ody*) et remède (*fanafofy*), et, parallèlement, entre sorcellerie et contre-sorcellerie. Charme, remède mais aussi médicament vendu dans les pharmacies (également appelé *fanafofy* en Imerina) sont des œuvres humaines. Les Pentecôtistes et une branche des Revivalistes vont alors rejeter aussi les médicaments : selon eux, la maladie émane du démon ; en conséquence, le seul recours digne de l'homme est l'exorcisme au nom du Christ. Un consensus entre l'église, le *doany* et l'hôpital, entre la Bible, l'ancestral et la « modernité » est donc ici impossible. Ainsi, chacune de ces congrégations apparaît comme un corps hermétique, avec une notion très rigide de l'espace : en dehors de leur, tout est démoniaque. Bref, tout culte s'adressant à des esprits autres que Dieu et le Christ relève de la sorcellerie pour ces congrégations.

En fait, cette perception de l'espace n'est pas nouvelle. A l'époque coloniale, l'Administration faisait la chasse à ceux qu'elle appelait « sorciers », des gens qui, selon le pouvoir, entravaient les œuvres médico-sanitaires officielles, assurées par l'Assistance Médicale Indigène (A.M.I.) : ils exerçaient illégalement la médecine, disaient les uns, tandis que d'autres se demandaient si leur savoir méritait vraiment le nom de médecine⁶. Ici, tout savoir en dehors de l'espace officiel du pouvoir n'est que charlatanisme ; tout ce qui était de l'ordre de l'irrationnel aux yeux de l'Européen relevait de la sorcellerie, qu'il servît pour le bien ou pour le mal.

Dans les années 40, le vicaire français de Fort-Dauphin allait profiter de cette définition. Dans une lettre adressée à l'Administration, il se plaignait des agissements des Musulmans (*Silamo*) à Vohipeno, village antemoro sur le littoral sud-est. Après un bref rappel de l'histoire du peuplement de la région, en insistant sur l'origine arabe, associée à l'Islam, il dénonce la « persécution » dont est victime, selon lui, la communauté catholique de la part de l'« infime minorité » de Musulmans, qui s'accapare d'un terrain pour construire une mosquée : « *Voilà ce que les Catholiques n'acceptent pas*⁷ », écrivit-il. Puis, il donne sa définition :

« *Ce clan qui est avant tout celui des [devins] “Ombiasa”, des [faiseurs de charmes] “Mpanao-ody”, des [géomanciens] “mpisikidy”, [est celui] des “Sorciers” tout court. [...] Les “Silamos” de Vohipeno sont non seulement un foyer des plus importants de l'île, mais une école très active des Sorciers : une école qui a une influence sur une grande partie de la Côte Est. »*

Ici, en dehors du catholicisme — car l'on se demande s'il aurait osé tenir ce discours dans un conflit avec des Protestants —, il n'y a qu'un espace maléfique.

⁶ On consultera avec attention à ce sujet le dossier “Sorciers (1941)” : MAD GGM, D6(4)53 (CAOM).

⁷ Les mots soulignés le sont dans le texte original (voir en annexe doc. 1).

L'équation Arabe = Musulman étant encore répandue en Imerina comme ailleurs, l'on se demande si la réminiscence de ce genre d'événement datant de l'époque coloniale n'a pas influencé les traditionnistes, dont nous avons parlé plus haut, dans l'attribution de l'origine de la sorcellerie aux Arabes. En tout cas, la définition du vicaire se rencontre encore chez les gens d'Antananarivo. Les Comoriens, musulmans, y sont redoutés : la croyance qu'ils peuvent utiliser des textes coraniques (*alibadiiry*) pour pratiquer des sorcelleries très violentes, voire mortelles, y est forte. En sens inverse cependant, les Comoriens ont peur du *sikidy* malgache⁸.

Tout compte fait, de part et d'autre, que ce soit chez les Pentecôtistes, les Revivalistes, le vicaire de Vohipeno, les Comoriens et les Merina, la méfiance envers tout ce qui est à l'extérieur de l'espace religieux auquel on appartient est vive, un thème universel que nous a déjà admirablement analysé Mary Douglas (1981) (nous y reviendrons).

A côté de cette définition prenant en compte la perception de l'espace, il existe une définition fonctionnelle, liée à l'anticulturel, générale en Imerina : la sorcellerie « *consiste à souiller et à rendre à l'état brut, sauvage, ce qui est déjà maîtrisé par la société* » (Rakotomalala 1990 : II, 392). Elle se reconnaît à la fois par ses fonctions (l'animalisation de l'homme et la destruction des œuvres sociales, de la « civilisation ») et sa violence.

La problématique générale commune à toute société humaine – faut-il la rappeler ? – est la suppression de la nature animale chez ses membres, en leur inculquant ce que nous appelons communément culture (Moscovici 1967). La sorcellerie, elle, opère en sens inverse ; elle déculturalise l'individu, le retransforme en animal : le pénis d'un adulte devient un serpent, une victime ne reconnaît plus les lois morales et sociales, en se mettant nue en public ou devant des parents avec qui les relations sexuelles sont interdites, se comportant comme un chien, dit-on, ou encore un individu a une force « sur-humaine » (c'est-à-dire animale), un autre tombe dans le mutisme total ou, au contraire, est atteint de logorrhée... La liste est longue. Bref, l'individu n'est plus capable de maîtriser ni les techniques du corps que lui a enseignées la société, ni la raison, siège de la socialisation.

Les deux exemples suivants sont encore plus évocateurs sur l'anticulturalité de la sorcellerie par déshumanisation de la personne : un ensorcelé peut vomir du légume cru, entier, alors qu'il l'a mâché et avalé cuit, c'est-à-dire culturalisé à l'aide de la technique propre à la société humaine qu'est la cuisine – on assiste ici littéralement au passage inverse du cru au cuit (Lévi-Strauss 1964) – ; le sorcier lance la formule « ce n'est pas une personne » lors de la sorcellerie dénommée

⁸ Communication personnelle d'Ahmed Chamanga.

taratra, « miroir », rapportent les *Tantara* (Callet 1908 : II, 844 / trad. 1958 : IV, 565)⁹.

Le sorcier ne détruit pas seulement que l'homme ; certaines œuvres sont, en effet, des productions matérielles : qu'un champ ait été détruit la nuit, qu'une église ou un tombeau aient été profanés, qu'une source ait été souillée..., tout cela pourrait être le fait de l'antisocial. Mais aussi, que la plaie d'un enfant qu'on vient de circoncire s'infecte ou qu'un garçon meurt à la suite de sa circoncision, les traditionalistes ne peuvent s'empêcher de penser à une œuvre de l'anticulturel : le sorcier a entravé le rite de passage.

Signalons que, dans le cadre de l'ancienne circoncision princière de l'Imerina, on associait également la sorcellerie à l'anti-pouvoir. Une étape rituelle précédant le rite s'appelait « tuerie des rats » (*vono voalavo*), pendant laquelle des émissaires royaux parcouraient le royaume pour éliminer tous ceux qui étaient soupçonnés de sorcellerie, pouvant entraver le bon déroulement du rite (Cousins 1963), des gens mal intentionnés, assimilés symboliquement aux « rats », ces animaux sauvages destructeurs des travaux de l'homme, dont l'agriculture. En réalité, c'était aussi une manière d'éliminer les opposants au régime, ceux que le langage populaire qualifiait, entre autres, de « gens dont l'estomac abrite des rats qui ne sont pas morts » (*tsy maty voalavo an-kibo*), les rancuniers.

II. ESSAI DE CLASSIFICATION TECHNIQUE

Mosavy n'est, en fait, qu'une désignation générique. Des désignations plus précises traduisent la manière dont on a procédé.

Vorika peut être synonyme à part entière de *mosavy* : « *Maléfice, sortilège, sorcellerie malfaisante, poison, charme nuisible* », définit le Père Webber (1853 : 785). Il ajoute à titre d'illustration : « *Faty n'olona voavorika, cadavre déterré par un sorcier* » ; quelquefois, les sorciers déterrent, dit-on, la nuit, un corps qu'on vient d'inhumer pour danser avec (la traduction littérale serait plutôt : « cadavre victime de sorcellerie »). Mais un *vorika* peut être aussi un empoisonnement volontaire par les aliments, fait sur quelqu'un et à son insu. Pour distinguer alors l'attaque par les aliments des autres types de sorcelleries, les populations merina la dénomment plus précisément par *vorika an-kanina*, « sorcellerie par les aliments », *vorika an-tenda*, « sorcellerie à la gorge », ou encore *voankanina*, « atteinte-par-les-aliments ». Elle

⁹ Cette sorcellerie et sa formule sont encore pratiquées de nos jours : « *[Les sorciers] aperçoivent des gens au loin ou auprès, et captent leur image [dans le miroir] en disant : "Ce ne sont pas là des personnes", et les gens meurent ; c'est là ce qu'on appelle le miroir* » (traduction révisée). Une technique du *taratra* qu'on nous a donnée : on capte l'image de la personne dans un petit miroir enduit préalablement de poudre prélevée d'un charme maléfique, puis on renverse brusquement le miroir en prononçant la formule ; immédiatement, la victime s'évanouit. C'est la raison pour laquelle il est inconvenant d'utiliser en public un miroir, ainsi que d'en jeter le reflet sur quelqu'un.

peut se faire de manière directe, en mélangeant du poison dans une boisson ou dans un repas.

Cependant, on dit aussi de quelqu'un qu'il est un « empoisonneur par les aliments » (*mpamorika* ou *mpamorika an-kanina*) s'il sert un repas dont la préparation ne respecte pas les règles rituelles. Ainsi, même s'ils ne tombèrent pas malades, les invités à un rite qualifièrent de sorcière la famille organisatrice en apprenant par une bouche indiscrete que les cuisiniers avaient mis du jus de canne dans les viandes, alors que, rituellement, elles devraient être cuites salées, sans aucun autre ingrédient : personne n'a pu finir son plat, même si le goût sucré était à peine perceptible¹⁰. D'une part, on ne mélange pas salé et sucré dans la cuisine malgache – les Malgaches n'apprécient pas un état « ni blanc, ni noir » ou « blanc et noir » (*vangavanga, maramara*), qualificatif, entre autres, des gens auxquels on ne peut faire confiance – ; d'autre part, quand on a un invité, on doit faire en sorte qu'il consomme au moins deux plats de riz, signe de satisfaction de sa part¹¹. Dans ce même registre rituel, une femme vomit en rentrant chez elle après une invitation : elle soupçonna de sorcellerie la personne qui l'avait invitée en lui servant de la viande de zébu cuite dans une marmite contenant encore de la graisse de porc, alors que celle-ci savait que le porc lui était interdit... d'où la précaution des Malgaches de demander les interdits alimentaires de leurs invités.

Les rationalistes disent ne pas craindre la sorcellerie ne nécessitant aucun contact physique, mais ils croient à la nocivité de certaines plantes et autres produits. Le *vorika* le plus redouté est, en effet, celui qui utilise des « poisons malgaches » (*poizina malagasy*), selon l'expression d'une tradithérapeute. Il utilise :

- soit des produits finis : poudre de tessons de bouteille, produits chimiques, etc. (technique des gens occidentalisés) ;

- soit un organe déterminé d'un animal sauvage, dont celui d'une espèce bien déterminée de lézard, produit qu'on peut se procurer auprès d'un spécialiste en la matière (sorcier mais aussi autres tradipraticiens) : on sèche l'organe du reptile, puis on le réduit en poudre ; on insère une pincée sous un ongle, qui doit donc être assez long ; avec dextérité, on en met dans le verre ou dans l'assiette de la personne visée lorsqu'on le sert ; la poudre se dilue très vite, la personne ne s'en apercevra même pas. Cette technique est utilisée généralement dans les cercles d'amis ou collègues ;

- soit la poudre ou la sève de certaines plantes vénéneuses, dont celle laiteuse d'une plante xérophile bien définie, additionnée éventuellement d'une autre substance.

¹⁰ Le but n'est pas de changer le goût, mais de limiter la consommation des invités, le jus de canne mélangé au salé et aux lards ayant la propriété de provoquer rapidement l'impression d'être rassasié, disent les uns, de couper l'appétit, pensent les autres.

¹¹ Les Français remercient leurs hôtes pour la qualité du repas, les Malgaches pour la quantité.

On peut également introduire du poison sous une aile ou les deux ailes d'une volaille qu'on va offrir à la personne visée, d'où la précaution des gens de vérifier si l'animal n'a pas d'entailles sous ses ailes ou de ne le tuer qu'après un certain nombre de jours : s'il meurt, la conclusion ne se fait pas attendre.

Une croyance répandue est que, si on a un esprit protecteur (royal, princier ou autre) — une espèce d'ange gardien —, ou un charme de protection, ou encore un *hasina*¹² relativement fort, le récipient contenant le *vorika* (nom donné également au produit ou au charme utilisé par le sorcier) se cassera tout seul avant qu'on ne le porte à la bouche ou ne le prenne ; il peut également glisser des mains de la personne visée. Si un phénomène se produit au moment où on mange ou boit en présence du *mpamorika*, celui-ci se trahira en cherchant une excuse pour s'en aller tout de suite.

Certains *vorika* tuent à petit feu : le sorcier met une petite dose quotidienne d'un poison dans les repas de la personne visée. D'autres ne tuent pas, mais annihilent seulement la volonté. Ce sont ces derniers qu'utilisent certaines jeunes filles de la capitale pour retenir leurs amants, notamment français, capables de les entretenir.

Une seconde technique nécessite un contact physique. Le sorcier surprend la nuit un passant, le maîtrise à l'aide d'un charme maléfique (la victime ne peut pas réagir), puis il introduit du poison ou un extrait de son charme dans sa bouche. Il peut aussi entrer discrètement dans une chambre et mettre le poison ou l'extrait dans la bouche entrouverte d'une personne endormie. Cette technique s'appelle plus précisément « fouiller la bouche [de quelqu'un] » (*mangarom-bava*), très célèbre à Antananarivo vers la fin de l'année 2001.

La troisième et dernière technique du *vorika* alimentaire est magique. Elle ne nécessite aucun contact physique ni avec les aliments, ni avec la personne visée. Le sorcier récite, la nuit, une incantation chez lui ou dans un tombeau vide, invoquant des esprits maléfiques, puis leur demande de tuer telle ou telle personne lors d'un repas. Il existe aussi des cas où ce ne sont pas les esprits mais le regard du sorcier, un regard béni par ses esprits pour être meurtrier, qui intervient. Pour ce faire, le sorcier, mangeant ou non avec la personne, suit du regard les va-et-vient de sa cuiller, de l'assiette à sa bouche, en insistant sur la gorge lorsqu'elle avale... en fait, c'est comme s'il « touchait » du regard son corps. La personne s'étouffe alors, puis meurt. C'est la raison pour laquelle cette sorcellerie s'appelle plus précisément « s'étouffer en mangeant » (*kenda homana*)¹³.

¹² Notion complexe, qui peut se définir, en gros, comme l'essence d'une chose, d'une plante, d'un animal ou d'une personne, les distinguant de leurs homologues respectifs et produisant un effet magique (Molet 1979 : I, 199-208 ; Rakotomalala 1990 : II, 459-471).

¹³ Également nom d'une sorcellerie produisant la fermeture du vagin d'une femme lors d'un coït, empêchant son amant de se retirer, le « repas alimentaire » et le « repas sexuel » présentant une analogie chez les Merina (Paulhan 1987) mais aussi dans la culture swahilie, voire en France.

Deuxième groupe de sorcellerie : le *hazary*, terme signifiant également « charme ». Apparemment, le mot n'est utilisé que dans les milieux ruraux plus ou moins retirés en Imerina. Le Père Webber y voit surtout, évidemment, le côté négatif : « *un sort, des sorcelleries, un enchantement, des maléfices (vorika et mosavy sont toujours nuisibles)* » (1853 : 276), alors qu'en réalité, le *hazary* est ambivalent : il y en a des bons (*hazary tsara*) et des mauvais (*hazary ratsy*)... sinon, sous la Première République (1960-1975), le Ministère qui s'occupe du développement (*fanajariana* ou *fanazariana*, même radical que *hazary : zary*) agricole ne se serait jamais appelé *Minisiteran'ny fanajariana ny tany*, litt. « Ministère de la mise en valeur du sol » ! Le *hazary* a plus précisément relation avec l'exploitation d'un terroir, donc avec l'occupation du sol. Traditionnellement, la création d'un village, la construction d'une maison, les premiers travaux agricoles doivent être précédés ou accompagnés de l'intervention d'un *mpanazary*, « faiseur de *hazary* », qui va demander auprès des esprits des lieux l'autorisation d'habiter l'endroit et de travailler leurs terres. Quelquefois, un sorcier décourage l'occupation par divers procédés, dont la destruction des champs — justement, Webber signale qu'on peut aussi « ensorceler un champ » (*ibid.*) — ; il peut demander aux esprits des lieux de se révolter contre cette colonisation, en semant la terreur parmi les nouveaux occupants.

Le troisième groupe, en recrudescence à Antananarivo, selon nos interlocuteurs en 1998 et en 2001, est le *mosavy* des relations amoureuses ou *lalao* (sens populaire actuel : jeu). Son premier élément distinctif d'avec les autres sorcelleries est qu'il a exclusivement pour cause un problème affectif. Cependant, l'acte n'est qualifié comme tel que lorsqu'il tue la personne ou lui fait perdre totalement la raison : elle soupire tout d'abord, pleure, puis se rue dehors pour aller quelque part (plusieurs hommes sont nécessaires pour la maîtriser, même si c'est une frêle jeune fille)... Il existe une formule célèbre dont on fait usage dans cette sorcellerie quand son but est carrément de tuer : « S'il (ou elle) ne sera pas à moi, il (ou elle) ne sera à personne » (*raha tsy ho ahy, tsy ho an'olona*). Deuxième élément distinctif donc, la considération de la personne comme une propriété individuelle.

Lorsqu'un charme d'amour (*ody fitia*) ne sert qu'à fidéliser l'autre, il n'est pas associé à la sorcellerie. L'utilisation du charme *mandresilahy*, litt. « qui-vainc-l'homme », par les femmes, par exemple, pour attirer les hommes n'est pas liée à une sorcellerie : c'est une manière de précipiter les choses, d'attirer l'autre, d'enflammer son désir, « comme si tu usais d'un aphrodisiaque ou d'un parfum envoûtant », nous disait un notable d'Antananarivo. De même, le célèbre *fanaingalavitra*, litt. « capable-de-faire-venir-de-loin », censé pouvoir faire venir chez soi quelqu'un, quels que soient la distance et le temps qu'il fait, n'est pas non plus considéré comme un charme sorcellaire.

Le refus des traditionalistes (surtout des milieux ruraux) de considérer l'utilisation des charmes d'amour comme faisant partie de la sorcellerie est dû au fait que, *généralement*, l'effet n'est pas permanent (selon eux, car ce n'est pas l'avis de ceux qui en étaient déjà victimes ou de ceux qui connaissent des victimes) : la

personne visée n'est sous l'influence de l'autre que lorsque celui-ci la veut ; en dehors de cet instant, elle est libre. Dans les deux cas, elle ne souffre pas, nous rassure-t-on : « La "nana" est comme hypnotisée ; au contraire, elle vit une passion qui la brûle », ajoute un étudiant, sourire aux lèvres ; « c'est un jeu », renchérit un tradipraticien. Cette absence de souffrance chez la victime et son caractère pseudo ludique chez l'utilisateur peuvent être aussi, dans une certaine mesure, des caractéristiques qui entretiennent la distance entre charmes d'amour et sorcellerie.

L'autre caractéristique est que les charmes d'amour ont donc une fonction ambivalente : elle harmonise les rapports sociaux, même si la mise en relation est artificielle, forcée, ne venant pas du cœur de l'autre ; mais elle fait aussi perdre momentanément sa volonté à la personne visée, détruit sa personnalité. Les autres sorcelleries n'évoluent pas vers ces deux directions opposées : elles sont à sens unique, empruntent toujours le sens du mal.

Par contre, le non-respect des interdits de ces charmes « doux » par leurs détenteurs peut les amener à des pratiques sorcellaires, sans qu'ils s'en aperçoivent. Dans certains cas, l'esprit du charme se contente de les punir sévèrement ; les charmes d'amour acquis auprès des Comoriens sont particulièrement redoutés sur ce genre de sanction à Antananarivo. On peut craindre aussi que le tradipraticien soit mal intentionné et donne des charmes d'amour maléfiques, qui tuent ou qui peuvent se retourner contre leurs détenteurs et les amener irrémédiablement à la sorcellerie.

Un détail intéressant à noter : plus on s'éloigne de la capitale, où la crainte de ces charmes est grande, plus on a la chance de rencontrer des gens qui considèrent anodine leur détention : « Je trouve normal le souci de protéger ce que l'on a ; l'anormal, c'est lorsqu'on utilise les charmes pour faire du mal », nous dit un tradipraticien. Le Vonizongo qualifie même la pratique mais aussi ses charmes de « *lalao* [jeux] que les jeunes d'ici se font ». En fait, le terme *lalao* a connu un glissement de sens : la sémantique populaire actuelle le confond avec son homonyme, *lalao*, signifiant « jeu » ; elle oublie que c'est un mot comorien, *Dalao*, signifiant « charme ; remède », lui-même venant de l'arabe *dawa*¹⁴.

Quatrième grand groupe de sorcellerie : le *tolaka*. litt. « méchanceté ; jet ; quelque chose jeté sur une cible ». *Tolaka an-tenda*, litt. « quelque chose jeté à la gorge », est synonyme de *vorika an-tenda*, pratique que nous venons de voir (voir Malzac sur le terme *tolaka*). Puisqu'une méchanceté peut avoir des origines différentes (*tola-draha*, « méchanceté d'un esprit », *tola-dolo*, « méchanceté d'un *lolo* », esprit d'un mal-mort, fantôme ou celui d'un ancien sorcier ou esprit de la nature), les Merina utilisent éventuellement une désignation plus précise : *tolak'olona*, « méchanceté de quelqu'un ».

Généralement, le *tolaka*, techniquement plus complexe, fait usage de l'astrologie. On procède au rituel la nuit, à un moment astrologique faste pour la

¹⁴ Nous remercions notre collègue Ahmed Chamanga pour cette information.

sorcellerie. Puisque le but est de faire du mal, voire de provoquer la mort, on peut également choisir le moment astrologique contraire à celui de la naissance de la personne visée¹⁵. Le rituel va donc jouer sur des « jours (signes zodiacaux) qui se blessent entre eux » (contraires) ou *andro mifandraatra* : il exploitera exclusivement le signe néfaste à la personne. Il ne présente presque aucune différence d'avec une des techniques utilisées par les devins guérisseurs. En voici une illustration.

Le sorcier réunit des éléments symboliques (bouts de bois, perles, poignée de terre, etc.) dont les noms ou la morphologie rappellent le mal : « arbre-qui-se-suicide » (*hazo mamono tena*), « terre-qui-se-dévore » (*tany homan-tena*, provenant d'un éboulis), etc. Il en met des échantillons dans une assiette contenant de l'« eau enfermée » (*rano mihiboka*), stagnante, inerte (symbole de la mort)¹⁶, ou de l'eau prise dans un lieu habité par des esprits maléfiques, généralement ceux avec qui il a contracté alliance. Il invoque alors ces derniers, leur en expose la raison. Contrairement à ce qui se passe lors des rituels thérapeutiques sur les *doany* publics ou chez soi, très souvent, le sorcier se met à pleurer lors de son invocation (larmes de crocodiles, disent les gens !), en exposant ses malheurs ou celui de son client, dus à la « méchanceté » des autres.

Après cette phase, il énumère tous les signes astrologiques (*mitety andro*) avec leurs caractéristiques fastes ou néfastes respectives, pour ne retenir, en fin de compte, que les mauvais. Ce tri s'appelle *kororoka andro*, litt. « vannage des jours », rituel qu'on retrouve également chez les devins guérisseurs, à la différence que, chez ces derniers, le « vannage » consiste à garder les « jours bénéfiques », nécessaires pour lutter contre le mal. Chez les devins guérisseurs également, ce rituel peut être dénommé plus précisément par sa fonction : *faditra andro*, litt. « exorcisme du destin », ou *faditra*, « exorcisme, purification ; éléments qu'on utilise pour ledit rituel », *falitse* dans le Sud-Ouest de Madagascar. Mandihitsy et Gueunier, qui nous en donnent des textes, le définissent selon les termes suivants (2001 : 145)¹⁷ :

« Au sens matériel, le mot a les sens de “manège qu'on fait autour de quelque chose, action de tourner, de passer derrière”, et dans le langage des devins il s'applique au propre à une conjuration qui permet de se débarrasser du mauvais destin – et de fait la conjuration peut prendre la forme d'un rite de transfert du mal qui use du geste du manège ou de la rotation. »

Pendant l'incantation, le sorcier fait tourner dans l'assiette son index gauche (droit pour les devins guérisseurs) – quelquefois, l'auriculaire gauche, interdit chez les devins guérisseurs –, et ce, dans le sens contraire des aiguilles d'une montre

¹⁵ Telle est la raison pour laquelle certains Malgaches sont réticents à donner leurs dates de naissance exactes, mais aussi celle d'une circoncision (re-naissance symbolique de l'enfant), celle d'un départ pour un voyage (passage vers une autre localité)...

¹⁶ Note de terrain de Delphine Burguet, que nous remercions.

¹⁷ Un célèbre devin guérisseur du Vonizongo, feu Rakotondrasoa, nous a également laissé des cahiers de *faditra* (voir bibliographie en fin d'article).

(sens de rotation interdit pour le bien)¹⁸. La formule finale consiste en un souhait de mal à la personne visée, alors que les devins guérisseurs terminent, quelquefois, par : « Lève-toi car tu es guéri ! » (*mitsangàna fa velona !*).

Dernier groupe : l'*andahiny*, litt. « côté-mâle », appelé aussi *tena mosavy*, litt. « vraie sorcellerie », comme si les autres n'étaient que des formes élémentaires. Il a souvent pour but l'élimination physique immédiate ou différée de la victime, après une grande souffrance physique ou psychologique (déficience mentale), sans qu'un contact physique soit nécessaire. Son traitement est très difficile. On nous a raconté plusieurs cas – nous avons été nous-même témoin de celui d'un de nos amis, il y a une vingtaine d'années (Rakotomalala 1990 : II, 362-364) – où la famille avait recours en vain à plusieurs devins guérisseurs successifs : presque toutes les victimes moururent. La croyance la plus répandue est que, très souvent, c'est la personne qui a ensorcelé qui peut à coup sûr guérir une « vraie sorcellerie » – autrement dit, elle est la seule à en posséder l'antidote – ; le problème est qu'il lui est très difficile de se manifester.

Deux remarques méritent d'être mentionnées à propos de ce type de sorcellerie. Tout d'abord, plus on s'éloigne des villes, plus on le craint. On le localise généralement dans les régions voisines aux autres groupes « ethniques » : le Vonizongo, le Valalafotsy, le Mamolakazo et le Mandrindrano, tous voisins du Sakalava¹⁹, le Vakiniadiana (voisin du Bezanozano), le Vakinankaratra (plus précisément les régions limitrophes au Betsimisaraka), l'Anativilo (près du pays marofotsy et de l'Antsihanaka)... en gros, des régions apparaissant comme des pièces élémentaires du grand puzzle territorial qu'est l'Imerina, qui ne sont rattachées plus tard à celui-ci que sous le roi unificateur Andrianampoinimerina (ca 1787-1810). Géographiquement, elles se situent dans les périphéries généralement inhospitalières, peu peuplées. Bien entendu, à côté de ces paramètres historique et géographique considérant ces régions comme plus ou moins « sauvages », non intégrées totalement « au cœur de l'Imerina » (*an-kibon'Imerina*), il y a la peur de l'espace extérieur : plus on s'éloigne du centre, sécurisant, plus on a la chance de rencontrer des formes de violence censées être inexistantes au foyer de « civilisation ».

Seconde remarque : le segment *lahy*, « mâle », dans *andahiny*, soulève visiblement un problème de genre. Sont qualifiés de mâles les charmes sorcellaires, surtout mortels, et les éléments symboliques (objets, formules, etc.) qui les accompagnent ; ceux qui servent à traiter, à guérir sont des *ambaviny*, « côté-femelle ». Le nom générique donné aux infusions de plantes médicinales se comprend alors : *tambavy*, litt. « qui-vient-d'une-femelle », souvent amères (d'où leur autre nom de *mangidy*, « amères »), quelquefois, fades. Nous ignorons

¹⁸ Dans certaines régions de Madagascar, c'est l'inverse.

¹⁹ Les *Tantara* rapportent à propos du Vonizongo : « A l'époque où Andrianampoinimerina ne l'avait pas encore conquis, le Vonizongo pratiquait le taratra, c'est là qu'on découvrit de puissants charmes puisque le pays est proche du Sakalava; virulent dans ses propos, faiseur de taratra, faiseur de [sorcellerie mortelle] tadilava » (Callet 1908 : II, 844 / trad. IV, 565).

cependant si les plantes entrant dans la composition des « mâles » sont douces. En tout cas, le conflit entre l'homme et la femme transparait ici : celui-là est violent, corrompt les institutions, celle-ci est gardienne des valeurs...

Terminons par les expressions et comportements en référence à la sorcellerie. Sans que l'idée y soit exprimée de manière explicite, ils en traduisent des manifestations. Ils sont nombreux, limitons-nous à quelques-uns :

- d'une chatte pleine, les Merina disent qu'elle « pratique la sorcellerie » (*saka mamosavy*). L'explication échappe à nos interlocuteurs merina, nous n'avons d'eux que des spéculations, dont, entre autres, la suivante : les chattes s'accouplent très souvent la nuit et dehors ; elles peuvent le faire, pense-t-on, avec des chats sauvages (*kary*), félidés compagnons des sorciers, voleurs de volaille, bien des hommes. L'expression est également employée par les Tañala ; ils expliquent : « *Lorsqu'une chatte est pleine, on note qu'il se produit un décès au village* » (Beaujard 1998 : 502) ;

- l'utilisation du regard dans la sorcellerie alimentaire permet de comprendre la raison pour laquelle regarder avec insistance le sexe d'un homme est aussi un acte de sorcellerie, pouvant le rendre impuissant, le sexe d'un homme étant plus fragile que celui d'une femme, dit-on ;

- entrer sans s'annoncer et sans s'excuser dans la chambre à coucher de quelqu'un de sexe opposé, avec qui une relation sexuelle est interdite, même s'il n'est pas là, est également assimilé à un acte sorcellaire : on « entre » dans la personne. L'assimilation est compréhensible dans la mesure où les relations sexuelles prohibées, dont l'inceste, une turbulence, peuvent être des facteurs de désorganisation du réseau de relations sociales ;

- *mosavinkena*, litt. « sorcellerie-de-viande ; viande-ensorcelée (?) », désigne originellement « *un morceau étranger dans un met[s]* » (Webber 1853 : 482), peut-être image d'un corps étranger pouvant être porteur de mal. Cette définition échappe totalement aussi à nos interlocuteurs. Concrètement, il s'agit de petites boules sur les lards, un peu plus grosses que des grains de paddy. Ici, va apparaître la magie des mots : les Merina qui s'en interdisent la consommation (généralement les *andriana*, groupe d'ascendance royale ou princière) prennent soin de les enlever avant la cuisson et les qualifient de *mosavin-kena*, ceux qui peuvent les manger les nomment *varivarin-kena*, litt. « semblants-de-riz-des-viandes »²⁰ ;

- un adage dit : « Une vieille femme mangeant de la patate douce : elle a introduit elle-même une sorcellerie dans son corps » (*rafotsibe nihinambomanga : mosavy nasesiky ny tenany*) ; elle sait très bien qu'elle n'a plus de dents

²⁰ Ce phénomène linguistique et rituel rappelle un peu les dénominations des viandes des funérailles chez les Betsileo : ceux qui se les interdisent (généralement, les *hova*, équivalents des *andriana* en Imerina) les appellent *hena ratsy*, litt. « viandes mauvaises » ou *hena mantsina*, litt. « viandes malodorantes », les autres *hena manitsa*, litt. « viandes odoriférantes ».

pour la mâcher, elle risque alors de s'étouffer, comme si elle était atteinte de la sorcellerie « s'étouffer en mangeant ». De plus, la patate douce est un produit riche en féculés, favorisant des selles volumineuses. En aura-t-elle la force, de les évacuer ?

- une expression : *mamosavy ahy ny eritreritro*, litt. « mes pensées m'ensorcellent » (j'ai un mauvais pressentiment). Elle s'utilise notamment lorsqu'on se fait mal soi-même en broyant des pensées noires, prémonitoires sur un futur relativement proche, dont on a peur qu'il ne soit fait que de mal et de malheur ;

- la nuit appartient aux sorciers : éventuellement, on les appelle donc « ceux qui ont l'habitude de sortir la nuit » (*mpivoaka alina*). L'expression « ensorceler le jour » (*mamosavy antoandro*) qualifie un individu (pas forcément sorcier), qui, malgré sa discrétion pour faire du mal, est pris en flagrant délit : « Même les sorciers qui sortent la nuit peuvent être surpris par les gens » (*mpamosavy mivoaka alina aza hitan'ny olona*), dit un adage.

Ces quelques expressions et comportements reprennent les thèmes du désordre et de la mort véhiculés par la sorcellerie, le corps et la raison en sont des sièges et des lieux d'expressions.

III. LA DUALITE DES SORCIERS ET DES TRADITHERAPEUTES

Les chrétiens, avons-nous dit, ne font pas de distinction entre les effets utilisés dans « l'autre religion » : *milalao tapa-kazo*, litt. « jouer aux bouts de bois » *milalao ody*, litt. « jouer aux *ody* », *manao fanafody* litt. « faire des *fanafody* », sont, à leurs yeux, des expressions synonymes ; elles signifient « entretenir et manipuler des charmes maléfiques ». En fait, la confusion se rencontre aussi chez les syncrétistes et les traditionalistes mais à un degré différent : d'une part, ils évitent d'utiliser la désignation à connotation péjorative de « bout de bois », qui, selon eux, rabaisse les charmes au rang d'objets vulgaires ; d'autre part, même s'ils confondent *ody* et *fanafody*²¹, ils considèrent chacun d'eux comme ambivalent, dans la mesure où ils peuvent être utilisés tant pour le bien que pour le mal. C'est déjà cette conception qu'on retrouvait chez les anciens Merina (Callet 1908 : I, 103-133). Le titre d'un chapitre des *Tantara*, utilisant côte à côte les termes *fanafody* et *ody*, est évocateur sur cette confusion : *Ny mpisikidy mpanao fanafody ; odi-aretina nentin-drazana* (*ibid.*, p. 113), « Les guérisseurs [*mpisikidy*] faiseurs de remèdes ; charmes [*ody*] employés par les ancêtres contre les maladies » (trad. I, 209)²². Ici, *fanafody*, « remèdes », et *ody*, « charmes », sont synonymes. On a aussi *ody mosavin-olona* (*ibid.*, p. 104), « remèdes contre les maléfices » (trad. I, 191) – la traduction exacte serait : « charmes contre la sorcellerie faite par quelqu'un » –. Dans ces expressions,

²¹ *Ody* et *fanafody* sont, tous deux, désignés actuellement par l'argot *dara* par les jeunes à Antananarivo (probablement de l'arabe /dawa/).

²² Traduction revue par nous.

ody et *fanafody* ne se distinguent pas l'un de l'autre : ils sont, tous deux, bienfaisants. Actuellement, on peut aussi entendre indifféremment *ody fery*, « remède pour les blessures », et *fanafody fery*, « médicament pour les blessures » (*fery* = blessure, plaie). Mais on dit aussi des sorciers qu'ils utilisent des *ody* et des *fanafody* pour faire du mal. Vig (1969) reconnaît que *ody* est ambivalent, neutre :

« *Ody désigne tout objet censé posséder la force magique de produire des changements vitaux en bien ou en mal*²³ ou de neutraliser de telles forces en conservant l'état normal, l'état dans lequel on se trouve » (cité par Rajaonarimanana 1995 : 29).

Les Français de Madagascar, eux, disent d'une victime de sorcellerie ou de quelqu'un sous l'emprise d'un charme généralement maléfique... qu'il est « fanafoudé »... mais pas « oudé ».

L'approche ethnolinguistique nous permet de distinguer *ody* et *fanafody* : un *fanafody* est, à l'origine, bienfaisant, sert à lever un mal. Nous emprunterons un large extrait d'un article de Rajaonarimanana (*ibid.*) :

« *Un autre terme proche [de ody] est fanafody. Il a été souvent interprété comme composé de fanafana “lustration, purification, exorcisme” et de [ody] au sens de remède maléfique ; la signification serait donc “purification qui permet d'enlever le maléfice”, et ce serait seulement par extension que le mot en serait venu dans l'usage moderne, à désigner n'importe quelle sorte de remède.*

Je proposerais volontiers une interprétation étymologique, qui y voit un dérivé causatif du même radical [ody] : fanafody serait ainsi “ce qui fait renvoyer, rentrer à l'état normal”. En antemoro, les préfixes mana- et maha- ont le même sens de “rendre, ce qui fait que”, et le causatif se construit par la préfixation du substantif à préfixe f-, à l'un de ces morphèmes On peut donc raisonnablement penser que le dérivé manafoly est construit de la même manière : mana-f-oly, équivalent de mamfody (m-amp-ody) merina. Comme dans les expressions soratsy fañala ou famono (talisman qui sert à enlever ou qui sert à tuer), où le second terme indique la propriété du remède, fanafoly [fanafody en merina] dans les manuscrits [arabico-malgaches]²⁴, signifie “moyen pour renvoyer, pour faire rentrer (à l'état normal)”. Malgré le sens restrictif de ce dernier mot, [fanafody] et [ody] sont devenus des synonymes dans l'usage contemporain. »

De toute façon, la morphologie populaire présentant *fanafody* comme un mot composé de *afana* et *ody* ne tient pas, car, selon la règle de combinaison des mots

²³ Souligné par nous.

²⁴ Appelés *sorabe*, « grandes-écritures », documents anciens en malgache, écrits en caractères arabes, conservés notamment chez les Antemoro (Rajaonarimanana 1990).

dans la langue malgache, on aurait eu plutôt : **fanafanody* < *f-afan(a)-ody* au lieu de *fanafody*.

La proposition de Rajaonarimanana trouve sa justification dans le Nord de l'île (chez les Tsimihety et les Antankarana), où la forme verbale *manafody* signifie « fermer ; faire rentrer ; renvoyer ». C'est justement ce « retour à l'envoyeur » de la maladie due notamment à une sorcellerie qu'on rencontre dans certaines formules conjuratoires des tradithérapeutes vonizongo : « Que la maladie se retourne contre son auteur » (*hifotra any amin'izay nanao azy ny aretina*), disent-ils de temps en temps vers la fin de leur rituel thérapeutique. Du coup, le tradithérapeute devient un sorcier, lançant la maladie qu'il vient d'extraire vers une autre personne ! Ainsi renvoyé à son origine, le mal ou la maladie évolue alors dans un circuit fermé. Pour supprimer totalement le circuit, le tradithérapeute peut chercher le charme maléfique (souvent enterré par le sorcier près de la résidence de la personne visée ou sur le chemin que celle-ci a l'habitude d'emprunter) et le détruire, le brûler, uriner dessus pour qu'il perde son efficacité et redevienne un objet vulgaire — l'esprit part —, le jeter dans un ravin, symbole de l'inaccessible, de la mort, ou dans une rivière pour que celle-ci l'entraîne vers la mer, donc jamais dans un lac ni dans une eau stagnante²⁵.

La dualité entre tradithérapeutes et sorciers est telle que, dans certains rituels, ils utilisent, chacun de leur côté, un même outil mais avec des sens différents, lui conférant donc une fonction ambivalente. Un des meilleurs exemples est l'usage du miroir : pour le tradithérapeute, il s'agit d'un « outil pour regarder au loin » (*fitsinjo*), c'est-à-dire pour « voir » ce qui est caché afin d'éviter le mal ; pour le sorcier, c'est purement et simplement un objet, un miroir (*fitaratra*), reproducteur de l'image de la personne visée. On voit bien la différence : *fitsinjo* a une connotation magique, *fitaratra* matérielle, deux dénominations exprimant l'opposition culture/nature.

Remarquons que cette dualité se rencontre également dans les contes où Ranakombe ou Ranokombe, un devin (homme pour les uns, femme pour les autres), peut faire en même temps du bien et du mal, selon la demande qu'on lui adresse... tout comme la fée ou la sorcière des contes français.

La dualité des tradithérapeutes n'échappe pas au commun des gens. Craignant une mauvaise intention de leur part – car ils peuvent donner un charme maléfique à la place d'un charme protecteur qu'on leur demande –, les traditionalistes préfèrent alors ne pas changer de tradipraticien ou *mpitaiza*. litt. « éducateur », d'autant plus que des *mpitaiza* ne supportent pas que leurs protégés (*taiza*) doutent d'eux et vont chez d'autres ou chez le médecin²⁶. Ils pensent même

²⁵ Tous ces endroits évoquant le non-retour sont utilisés par les orateurs pour rejeter symboliquement le blâme (*tsiny*), pour qu'il ne tombe sur personne (Andriamanjato 1957).

²⁶ Un cas malheureux est celui d'une jeune fille que ses parents voulaient envoyer en France pour évacuation sanitaire ; un jour avant son départ, elle mourut. Le même diagnostic fut fait

que certains utilisent leur double savoir pour gagner de l'argent : ils « font des maladies » (= pratiquent la sorcellerie) pour les traiter eux-mêmes. Les gens ont également le pressentiment que des tradithérapeutes se font des tractations commerciales : ils se mettent d'accord pour que les uns ensorcellent, les autres guérissent²⁷. L'on n'est pas loin de la constatation du vicaire apostolique de Fort-Dauphin, cité plus haut, qui disait, dans les années 40, que les pratiques des Musulmans, des sorciers, selon lui, « sont vraiment lucratives pour beaucoup. – Les mettre sous le couvert d'une religion, c'est le meilleur moyen de les préserver ! ».

Cette suspicion n'est nullement rejetée par un célèbre spécialiste (Préciser : du Vonizongo ? d'Anthropologie ?), le seul à reconnaître le fait – le refus des autres est compréhensible : un aveu leur fera perdre toute crédibilité de la part de leurs clients mais aussi et surtout au sein de toute la société –. Il nous expliqua que les tradithérapeutes ont constamment besoin d'étoffer leurs connaissances, car de nouveaux types de sorcelleries, notamment importées de l'extérieur de l'Imerina, apparaissent, surtout en temps de crise de relations sociales (souvent d'ordre foncier)²⁸ ; ils sont de plus en plus virulents, difficiles à traiter. Certaines sorcelleries ont disparu ou sont en train de disparaître (le *kasoa*), tandis que des cas classiques, anciens, dont le *taratra*, le *rao-dia*, litt. « ramassage-de-traces-de-pieds », ou *tsongodia*, litt. « pincée-de-traces-de-pieds », déjà signalés par les *Tantara* (Callet 1908 : I, 108), et surtout le fameux *ambalavelona*, litt. « vivant-dans-un-parc (?) » (Hardyman 1974), ont augmenté de violence, renforcés par des influences extérieures à l'Imerina. Pour être sûrs de pouvoir maîtriser une sorcellerie qui éclate déjà sous une forme plus ou moins épidémique, les tradithérapeutes doivent aller chercher l'antidote dans la région d'où elle est censée provenir ; pour prévenir les sorcelleries susceptibles de s'installer dans leur région, ils doivent aussi aller ailleurs pour s'informer et se former – ce qui explique l'utilisation de formules en parler sakalava du nord (Boina) chez les tradithérapeutes du Vonizongo ; des formules plus anciennes sont antemoro ou viennent du Sakalava du sud (Menabe) –. Il arrive également qu'entre tradithérapeutes d'origines géographiques différentes, on échange des connaissances. Lors de ces échanges, le tradithérapeute merina reçoit des antidotes mais aussi des recettes sorcellaires, « car il faut savoir comment la personne a eu sa maladie pour pouvoir la traiter », explique notre interlocuteur²⁹. Il est vrai, reconnut-il, que, dès leur retour, certains veulent tester l'antidote qu'ils viennent d'acquérir ; si la sorcellerie ne s'est pas encore déclarée, ils seront alors obligés de la provoquer et ce sont eux-mêmes qui la traiteront. Une de nos connaissances en milieu rural, un non-guérisseur, collabore même avec un certain nombre de tradithérapeutes de sa région en leur servant d'indicateur et

par tous les autres devins consultés par la famille : elle avait été victime d'un acte de sorcellerie fait par leur propre *mpitaiza*.

²⁷ Dans un village du Nord, dit-on, les sorciers font entre eux des paris : quand un étranger y fait un séjour, un sorcier essaie de le tuer, un autre s'engage à l'héberger pour le protéger.

²⁸ La constatation d'Ottino se trouve donc confirmée : dans le sud-ouest de Madagascar, la sorcellerie connaît une recrudescence lorsqu'il y a un bouleversement des valeurs (*Les économies paysannes du Bas-Mangoky*, Paris, Impr. Berger-Levrault, 1963, voir introduction).

²⁹ On n'est pas loin de la médecine « moderne ».

d'entremetteur : il fait des déplacements dans la région pour chercher des cas de sorcellerie à traiter, peut-être pour que ses amis puissent tester des nouvelles recettes curatives.

Certains sorciers procèdent discrètement, nous révèle une tradipraticienne, à des séances de possession, soit ils font appel à un individu possédé par des esprits maléfiques avec lesquels celui-ci a contracté alliance (donc à un autre sorcier), soit ils sont eux-mêmes possédés par ces esprits. Dans ce second cas, une autre personne, de connivence avec eux, se charge de noter les recommandations de l'esprit invoqué, à suivre pour la sorcellerie : l'esprit maléfique parle par l'intermédiaire du possédé, exactement comme dans les rituels dirigés généralement par un devin guérisseur, invoquant des esprits bienfaisants. Le détail important à noter est que, lors des cultes sorcellaires, l'esprit invoqué n'est jamais royal ou princier (évident, puisque ce genre d'esprit protège, entre autres, contre la sorcellerie) : c'est soit un *lolo*, soit un *vazimba* malin (*vazimba sosa*) ou méchant (*vazimba sompatra*) – car il y a de bons *vazimba* (*vazimba tsara*)³⁰ –, soit l'esprit de la nature dénommé *mososa* (esprit d'un arbre). Voici comment le Père Webber (1853 : 482) définit ce dernier :

« MOSOSA *s[akalava]*, *Ramahavaly g[énéralement]*³¹, *n[om] d'un esprit impur que l'on invoque et que l'on consulte avec des mouvements convulsifs à la manière d'une pythonisse. mososa p[ro]v[inces] [c'est-à-dire à l'extérieur de l'Imerina], celui qui a commerce avec ce démon et qui en porte les amulettes et le pavillon dans les expéditions. »*

Il est intéressant de noter qu'au Vonizongo, cet esprit de la nature fait aussi l'objet d'un culte non sorcellaire, au même titre que les esprits royaux et princiers. A cette occasion, on l'invoque sous le nom d'Andriankazobe, « Grand-prince-des-arbres »³², ou d'Andriamososa, « Prince-Mososa », tandis que les sorciers le font sous le nom de Mososa ! Magie des mots ? En tout cas, même les esprits de la nature peuvent donc être aussi ambivalents.

Ainsi, ce qui différencie les cultes sorcellaires et les cultes à fonction thérapeutique, ce sont évidemment leurs fonctions, mais aussi les objets symboliques, rituels, et la manière dont on les utilise : souillure *vs* purification, objets de mort *vs* symboles de vie et de lumière, inversion de tous les gestuels du tradithérapeute chez le sorcier...

³⁰ Rappelons que les esprits *vazimba* sont évités à Antananarivo et ses environs immédiats, honorés ailleurs (Rakotomalala *et al.* 2001 : 56-60).

³¹ Ramahavaly : un *regalia* célèbre, maître surtout des serpents.

³² Andriankazobe était un palladium ; il avait été conservé, à l'époque royale, dans la principale agglomération du Vonizongo, Ankazobe, d'où le nom de cette localité (Rakotoson 1972).

IV. L'IMAGE DU CORPS : UNE BASE FONDAMENTALE

Dualité du personnage du tradithérapeute mais aussi de ses techniques alors : ici, exorcisme et adorcisme (pour adopter une expression de Luc de Heusch) peuvent *se chevaucher* dans un rituel astrologique *faditra andro*. En effet, dans certaines formules, chaque fois que le tradithérapeute cite un signe astrologique, il purifie le malade et, en même temps, maudit l'auteur de la maladie. Mais adorcisme et exorcisme peuvent également *se faire suite* : nous l'avons vu, après avoir exorcisé, le tradithérapeute introduit la maladie chez une autre personne. On a le sens inverse chez le sorcier : il pratique l'adorcisme (invocation des esprits pour posséder une personne), puis, éventuellement, exorcise avec son antidote. L'alternance est très explicite dans une situation dont nous avons été nous-même témoin.

Une femme, stérile, réputée pour être sorcière, prit dans ses bras, sans la présence de personne – ce qui ne doit jamais se faire –, un enfant (environ deux ans) d'un célèbre devin guérisseur³³ ; l'enfant devint mou, presque sans vie, alors que, d'habitude, il était hyperactif ; on ne voyait que le blanc de ses yeux, sa bouche était ouverte. Le père, revenant des champs, fut surpris de voir son état dans les bras de la femme. Il lui intima alors : « Si cet enfant meurt, je te ferai mourir dans de longues et atroces souffrances ! ». Immédiatement, la femme cracha dans ses mains et se mit à masser le ventre de l'enfant vers le bas (pour faire sortir « quelque chose »)³⁴. Sans cet incident donc, on aurait pu penser que la femme était une thérapeute alors que c'était une sorcière. Tout en massant avec des mains tremblantes, elle dit au père de l'enfant : « Il n'a rien, tu paniques pour rien ». Environ, une heure après, l'enfant déféqua des selles à très forte odeur – c'était donc sûrement un *voankanina* –, il se réveilla hagard, regarda la femme, prit peur, pleura et se jeta dans les bras de son père. Je lui donnai des biscuits devant son père pour le consoler, mais aussi et surtout pour rappeler à la femme que, quand on donne quelque chose à manger à un enfant qui n'est pas le sien, on le fait toujours en présence de quelqu'un, généralement ses parents. Visiblement, elle a introduit (adorcisme) puis a fait évacuer le mal (exorcisme).

C'est ici que la théorie de Mary Douglas sur la souillure va prendre toute sa valeur. Elle prend comme base, rappelons-le, la représentation du corps au travers d'un mythe coorg (Inde) (1981 : 138-139), mythe qui a des variantes à Madagascar. Elle peut se résumer en une phrase de Douglas elle-même : « *Ce qui est sorti du corps ne doit jamais y rentrer et doit être évité à tout prix. Toute chose qui, une fois sortie, se trouve réintroduite est polluée au plus haut point* » (p. 138). Les sécrétions et les orifices corporels sont, par conséquent, souillants à divers degrés. Une partie

³³ Plus tard, cette femme nous expliqua : « Cet enfant avait mangé quelque chose qu'il ne supportait pas. C'est normal : un enfant met n'importe quoi dans sa bouche. Grâce à moi, il est guéri, alors que les gens me traitent de sorcière. J'en suis triste ... ». C'était en 1981.

³⁴ Signalons que l'utilisation de la salive est générale chez les masseurs malgaches : à la place d'un liniment (souvent, de la graisse de zébu) ou simultanément, ils font usage de leur propre salive.

des injures malgaches consistera alors à souiller une personne par ses propres sécrétions corporelles ou à l'associer aux orifices qui les produisent. L'on comprend aisément que cette représentation du corps sera amplement utilisée par les sorciers. Ainsi, une recette sorcellaire, parmi d'autres, consiste à prélever, entre autres, les excréments de la personne visée et/ou un échantillon du sol où elle vient d'uriner³⁵ : le sorcier y ajoutera du piment pour que la sorcellerie soit plus « méchante », le goût du piment étant « méchant » (*masiaka*), puis il cuira le tout en récitant une formule incantatoire (éventuellement astrologique, une *kororoka andro*), qui finit par un souhait de mal. Le rituel se fait chez soi, ou dans un tombeau vide, ou encore dans un endroit censé être habité par des esprits maléfiques, donc, jamais dans un *doany* public – de toute façon, le rituel doit se faire la nuit –. Ce sont ces esprits impurs qui vont s'introduire dans le corps de la personne : ils vont le souiller. Ainsi, pour le Vonizongo, lorsqu'un enfant en bas âge pleure sans raison ou a des visions la nuit, on ouvre les fenêtres en agitant des tissus comme pour chasser des insectes – parce que ce sont des bêtes (*biby*), croit-on aussi –, en disant : « Allez-vous-en ! Vous puez l'excrément, vous puez l'urine ! » ; ces esprits puants peuvent venir d'eux-mêmes posséder l'enfant, mais peuvent être envoyés aussi, quelquefois, par un sorcier.

Il est intéressant aussi de savoir qu'à la différence des esprits royaux et princiers, qui s'installent un à un chez une personne, les esprits maléfiques viennent en horde... plus de deux cents quelquefois, à tel point que, lorsque le tradithérapeute leur demande de quitter le corps de l'ensorcelé par séance d'exorcisme, ils ne partent pas tous en même temps, certains s'entêtent à rester. De là s'explique l'amélioration relativement lente de certaines victimes de sorcellerie : le traitement peut durer des mois, voire des années.

Le premier élément à retenir est donc que la technique de l'adorcisme s'inscrit dans la notion d'exogénéité : un corps étranger envahit le corps humain. L'entrée peut se faire par simple contact, par contamination. Ainsi, sont également qualifiées de sorcières les femmes qui ne signalent pas leur indisposition à leurs partenaires : la croyance que le contact avec les menstrues peut rendre malade ou impuissant un homme persiste encore de nos jours. La thérapeutique est évidente : la purification. Ainsi aussi, une des techniques fréquentes utilisée par les tradithérapeutes est de faire boire des litres d'eau au malade pour qu'il vomisse, rejette le corps étranger. C'est donc le « soi » et le « non-soi », « moi » et « l'autre » qui entrent ici en conflit, un conflit qui confère au corps une dimension religieuse, dans la mesure où la sorcellerie peut engendrer une souillure : elle en est une expression et rappelle en même temps l'image du corps.

En fait, pour le Malgache, le système de représentations du corps repose sur une vue holistique, reflète toute une mise en ordre du monde³⁶. Cette mise en ordre

³⁵ Une des règles de la magie est donc respectée : l'élément vaut le tout ; il n'est pas nécessaire d'être en présence d'une personne physique : un bout de ses vêtements, une rognure, quelques cheveux... suffisent pour la représenter dans le rituel.

³⁶ « Le corps est un monde en petit », dit également un proverbe bambara (Sénégal, Mali).

comprend, entre autres, la hiérarchisation des différentes parties du corps, réprimant toute inversion et confusion des parties. La sorcellerie, elle, combine inversion et confusion avec la notion de souillure. Ainsi, on raconte que les sorciers s'essuient sur la tête ou le visage de leur victime (inversion tête/fesses ; souillure des excréments).

C'est à partir de l'image du corps également que se construit celle de la société : le corps est à la fois physique et religieux, mais il a aussi une dimension sociale, jouant toujours sur l'opposition intérieur/extérieur : le corps social se méfie de l'étranger. Les Merina vont alors utiliser cette représentation pour la localisation géographique des sorcelleries :

- au niveau de la relation centre-« côtes » : les « Côtiers », pense-t-on, comptent beaucoup plus de sorciers que les Merina, leurs sorcelleries sont plus violentes, ce qui amène, on l'a vu, les tradipraticiens (dont les sorciers) à chercher des recettes chez eux. La représentation ne nous est pas nouvelle : depuis l'époque précoloniale, l'opposition Imerina/« côtes » est exprimée en termes de « civilisation » et de « barbarie », entretenue, entre autres, par les missions qui travaillaient avec la royauté merina : « *C'est à Ambatomanga³⁷ que les voyageurs, avant d'arriver à la capitale, commencent généralement à reprendre les habitudes de la société civilisée* », écrit Sibree (1873 : 90), localisation spatiale mise en analogie par les Chrétiens avec une dimension temporelle lorsqu'ils parlent de « lumière » (*hazavana*), l'ère de la « civilisation » apportée par le christianisme, et du « temps des ténèbres » (*andro maizina*), celui du « paganisme » (Raison-Jourde 1991 : 445-449). Plus tard, jusqu'à nos jours, l'opposition se manifestera au travers du problème de l'ethnicité, mettant en exergue la prétendue opposition entre Imerina et « côtes » [Raison-Jourde & Randrianja (dir.) 2002] ;

- au sein même de l'Imerina, dans la relation ville-campagne : c'est surtout à la campagne que se trouvent, pense-t-on cette fois, les sorciers. Il est intéressant de signaler qu'à l'intérieur même de la capitale, il existe des quartiers qui ont plus ou moins conservé des aspects ruraux : il s'agit du vieil Antananarivo, autour du palais royal. La colline comporte encore des poches de lieux de cultes « traditionnels » (*doany*) et des endroits sacrés (Burguet 1999). Ses quartiers abritent, selon les rumeurs, des sorciers. Un peu en contrebas, à Ambavahadimitafo, sur la pente nord de la colline, les internes d'une école souffraient des actes des sorciers dans les années 1920 ; quarante ans plus tard, dans les années 60, une rumeur parlait de la prise en flagrant délit d'une sorcière la nuit dans le quartier. Ailleurs, dans les environs de Tanjombato (sud de la capitale), dans un quartier presque rural, où se trouvent ici et là des tombeaux, on parle aussi d'actes sorcellaires ; en novembre 2001, un quotidien rapporte des morts successives bizarres dans une famille, soupçonnées d'être l'œuvre d'un tradithérapeute ayant un

³⁷ Village sur les marches orientales de l'Imerina, à une soixantaine de kilomètres de Antananarivo.

conflit foncier avec elle³⁸. Ici donc, la sorcellerie serait localisée à la frontière entre l'urbain et le rural ;

- une conception corollaire à celle-ci semble lier la disparition de la sorcellerie à l'urbanisme, comme si les esprits maléfiques et leurs détenteurs ont fui la ville (Fiéloux & Lombard 1995 : 333). Ainsi, jusqu'au début des années 60, Ambohitrahaha, sur la route d'Ambohimanga, encore un gros village à l'époque, abritant de nombreux tombeaux, était redouté pour ses sorciers. Plus loin, un grand domaine ayant appartenu à des Français à l'époque coloniale était réputé pour être un lieu de culte sorcellaire... des francs-maçons, domaine dont le nom à l'époque semblait entretenir la suspicion populaire : *Malmaison*. Les propriétaires sont partis (ils ont vendu le domaine). L'extension d'Antananarivo vers le nord a colonisé toute cette zone, en passant par Ambohitrahaha. Les supposés sorciers de cet ancien village sont-ils, eux aussi, partis ? En tout cas, on ne parle plus d'eux dans cette zone. La suspicion s'est déplacée à environ 5 km de là, légèrement vers le nord-ouest, dans des localités rurales, parsemées de tombeaux, mais aussi et surtout vers Itaosy, dans la périphérie ouest d'Antananarivo, non encore totalement occupée, avec ses tombeaux non entretenus ici et là, un des monuments privilégiés des sorciers, dit-on³⁹.

Comment se présente la situation en milieu rural ? Il semble qu'ici, c'est surtout la notion de contagion qui prédomine. L'existence d'un seul sorcier dans un village suffit aux gens de l'extérieur pour conclure qu'une bonne partie des habitants (sinon tous) sont des sorciers. C'est peut-être le cas de l'ancien Ambohitrahaha et de l'actuel Itaosy. C'était aussi le cas d'un gros village rural de l'Avaradrano, tristement célèbre jusque vers la fin des années 70. Au Vonizongo, les gens évitent aussi un village de la commune de Mahavelona, où, à l'origine, selon un tradithérapeute de la région, c'est une vieille sorcière qui a contaminé sa fille ; elles sont encore, toutes les deux, vivantes ; c'est leur impopularité qui semble avoir contaminé tout le hameau. Le phénomène rappelle donc, dans une certaine mesure, une des caractéristiques du *hasina*, en ce sens que cette vertu intrinsèque se transmet par contagion : il suffit de toucher un objet qui en possède ou d'être en contact avec pendant un certain temps pour en être imprégné ; le problème est que le *hasina* du sorcier est fort (*mahery*), dans le sens de dangereux, mortel.

On évite ces localités comme on le fait à l'égard des lépreux, personnages qui, dans certains contes, sont les compagnons des sorciers. Comme le sorcier, le lépreux et, éventuellement, les membres de sa famille sont rejetés dans certaines localités retirées. Il ne s'agit pas là seulement de la peur de la maladie, mais on craint que ceux qui se sentent ou sont rejetés aient tendance à se venger par la

³⁸ Voir doc. 2 en annexe.

³⁹ En 2001, une chaîne de télévision présenta l'interview d'un homme pris en flagrant délit de culte sorcellaire (il reconnut les faits). Il habitait justement Itaosy, ce qui raffermirait la croyance que ce quartier est actuellement un haut lieu de sorcellerie.

sorcellerie⁴⁰. L'on saisit donc la double raison pour laquelle on évite de chercher un conjoint ou un partenaire dans un village où il y a un lépreux mais aussi là où il y a un sorcier : la peur mais aussi la possibilité d'une contamination.

Les habitants d'un village victime de soupçon de sorcellerie nous expliquent que, dans une certaine mesure, on ne peut rejeter la rumeur les concernant : dès que l'existence d'un sorcier dans leur communauté s'est avérée, ils se sont sentis contraints de chercher des charmes de protection (*fiaro*), car les sorciers aiment « déféquer à la maison » (*mangery an-trano*), c'est-à-dire qu'ils agissent souvent à l'intérieur même de leur groupe parental ou de leur communauté villageoise. Si une maladie ou une mort suspecte survient, certains villageois ne le supportent pas et répliquent, surtout lorsque c'est un parent proche qui en est victime ou quand les décès se succèdent à intervalle plus ou moins court et régulier. Ceux qui agissent ainsi deviennent alors aussi des sorciers. Par contre, poursuivent-ils, la détention d'un charme de sauvegarde ne doit pas être assimilée immédiatement à la sorcellerie, d'autant plus que tout le monde n'est pas censé en détenir... « notamment à notre époque où il y a désormais la lumière » (*indrindra amin'izao andro efa mazava izao*) – on revoit ici le discours chrétien –.

Pour éviter cette assimilation collective ou le soupçon de l'extérieur, les habitants « purifient le village » (*manadio tanàna*), rituel au cours duquel tous les membres du hameau, sans exception, hommes et femmes, adultes et enfants, se réunissent, font un serment communautaire, accompagné du sacrifice d'un animal ayant une malformation physique ou « sociale » (zébu dont les cornes sont courtes, veau orphelin, etc.), qu'on met à mort de manière atroce, symbolisant le sorcier, serment maudissant ce dernier. Tous doivent boire également de l'eau puisée à la source des ancêtres du hameau, dans laquelle on met un objet en or (*ranombolamena*, « eau d'or »), censée pouvoir tuer un coupable, ou une poignée de terre prélevée au tombeau du grand ancêtre des lieux (*vokaka*) ou d'un *doany*.

On n'a pas besoin de ce rituel si la personne soupçonnée est un(e) étranger(ère) : il suffit que la communauté villageoise se mette d'accord pour le (ou la) renvoyer. Par contre, la communauté se trouvera dans l'embarras si elle en est originaire, surtout quand le hameau n'est composé que d'un seul lignage. D'une part, il est très délicat de renvoyer un maître des lieux (*tompon-tanindrazana*), quel que soit son caractère (le lien avec les racines, l'ancestralité, est donc très fort, le rejet d'un parent est la toute dernière solution qu'on puisse faire, on tient par tous les moyens à l'éviter). D'autre part, le rejet s'apprendra facilement dans les environs, comme si on abritait effectivement un parent sorcier. C'était à peu près le cas d'un hameau du Vonizongo, où une femme, étrangère au lieu, était soupçonnée de sorcellerie ; elle était mariée à un homme originaire du hameau, finalement,

⁴⁰ Dans cette société où la descendance est à la fois valorisante et valorisée, les femmes stériles, « sèches », par exemple, sont mal vues : jalouses des autres, elles sont plus enclines à la sorcellerie, pense-t-on. Dans leur vieillesse, elles échappent rarement aux soupçons dans les milieux ruraux, d'où la nécessité d'adopter un enfant. Rappelons-nous de la femme stérile, soupçonnée de sorcellerie, citée plus haut.

soupçonné, lui aussi, de sorcellerie, entraîné par sa femme, dit-on : malgré l'impopularité du village dans toute la commune, à cause du couple, la communauté ne renvoya pas celui-ci. La seule revanche des parents est qu'à sa mort, ils ont enterré la femme face contre terre, tête au sud (manière rituelle d'enterrer les sorciers), dans un endroit parsemé de rochers, situé à environ 500 m au sud du hameau (direction impure dans la sémantique de l'espace en Imerina), où les gens enterrent les charmes maléfiques qu'ils ont trouvés. Ils se montrèrent cependant tolérants envers l'homme : comme pour dire aux environs qu'il n'était pas sorcier et que seule son épouse l'était, ils l'ont enterré dans le tombeau ancestral, le bannissement de ce tombeau étant la pire des sanctions – les sorciers et les lépreux n'y ont pas droit –. Le paradoxe est que les habitants se sont mis d'accord pour raser la maison du couple – on ne détruit que la maison d'un sorcier ! –, peut-être une manière de « purifier le village » ou de signifier aux environs qu'ils n'ont plus à avoir peur d'eux.

Enfin, l'autre technique du sorcier, prenant en compte la représentation du corps, consiste à extraire le principe vital du corps de la personne visée, dénommé *ambiroa*⁴¹ ou *avelo*, une espèce d'âme qui permet au corps d'agir. Le commun des gens disent d'une personne plongée dans une certaine absence, n'esquissant aucun mouvement, que son « *ambiroa* est parti ailleurs » (*lasa ambiroa*) ; les devins guérisseurs disent plutôt que « son ami est parti ailleurs » (*lasa namana*). Domenichini (1977 : 134, note 68), reprenant les *Tantara* (Callet 1908 : I, 97-98), présente la notion complexe d'*ambiroa* selon les termes suivants :

« Dans la conception merina ancienne, toute chose animée ou inanimée possédait deux ombres : une ombre matérielle (aloka mainty, litt. "ombre noire" qui est l'ombre visible et qui est appelée tandindona, et une autre immatérielle (aloka ambony ny mainty, litt. "ombre supérieure à la noire"). L'homme seul possédait une troisième ombre (aloka ambony indrindra, litt. "ombre supérieure par excellence") qui est immortelle : c'est l'avelo qu'on assimile au fanahy (litt. "l'esprit"). Parfois, dans le langage courant, avelo et ambiroa sont confondues.

... ... L'ambiroa est vagabonde et instable. Elle peut quitter le corps pendant le sommeil ; c'est pourquoi il est toujours dangereux de réveiller brutalement quelqu'un qui risque éventuellement de se retrouver sans âme. Une personne malveillante peut également arriver à voler l'ambiroa d'autrui. Certaines formes d'asthénie et de débilité mentale sont ainsi expliquées, par la perte de l'ambiroa. »

Le corps, le « soi » est alors amputé. La victime s'étiole et risque, à la longue, de mourir ou de perdre la raison. Nous sommes littéralement dans le domaine de l'endogénéité : un élément dérègle le tout par son absence ou sa déficience. Le rituel, on s'en doute, consiste à le réintroduire dans le corps pour

⁴¹ Du ngadju dayak (parler de Bornéo) *hambaruan* ; dans le Sud de Madagascar, on dit *amiroa*, du malais *amirueh*.

rétablir l'intégrité du « soi » : on le dénomme « rappel de l'*ambiroa* » (*fampodiana ambiroa*) ou « rappel de l'*avelo* » (*fampodiana avelo*) (Callet, *ibid.* ; Rakotomalala 1990 : II, 445-446).

La frontière entre sorcellerie et contre-sorcellerie étant mince et le phénomène reconnu par les anthropologues mais aussi par le commun des Malgaches, peut-on conclure qu'étudier la médecine magique revient à étudier la sorcellerie, que l'une n'est autre que l'inverse ou l'envers de l'autre ? Dans le domaine de l'organisation familiale, cette question équivaut à penser que la matrilinearité n'est que l'inverse de la patrilinearité ; or, d'aucuns reconnaissent que celle-là est plus complexe que celle-ci, en donnant un grand rôle toujours à un homme, l'oncle maternel, porteur d'un double sexe à Madagascar, biologiquement homme, socialement femme⁴². Ailleurs, dans le domaine de la musique, ç'aurait été également aisé à comprendre si le côté du tambour rituel à double face *ampongalahy*, litt. « tambour-mâle », produisant un son grave était qualifié de mâle, celui qui a un son aigu femelle, mais c'est tout à fait le contraire : l'*andahiny* est femelle, l'*ambaviny* mâle (Rakotomalala 1980 : II, 433-35) ! C'est presque le même phénomène qui apparaît pour les deux volets qui nous intéressent, où on parle de mâle (charme sorcellaire) et de femelle (remède), alors que les Merina disent souvent que la sorcellerie est affaire de femme – certains africanistes, à l'instar de Bastide (1971 : 239), cherchent la réponse dans les brimades dont les femmes sont victimes en Afrique noire –. Le problème est plus complexe qu'on ne le croit à Madagascar, en ce sens que cette espèce de bisexualité donnerait à penser, à première vue, qu'il n'y a pas ici opposition réelle mais, pratiquement, confusion de genres.

Une chose est sûre : aussi étrange que cela puisse paraître, une société a besoin de la sorcellerie pour diagnostiquer les distorsions éventuelles au niveau du réseau des relations sociales. Elle fonctionne comme la médecine magique, dont les rituels servent, entre autres, à identifier les conflits latents entre les vivants, les déviances par rapport aux valeurs⁴³, ou à harmoniser la relation de l'homme avec d'autres milieux (celui des esprits, la nature visible ou invisible comme les effets des astres), et, donc, à interpréter les événements. Comme la médecine magique aussi alors, la sorcellerie apparaît comme un fait social total, mettant en œuvre l'ensemble des institutions. Cette contribution n'a pu évidemment aborder qu'une infime partie de ses facettes : elle n'a proposé que quelques pistes d'investigations⁴⁴.

⁴² *Endrilahy*, « mère-mâle » dans le Sud-Est, *renilahy*, « *id.* » dans l'Ouest, éventuellement *mama*, « maman, mère », dans le Nord, chez les Tsimihety.

⁴³ Généralement, le devin recherche l'origine d'un mal, d'une maladie ou d'un malheur dans l'irrespect des institutions sociales ou rituelles, mais aussi dans les relations sociales (cercle parental, voisinage, etc.), thème classique depuis l'ouvrage fondamental d'Evans-Pritchard (1972).

⁴⁴ Elle n'a pas abordé, par exemple, l'importance des traditions orales (anecdotes, contes, etc.), la possibilité de succession au statut et les techniques de transmission du savoir, les raisons pour lesquelles des sorcelleries ont disparu, tandis que d'autres sont restées, la relation

Le caractère total du phénomène amène les Malgaches à l'utiliser également comme un élément identitaire. Déjà, les expressions telles que « poisons malgaches » ainsi que « maladies malgaches » (*aretina gasy*) dues à la sorcellerie sont évocatrices sur ce point. Ces maladies ne doivent jamais être traitées par la « médecine des Blancs » : on tient à conserver intacte leur identité malgache ; en particulier, une injection (c'est-à-dire l'usage du symbole fort de la médecine « moderne » qu'est la seringue) peut provoquer irrémédiablement la mort. Que de fierté mal contenue de la part des Malgaches lorsqu'ils apprennent que les Réunionnais, ces Français, ont peur des « charmes malgaches » (*ody gasy*) ! Lors des conversations, l'on écoutera avec patience l'insistance des interlocuteurs sur les manifestations d'une sorcellerie plutôt que sur la manière dont la victime l'a eue, car, ici, les gens tendent à définir la sorcellerie par ses effets : c'est surtout l'aspect spectaculaire qui attire ; l'on relèvera, souvent à la fin d'un récit, une certaine sublimation du savoir-faire malgache : « Les Malgaches savent faire des choses » (*mahay zavatra ny Gasy*). Le commun des gens confèrent une dominante magique ou identitaire là où, généralement, l'anthropologue insiste sur les aspects sociaux.

Curieusement, aucun de nos interlocuteurs ne dit avoir vu de ses propres yeux, ni avoir surpris en pleine action un sorcier ! Tout est rumeur, l'interlocuteur ne fait que rapporter ; les enfants s'en informent à partir des contes, des théâtres radiophoniques et des anecdotes particulièrement nombreuses qu'ils se racontent, blottis les uns contre les autres à la campagne, souvent la nuit, temps de la sorcellerie, favorisant, il est vrai, le vagabondage de l'imagination, les fantasmes. Dans le quotidien, l'existence des sorciers est plutôt soutenue par le soupçon (Augé 1974) : qu'une personne ne se comporte pas comme les autres, ne respecte pas les interdits rituels et les règles de savoir-vivre, elle risque fort d'être soupçonnée⁴⁵. Mais le phénomène est aussi conforté par les événements (Garnier 1999 : 108), dont les manifestations jugées bizarres d'une maladie, ne suivant pas une évolution normale définie par l'expérience populaire.

Les sceptiques se demandent alors si les sorciers existent réellement, question qu'on ne doit jamais poser en public, disent les traditionalistes, car cela les attirerait, les amènerait à prouver leur existence en ensorcelant ceux qui doutent ; de plus, on ne sait jamais si, dans l'assistance, il y en a un : « Il ne faut pas tenter le diable » dit-on en France. D'autres disent que les gens ont tendance à exagérer, à tel point qu'une maladie anodine ou une infortune quelconque finissent par emprunter des manifestations « incroyables mais vraies ». Les rationalistes, eux, pensent que les sorciers n'existent que dans l'imaginaire, expliquent les maladies que les autres attribuent à une sorcellerie par des théories biomédicales ou psychologiques considérées comme universelles. C'est là la différence d'avec l'interprétation

possible de cette évolution avec l'histoire nationale ou régionale et les déplacements des gens (évolution dans le temps et dans l'espace donc), le système de dénominations des sorcelleries...

⁴⁵ Dans les campagnes merina, avoir une relation sexuelle lors du rite de la circoncision, toucher sans cesse le linge d'autrui pendant une lessive, vivre seul sans avoir aucun contact... comme un lépreux sont des exemples de comportements attribués aux sorciers.

populaire, car ce qui est considéré comme cause, origine par les rationalistes est interprété comme effet par les Malgaches qui croient à la sorcellerie : la cause doit être recherchée en amont.

En tout cas, il faut reconnaître que les cultes ancestraux et donc l'image des *doany* publics seront amputés de leur essence primordiale sans la sorcellerie. Ces cultes et ces *doany* sont, en effet, des circonstances et lieux de définition, de rappel et de reconfirmation de tout un réseau de relations. Or, quelquefois, celles-ci se relâchent. Quand il s'agit de relations sociales, parmi les causes figure souvent, aux yeux des pratiquants des cultes ancestraux, la sorcellerie. Il faut donc identifier le sorcier. Quelquefois, on n'a même pas besoin d'un rituel complexe pour le faire, car certains sorciers se trahissent eux-mêmes dans les *doany* publics, purs, interdits aux détenteurs de charmes maléfiques. Deux situations peuvent se présenter : ils trébuchent juste à l'entrée de l'enceinte, signe que les esprits du *doany* ne veulent pas d'eux (ils retournent alors sur leurs pas), ou bien les esprits les laissent entrer pour mieux les punir devant l'assistance, leur faisant cogner la tête sur des rochers à l'intérieur même de l'enceinte, les soulevant pour le faire retomber lourdement sur le sol, etc. Contrairement aux églises, ouvertes à tous, les *doany* publics apparaissent alors comme un des seuls lieux où la frontière entre sorcellerie et contre-sorcellerie est catégorique ; si, dans les églises, les sorciers peuvent venir pour se repentir, ici, aucune négociation n'est possible entre le sorcier et les esprits des lieux : c'est un espace où on tient à bien distinguer le champ du tradithérapeute et celui du sorcier.

DOCUMENT ANNEXE 1

*Les “Silamos” à Vohipeno
(Région de Fianarantsoa)*

[CAOM : MAD GGM, D6(4)53, dossier “Sorciers (1941)”]

Il y a plusieurs siècles, des Musulmans de la côte d’Afrique ou de l’Arabie, pris par une tempête, ont échoué à l’embouchure de la Matitanana... Ils s’y sont unis aux gens du pays et y ont fait souche.

Avec eux s’est implantée dans cette région la religion plus ou moins vague du Prophète, et, avec elle l’écriture arabe (le « Sorabe » – la grande écriture) dont sont particulièrement fiers les Malgaches actuels descendants de ces Musulmans « Vazaha »¹.

Pendant longtemps l’Administration française – qui avait ses raisons – refusa à ces « Silamos » (c’est ainsi qu’on les nomme à Vohipeno) l’autorisation de construire une mosquée.

On la leur accorda enfin il y a quelques mois ; et la mosquée construite (si on lui pouvait donner ce nom) ne fut assez longtemps qu’une abominable bicoque enserrée au milieu des autres cases indigènes et encore plus misérables qu’elles.

Dernièrement nos « Silamos » se sont ravisés de demander un autre emplacement – celui-là évidemment magnifique et beaucoup plus vaste : certainement cinq ou six fois plus qu’il n’est nécessaire pour une mosquée.

C’est précisément à propos de cet emplacement – sur le rapport qui m’en est fait – qu’un conflit a éclaté et menace de devenir grave entre les « Silamos » et les Catholiques de ce village de Vatomasina (Vohipeno). Et voici pourquoi.

Il y a quelque trente ans, ce terrain fut distraït du village pour y établir Hôpital et Maternité ; mais avec promesse, de la part de l’Administration, de rendre à ceux que l’on venait de déloger ce même emplacement, au cas où il serait désaffecté.

Une vingtaine d’années après – peut-être moins – on bâtit un autre hôpital en dehors du village, sur un terrain plus vaste ; et l’emplacement, en même temps que plusieurs constructions, furent affectés à l’Ecole officielle.

L’Ecole officielle à son tour – il y a peut-être une dizaine d’années – fut transportée à l’autre village de la même agglomération de Vohipeno : à Ambohimanarivo.

L’emplacement demeurant libre, les « Silamos » ont eu l’idée de le demander – et l’ont obtenu, paraît-il – pour y construire leur Mosquée.

Or, non seulement ce terrain, beaucoup trop grand pour un édifice cultuel, ils prétendent l’accaparer tout entier pour eux en plaçant des pierres aux quatre coins ; – mais le dit terrain, selon la promesse faite, devait revenir aux premiers occupants ... – et la plus grande majorité des familles établies dessus primitivement sont de familles catholiques, – les « Silamos » n’étant qu’une infime minorité. –

¹ Vazaha : ici, Blancs.

Voilà ce que les Catholiques n'acceptent pas², – indépendamment de l'antipathie qu'ils peuvent avoir contre ces soi-disant Musulmans, c'est facile à comprendre.

Cette antipathie elle est surtout fondée sur les moyens qu'emploient les « Silamos » pour faire passer les autres à leur clan. Ils ne reculent pas devant la pression la plus tracassière, l'intimidation, la menace de ne pas être enterré au tombeau de famille (grave pour les Malgaches), le renvoi de leur femme (si elle ne veut pas les suivre), et bien d'autres moyens qui ont pris souvent le caractère de véritable persécution...

On serait surpris de la violence de ces moyens, si on faisait sur place la moindre enquête.

Les Missionnaires n'ont pas manqué de le faire remarquer à l'Administration qui a répondu : « Pourquoi ces persécutés n'adressent-ils pas eux-mêmes une plainte ? »

Ceux qui connaissent les Malgaches savent fort bien que des parents (ou même d'autres) ne feront pas facilement une plainte officielle qui risquerait de faire condamner celui qui les fait souffrir. – Ils auraient trop à craindre ensuite des vengeances, des représailles...

Ces « Silamos » – tout à fait au courant – ont donc toujours pu travailler impunément, usant même de violence pour arriver à leurs buts.

D'ailleurs, que sont en réalité ces « Silamos » ?

Leur religion est-elle vraiment celle du Coran et du Musulman ?

Ayant résidé à Vohipeno pendant 11 ans (de 1908 à 1919), je suis en mesure d'en parler en connaissance de cause.

De la religion du Prophète, ces gens ont quelques pratiques, des livres en caractères arabes, oui, mais contenant surtout des légendes du pays, des histoires plus ou moins fantaisistes de certains chefs, de certains clans de la tribu, des guerres, etc..., et le tout semé par-ci par-là de quelques bribes du Coran.

C'est tout.

Extérieurement, – depuis quelques années seulement, à ma connaissance, les hommes (au moins un certain nombre de ceux qui, à peu près périodiquement, vont à Majunga réchauffer leur zèle auprès des Musulmans Comoriens) ont un costume spécial : une longue tunique blanche et un calot de même couleur.

Pour ces « Silamos », c'est là moins affaire de religion que groupe nationaliste à outrance et anti-vazaha, s'opposant de façon plus ou moins déguisée, sourdement, mais sûrement à tout ce qui vient de l'européen, – non seulement sa religion (évidemment), mais aussi à ce qui est enseigné à l'Ecole, à ce qui est prescrit par l'Assistance Médicale, – Hôpitaux, Maternités, etc...

Ce clan, qui est avant tout celui des « Ombiasa », des « Mpanao-ody », des « mpisikidy », c'est-à-dire des « Sorciers » tout court, voudrait absolument garder ces pratiques qui sont vraiment lucratives pour beaucoup. Les mettre sous le couvert d'une religion, c'est le meilleur moyen de les préserver.

J'ai lu récemment dans un journal de la Colonie un article parlant de l'action absolument néfaste des sorciers sur la population indigène.

² Les passages soulignés le sont tous dans l'original.

Rakotomalala Malanjaona

Eh bien, les « Silamos » de Vohipeno sont non seulement un foyer des plus importants de l'île, mais une école très active des Sorciers : une école qui a une influence sur une grande partie de la Côte Est.

Qui n'a vu comme j'ai vu moi-même (j'en ai rencontré il y [a] quelques années dans un village près d'Ihosy) de ces grandes tunique blanches parcourir des régions très éloignées de leur pays d'origine ?

Parbleu ! Le travail important des rizières terminé, on part en tournée vendre des ody et exercer tout ce que comporte[nt] les pratiques du « sorcier ». Et... l'on revient les poches bien garnies, je vous assure !

C'est ainsi que les choses se passent.

L'Administration pourrait, par un examen même sommaire, se rendre compte du bien fondé de ce que j'avance.

Les « Silamos » – C'est une école de « SORCIERS » avant tout.

Fort-Dauphin, 2 Février 1942.

Signé : A. SEVAT

Vicaire apostolique de Fort-Dauphin

DOCUMENT ANNEXE 2

**Un devin s’empare d’un tombeau.
« Grand-mère » est, dit-il, trop sainte**

(traduction, *Midi Madagasikara*, n° 5565, 28 nov. 2001, p. 27)

Un grand conflit oppose les propriétaires d’un tombeau et un certain devin d’Ankadilalampotsy-Tanjombato. Le devin s’empare en effet de leur tombeau, car l’ancêtre qui y repose, dit-il, a un *hasina* particulier et s’entend bien avec lui. Le devin appelle « Grand-mère » l’esprit de l’ancêtre qui est là, et il s’enorgueillit que celui-ci peut tuer, selon lui, ceux qui oseraient les déranger, lui et ses charmes. Le devin a bâti une « maison froide »¹ en briques sur le tombeau, et c’est à l’intérieur qu’il manipulait ses charmes. Au début, le devin prit contact avec la vraie propriétaire du tombeau, et lui dit qu’on en avait besoin pour préparer des remèdes *fanafody*. La dame refusa formellement de le lui céder. Mais le devin, de son côté, n’abandonna pas non plus son projet. Il donna le nom de « Palais Rasoarindrano » au tombeau. Les propriétaires du tombeau révélèrent aux journalistes que [Rasoarindrano] n’est pas du tout le nom du grand ancêtre qui y repose.

Coïncidence ?

On ne sait pas ce qui s’est passé en réalité, mais, selon les dires de la propriétaire du tombeau aux journalistes, tous les membres de la famille qui ont poursuivi en justice le devin en question ont reçu des menaces de mort. Après le refus et les menaces, dit la famille propriétaire du tombeau, le ventre d’une vieille femme, une doyenne de la famille propriétaire du tombeau, gonfla démesurément, elle en mourut. Les propriétaires du tombeau dirent également aux journalistes qu’un peu plus tard, après la dispute avec le devin, le Vice-président du comité exécutif du *fokontany*² mourut aussi. Une autre femme, notable de la famille, parmi les propriétaires du tombeau, entra en scène pour suivre l’instruction en justice de cette appropriation ; celle-ci mourut aussi plus tard. Un père (fils de la femme en question), héritier et propriétaire du tombeau, prit en charge à son tour l’affaire, il mourut également. Un autre membre de la famille n’accepta pas, il mourut aussi. Au total donc, cinq personnes sont mortes dans le conflit concernant ce tombeau. Est-ce vraiment une coïncidence ?

Un os emporté par un chien !

Finalement, le devin alla jusqu’à clôturer le tombeau et son périmètre. Peu de temps après cependant, dirent encore les représentants de la famille au tribunal

¹ *Trano manara* : maisonnette sur les tombeaux des *andriana* de haut rang.

² La plus petite circonscription administrative malgache (quartier ou portion de quartier en milieu urbain).

d'Anosy³, on a vu un chien avec un os. Après examen, on s'est aperçu qu'il s'agissait du corps d'un enfant. On appela les agents de sécurité et les responsables du *fokontany* et de la commune.

Ligotée des pieds et des mains

Nous nous posons toujours la question s'il s'agit encore de coïncidence. Quelqu'un avait ligoté des pieds et des mains une des propriétaires du tombeau, et l'avait jetée dans une broussaille. Ce sont des enfants en train de chercher des caméléons pour jouer avec qui l'y ont découverte. Selon les dires des propriétaires du tombeau, on avait usé de bombe [lacrymogène] *big boss* sur la femme. On ne parvint pas cependant à identifier l'auteur de cet acte dangereux.

Les terres des gens deviennent des cibles

Outre cette affaire d'appropriation de tombeau, des dizaines de gens intentent [sic] en justice le devin, car il s'empare purement et simplement de leurs terres. Selon les gens qui ont parlé aux journalistes au tribunal d'Anosy, il s'approprie au moins d'une dizaine de parcelles dans le *fokontany* : des terrains de cultures, des domaines d'habitations, etc. Ceux qui subissent cette triste affaire demandent aux autorités compétentes de la suivre de près.

De nombreux bouts de bois

Le tribunal donna raison aux propriétaires du tombeau, aussi on a détruit la « maison froide ». On y trouva des bougies, des bouts de bois et de nombreux charmes. Ce genre de fait divers concernant les tombeaux est célèbre actuellement. On s'habitue même à entendre des vols de squelettes par-ci par-là. Pour le devin dont nous parlons, c'est tout le tombeau qu'il voulait. Trop important est, dit-il, le *hasina* de « Grand-mère », nom qu'il donne à celle qu'il considère comme sainte, à tel point qu'il a donné [au tombeau] le nom de « Palais Rasoarindrano ».

Roc

³ Anosy : quartier où se trouve le tribunal à Antananarivo.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Andriamanjato R.**
1957 *Le tsiny et le tody dans la pensée malgache*, Paris, Présence Africaine, 103 p.
- Auge M.**
1974 Les croyances à la sorcellerie, *La construction du monde. Religion, représentation, idéologie*, Paris, Maspero, coll. "Dossiers Africains", 141 p.
- Bastide R.**
1971 *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 245 p.
- Beaujard P.**
1998 *Dictionnaire Malgache-Français. Dialecte Tañala, Sud-Est de Madagascar*, Paris, L'Harmattan, 891 p.
- Bloch M.**
1999 Commensality and poisoning, *Social Research*, vol. 66/1, 133-149.
- Burguet D.**
1999 *Ny tso-drano zava-mahery. Essai d'analyse des rituels de bénédictions sur les sanctuaires de la colline de Tananarive (Madagascar)*, mémoire de DEA, Université Lyon II, 132 p.
- Callet F. (R.P.)**
1908 *Tantara ny andriana eto Madagascar*, 2 vol., Antananarivo, Imprimerie Officielle (1^{ère} ed. 1872), trad. G.S. Chapus et E. Ratsimba, 5 t. (I : 1953 ; II : 1956 ; III, IV, V : 1958), Antananarivo, Académie Malgache.
- Cousins W.E.**
1963 *Fomba malagasy* [Coutumes malgaches], Randzavola H. (ed.), 7^e édition (1^{ère} édition : 1876) Antananarivo : Imarivolanitra.
- Deschamps H.**
1965 *Histoire de Madagascar*, Paris : Berger-Levrault.
- Domenichini J-P.**
1977 Une tradition orale : l'histoire de Ranoro, *ASEMI*, vol. VIII, 3-4, 99-150.
- Douglas M.**
1981 *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou.* (1^{ère} ed. 1967), préf. L. de Heusch, Paris : Maspero.
- Ellis S.**
2000 Armes mystiques. Quelques éléments de réflexion à partir de la guerre du Libéria, *Politique Africaine*, 79 (Pouvoirs sorciers), 66-82.
- Evans-Pritchard E.E.**
1972 *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, Paris : Gallimard (1^{ère} ed. 1937).

- Fanony F.**
1983 Le sorcier maléfique (*mpamosavy*) et l'épreuve du *tangena* (ordalie) en pays betsimisaraka, *colloque sur l'histoire et la civilisation malgaches*, Toamasina (UER d'Histoire, Antananarivo).
- Fieloux M. & J. Lombard**
1995 Du royaume à la ville : le territoire des possédés (Madagascar). In J.F. Vincent, D. Dory & R. Verdier, *La construction religieuse du territoire*, Paris : L'Harmattan, 323-336.
- Garnier X.**
1999 *La magie dans le roman africain*, Paris : PUF, coll. "Écritures Francophones".
- Geschiere P.**
2000 Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité, *Politique Africaine*, 79 « Pouvoirs sorciers », 17-32.
- Gueunier N.J.**
1975 Le thème de la sorcellerie maléfique dans la littérature populaire écrite à Madagascar, *ASEMI*, vol. VI, 1, 71-84.
- Hardyman J.T.**
1974 Observations sur la sorcellerie 'Ambalavelona' dans la région de l'Antsihanaka, *Bulletin de l'Académie Malgache*, t. 52/1-2, 57-63.
- Lévi-Strauss C.**
1964 *Le cru et le cuit*, Paris : Plon.
- Mandihitsy C. & N.J. Gueunier**
2001 Falitse, incantations des devins-guérisseurs malgaches du Sud-Ouest, *Études Océan Indien*, 32 « Littérature orale à Madagascar et aux Comores », 145-165.
- Molet L.**
1979 *La conception malgache du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina*, 2 tomes, Paris : L'Harmattan.
- Moscovici S.**
1967 *L'homme contre nature*, Paris : Union Générale d'Éditions.
- Paulhan J.**
1987 *Le repas et l'amour chez les Mérimas*, (1^{ère} ed. 1913), 2^{de} ed., Montpellier : Imprimerie de la Charité.
- Raison-Jourde F.**
1991 *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*, Paris : Karthala.
- Raison-Jourde F. & S Randrianja (ed.)**
2002 *La nation malgache au défi de l'ethnicité*, Paris : Karthala.

Rajaonarimanana N.

- 1990 *Traités divinatoires et recettes médico-magiques de la tradition malgache antemoro*, 4 vol., thèse de doctorat, Paris, INALCO.
- 1995 Les documents médicaux de la tradition arabico-malgache (Sud-Est de Madagascar, *Etudes Océan Indien*, 19 (Diagnostiquer et guérir à Madagascar), 11-44.

Rakotomalala M.

- 1980 *Les Tsilokàna du Vonizongo. Essai de monographie régionale en Imerina (Madagascar)*, 2 vol., mémoire de l'Ecole, Paris, EHESS.
- 1990 *Une expérience pluridimensionnelle. La maladie chez les Vonizongo du Sud-Est (Madagascar)*, thèse de doctorat, Paris, EHESS.

Rakotomalala M., S. Blanchy & F. Raison-Jourde

- 2001 *Madagascar. Les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres malgaches*, Paris : L'Harmattan.

Rakotondrasoa

- c. 1940-50 Manuscrits de sujets multiples (recettes thérapeutiques, formules, etc.), totalisant 13 cahiers, conservés à Amboniriana (*Fokontany Tsiaverindoha*, Commune de Mahavelona, *Fivondronam-pokontany* d'Ankazobe).

Rakotoson

- 1972 *Noms de lieux (agglomérations, rivières, sources, lacs, marais, forêts, îles, caps, pierres levées, grottes, etc.). Province de Tananarive : District d'Ankazobe*, Tananarive : Ministère de l'Information.

Ramamonjisoa J. B.

- 1994 *La maladie et la guérison chez les Masikoro de la région de Tuléar (sud-ouest de Madagascar). Diagnostiquer et guérir*, 2 vol., thèse de doctorat, Paris, INALCO.

Sacleux C. (R.P.)

- 1939 *Dictionnaire Swahili-Français*, Paris : Institut d'Ethnologie.

Sibree J.

- 1873 *Madagascar et ses habitants. Journal d'un séjour de quatre ans dans l'île*, Toulouse : Société des Livres Religieux.

Vig L.

- 1969 *Charmes et spécimens de magie malgache*, trad. et éd. O. Chr. Dahl, Oslo, Universitetforlaget.

Webber J. (R.P.)

- 1853 *Dictionnaire malgache-français rédigé selon l'ordre des racines par les missionnaires catholiques de Madagascar et adapté aux dialectes de toutes les provinces*, Ile Bourbon, Etablissement malgache de Notre-Dame de la Ressource.