Le prophète et la souveraine.
Utilisation des récits biographiques de figures
historiques par les guérisseurs betsileo
(Madagascar)

The Prophet and the Sovereign.

On the Use of Biographical Stories of Historical Figures by the Betsileo Healers

Olivia Legrip-Randriambelo

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/clo/3035>

DOI : 10.4000/clo.3035

ISSN : 2266-1816

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

ISBN : 9782858312511

ISSN : 0396-891X

Référence électronique

Olivia Legrip-Randriambelo, « Le prophète et la souveraine.

Utilisation des récits biographiques de figures historiques par les guérisseurs betsileo (Madagascar) », *Cahiers de littérature orale* [En ligne], 80 | 2016, mis en ligne le 13 octobre 2017, consulté le 22 mars 2022. URL : <http://journals.openedition.org/clo/3035> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clo.3035>

Cahiers de littérature orale est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

Le prophète et la souveraine. Utilisation des récits biographiques de figures historiques par les guérisseurs betsileo (Madagascar)

Olivia LEGRIP-RANDRIAMBELO

LARHRA, université Lyon-II

À Madagascar, une fois le nom d'un ancêtre oublié par ses descendants, il quitte l'ancestralité généalogique pour rejoindre l'ancestralité symbolique commune à tous. Cependant, certains individus restent dans la mémoire collective. Les figures historiques de la région betsileo, dans les Hautes Terres centrales de Madagascar, renvoient à des religiosités et à des périodes historiques diverses, tout comme le sont les guérisseurs qui les mobilisent. Je prendrai deux exemples : celui de la reine et guérisseuse Rabolobolo qui aurait régné sur le Betsileo au ^{XIX}^e siècle, et celui de Rainisoalambo, devin-guérisseur repent du culte aux ancêtres et fondateur du mouvement de Réveil protestant (*fifohazana*) en 1894 dans un village betsileo.

Comment les figures de Rabolobolo et Rainisoalambo se défont-elles du modèle classique de l'ancestralité malgache, voulant que les défunts intègrent une sorte d'anonymat après plusieurs générations, et comment accèdent-elles à une position « inoubliable » ? Ce texte propose une analyse de ces deux figures « populaires » et historiques dont les récits de vie extraordinaires renvoient à deux mouvements religieux (le culte aux ancêtres et le *fifohazana*, mouvement de Réveil protestant betsileo). Ces mouvements religieux et leurs principales figures locales apparaissent dans deux types de récits biographiques : ceux des devins-guérisseurs possédés par l'esprit de la reine et ceux des exorcistes, disciples de Rainisoalambo. Dans un premier temps seront présentés les deux personnages centraux dans les rites religio-thérapeutiques betsileo, puis il sera question de leur intégration dans les modèles stéréotypés de l'apparition du don de guérison chez

les devins-guérisseurs et chez les exorcistes. Les récits de vie recueillis sont ancrés dans un territoire religieux précis et situé (le village ancestral familial, une rivière, une ancienne citadelle, ou encore le village de Soatanàna où est né le mouvement de Réveil).

Le *fifohazana* (« réveil ») est né dans le village de Soatanàna en région betsileo, au sud des Hautes Terres centrales de Madagascar, sous l'impulsion de Rainisoalambo, un devin-guérisseur converti au protestantisme. L'appartenance aux référents culturels betsileo est le fondement du mouvement ; ses membres injectent des marqueurs religieux et identitaires issus de la religiosité locale à leurs pratiques protestantes. Comme le remarque Sophie Blanchy à la suite de son étude des textes du pasteur missionnaire de la Norwegian Missionary Society, Lars Vig, en poste à Madagascar de 1874 à 1902 :

Les entrepreneurs synchrétiques étaient assez nombreux à cette époque où des bouleversements majeurs entraînaient un foisonnement des pratiques. On peut sans doute classer Rainisoalambo, « inventeur » du Réveil malgache en 1894, dans cette catégorie. Dans son cas, l'innovation a réussi parce qu'il a trouvé, après maints tâtonnements entre sa pratique de devin guérisseur et sa conversion chrétienne, une forme acceptable du point de vue chrétien, et efficace dans la société malgache de l'époque : le Réveil et son prosélytisme fort et direct dans les populations (Blanchy, 2008 [en ligne]).

J'analyserai ces figures qui apparaissent dans les récits de vie stéréotypés de femmes devins-guérisseurs « descendantes » de la reine Rabolobolo et dans ceux des exorcistes laïcs (*mpiandry*, « bergers ») du mouvement de Réveil. Ces récits oraux sont élaborés en miroir de ceux de ces personnages historiques qui se manifestent dans les étapes d'apparition du don, les pratiques de guérison et les ouvrages édités par le *fifohazana*. La souffrance, les maux et le renoncement s'entrecroisent dans ces récits de vie extraordinaires, « miraculeux ».

Les figures historiques betsileo dont il est question ici sont devenues, au fil des ans et de leur réappropriation collective, des héros fantasmés et surinterprétés par les guérisseurs se réclamant d'eux. Leurs récits de vie exposent alors des faits magico-religieux et/ou extraordinaires. Ainsi, une petite reine au royaume microlocalisé devient un puissant devin-guérisseur, aux particularités physiques mythifiées, et le fils d'un gardien d'idoles royales, devin-guérisseur converti au protestantisme luthérien, devient un prophète patriarche national. Leurs histoires ont été (ré)investies dans un premier temps par des catégories socio-religieuses précises (les devins-guérisseurs de la capitale régionale Fianarantsoa et les exorcistes laïcs du mouvement de Réveil), pour être petit

à petit intégrées plus largement à l'échelle nationale, s'infiltrant dans les champs du tourisme ou de la patrimonialisation (par le biais de groupes scolaires, de séjours touristiques pédestres ou photographiques, etc.).

Figure 1.
Terrain de recherche
© Olivia Legrip

Un travail à partir de récits de vie oraux (à l'échelle individuelle ou familiale) croisés avec des trajectoires, des parcours thérapeutiques des guérisseurs a été le fil rouge de cette recherche. Je souhaite ainsi « décollectiviser » l'objet d'étude au profit des singularités de mes interlocuteurs, comme le propose Albert Piette¹ (2011, p. 202). En suivant ce fil rouge, c'est la logique sous-jacente aux (re)constructions du religieux betsileo qui sera dégagée. Les récits de vie narrés par mes interlocuteurs sont construits à partir d'éléments empruntés à des discours biographiques, comme répertoires pragmatiques, renvoyant à des figures tutélaires du religieux (des ancêtres réputés, des esprits royaux, des membres éminents du *fifohazana* – mouvement de Réveil protestant –, etc.). Ces récits de vie relatent des événements, c'est-à-dire un ensemble de temporalités discontinues mises en lien par le récit. Mes interlocuteurs membres du mouvement de Réveil se réfèrent dans leurs propres récits biographiques oraux aux récits narratifs des biographies missionnaires, « reproduisant un "projet" de vie plus qu'un récit "vécu" » (Poirier et *al.*, 1983, p. 38).

1. Voir aussi Poirier et *al.*, 1983, p. 213.

Sophie Blanchy insiste sur l'utilité du recours à la biographie comme « à la fois une méthode d'enquête, un instrument et une production » (Blanchy, 2009, p. 229). Le recours aux récits de vie implique de prendre en considération la façon dont les événements narrés ont été vécus par les interlocuteurs. À travers les récits, il est bien sûr nécessaire de prendre en compte les insinuations et les ellipses, mais aussi les « enjolivements de la réalité, exagérations, altérations, ou parfois mensonges » (Poirier et *al.*, 1983, p. 30, p. 33, p. 43). Ces récits façonnent-ils les itinéraires ? La narration des itinéraires contribue-t-elle à alimenter les réputations ? Ces récits mentionnent un « passé déjà constitué » (Blanchy, 2009, p. 229), une reproduction « non pas de la réalité objective, mais la vérité subjective du groupe, celle qui est admise à travers des réseaux communautaires » (Poirier et *al.*, 1983, p. 46).

Deux figures historiques betsileo

Rainisoalambo, le repent

Rainisoalambo est un guérisseur converti au protestantisme issu d'une famille réputée de spécialistes du magico-religieux à la puissance sociale et locale reconnue. Sa récupération par la mission luthérienne a été l'apogée d'une période vouée à la conversion, dont le point d'orgue sera la création du mouvement de Réveil. Les conditions socio-religieuses étaient réunies pour voir émerger un mouvement religieux revendiquant sa singularité betsileo tout en trouvant sa place dans le sillon de la domination coloniale et chrétienne. Ce mouvement a conservé les codes du culte des ancêtres tout en les modifiant au regard des codes apportés par l'Église luthérienne norvégienne, pérennisant ainsi son ancrage dans la durée et sa place dans le champ religieux betsileo. Le *fifohazana* est donc un mouvement religieux issu du protestantisme luthérien présent à Madagascar. Bien que *fifohazana* signifie « réveil », à la différence des néoprottestantismes du Réveil, il est reconnu et intégré par les instances FLM (*Fiangonana Loterana Malagasy*, Église luthérienne malgache).

Revenons à l'émergence du *fifohazana* et plus particulièrement à l'événement déclencheur qui a intimé à Rainisoalambo la mise en œuvre du mouvement de Réveil. Selon les récits relatés par mes interlocuteurs *mpiandry* ordonnés à Soatanàna, Rainisoalambo était, comme son père et son grand-père, un devin-guérisseur réputé d'Ambatoreny près du village de Soatanàna, situé à une quarantaine de kilomètres de Fianarantsoa, en pleine campagne betsileo, où une mission protestante luthérienne norvégienne est installée depuis 1877. Rainisoalambo adhère alors au christianisme des missionnaires norvégiens,

est baptisé² puis prend des responsabilités dans la communauté religieuse tout en poursuivant ses activités de devin-guérisseur. Il décide de se convertir à l'âge de 40 ans, après la mort, en 1892, du roi de l'Isandra, Rajaokarivony II³, auprès duquel il travaillait (Campbell, 1992, p. 434 ; Jacquier-Dubourdieu, 2000, p. 97 ; Rafanomezantsoa, 2008, p. 14). La conversion est nommée *mibebaka* par les membres du mouvement de Réveil, et évoque littéralement l'idée de « se repentir » (Thunem & Rasamoela, 2001, p. 13 ; Blanchy, 2009, p. 247 et 2010, p. 146-147).

Rainisoalambo aurait vu dans cette conversion une possibilité de s'enrichir en devenant évangéliste. En effet, les instituts théologiques lui versaient une rémunération, sans savoir qu'il pratiquait encore comme devin-guérisseur (Thunem & Rasamoela, 2001, p. 13 ; Jacquier-Dubourdieu, 1996, p. 604-605). C'est à cette période qu'il tombe gravement malade. Durant cette douloureuse maladie, il aurait reçu un appel divin sous forme d'une vision onirique de Jésus-Christ. Il décide de rejoindre pleinement le protestantisme luthérien en 1894 et abandonne radicalement le culte aux ancêtres. D'après les récits populaires et les écrits (productions scientifiques et du mouvement de Réveil), dans sa vision onirique, Rainisoalambo a vu un homme vêtu d'un long habit blanc, qu'il a assimilé à Jésus-Christ. Cet homme lui dit que sa guérison ne serait possible que s'il reniait le culte des ancêtres pour se consacrer au protestantisme par le biais du prêche et de l'enseignement. Rainisoalambo s'est alors exécuté. Par la suite, ce long vêtement blanc deviendra l'habit liturgique porté par tous les exorcistes du *fifohazana*. La retranscription de ce discours est proposée par les pasteurs norvégien et malgache, Adolf Thunem et Joela Rasamoela, qui s'attribuent les propos de Rainisoalambo sur ce rêve survenu la nuit du 14 au 15 octobre 1894 :

Il était désespéré et voulait en finir. « Un soir, d'après ce que Rainisoalambo a raconté, avant de me coucher je soupirais et je me suis dit, pourquoi *Andriamanitra ô* [Ô Dieu] ! Pourquoi tous ces malheurs m'accablent ? Libérez-moi *Andriamanitra ô* ! » C'est l'*Andriamanitra* des Chrétiens que j'ai appelé. Après ce soir-là, j'ai bien dormi et j'ai rêvé : j'ai vu un homme

2. La date du baptême de Rainisoalambo ne correspond pas à celle de sa conversion. Cet épisode est daté en 1884 par Élysée Escande (1926, p. 19), en 1894 par Lucile Jacquier-Dubourdieu (1996, p. 606) et Seth Rasolondraibe le discute et évoque des expériences de conversion (2010, p. 172-175).

3. Son règne, de 1861 à 1892, et le récit de ses funérailles ont fait l'objet de nombreux écrits, dont : Dubois, 1938, p. 699 ; Razafintsalama, 1983 ; Rakotomalala et al., 2001, p. 122 ; Rahamefy, 1997 ; Noiret, 2008, p. 210.

très propre, vêtu d'un habit extrêmement blanc, qui se tenait debout devant moi, il m'a dit : « Jette tous ces *ody* [charmes] et ces *sikidy* [géomancie, technique de divination] ». Quand je me suis réveillé, je l'ai accepté : Dieu m'était apparu. Depuis cette nuit, ont débuté les changements de mon esprit. Ma première réaction a été de prendre le *sikidy* et les *ody* qui remplissaient des sacs, je les ai jetés de toutes mes forces dans les ordures en dehors de la maison. « Je n'avais jamais été aussi heureux que ce jour-là. Ce fut comme si on m'avait arraché la maladie et j'ai retrouvé mes forces. Je me sens comme si je n'étais plus la même personne grâce aux changements qui me sont apparus »⁴. (Thunem & Rasamoela, 2001, p. 13-14)

Le discours proposé par Adolf Thunem et Joela Rasamoela mentionne des sources directes, pourtant non avérées. Ainsi, ces pasteurs contribuent à une production du social mettant en scène le fondateur du mouvement de Réveil et l'épisode de la communication avec le divin. Les pasteurs, se jugeant dépositaires du récit « biographique » de Rainisoalambo, ont créé par la transmission de ce récit des situations narratives et des contextes stéréotypés d'énonciation, mobilisés ensuite par les exorcistes pour leur propre récit de vie⁵. Comme le souligne Michel Naepels (2008, [en ligne]), à la lecture d'archives missionnaires, il est important d'essayer de saisir les enjeux de ces textes pour leurs auteurs comme pour leurs interlocuteurs. Dans ce contexte, les disciples du mouvement de Réveil participent ainsi à la « fabrique des héros » (Centlivres et *al.*, 1998). Ce récit de vie est « lissé, consigné » par les membres du *fifohazana* et il « ne mentionne ni "prédictions" ni "visions" qui sont les processus de conviction propres à la culture divinatoire ; [...] trop familières au culte des ancêtres pour pouvoir trouver leur place dans ce récit » (Jacquier-Dubourdieu, 2000, p. 98).

Une fois remis sur pied, Rainisoalambo aurait étudié la Bible et établi le message qu'il souhaitait transmettre. Il réunit douze sympathisants⁶, dont nombre de ses frères et sœurs, qu'il a guéris en leur imposant les mains comme décrit dans la Bible. Selon mes interlocuteurs *mpiandry*, cela symbolise les douze apôtres de Jésus-Christ et place Rainisoalambo comme le treizième, lui assignant la place du Christ, justifiant ainsi ses principes de guérison par l'imposition des mains.

4. Traduction personnelle.

5. Nous rencontrerons plus loin Daniel dont le récit de vie répond à ce modèle.

6. Rajeremia, Rainitiaray, Razanabelo, Ramongo, Rasoarimanga, Ratahiana, Rainiesteria, Ralohotsy, Rasamy, Ramanjatoela, Razanamanga et Rasoambola (Thunem & Rasamoela, 2001, 1^{re} éd., 1934, p. 16 ; Rabehatonina, 2000, p. 26 ; Anonyme, *Fanazavana momba ny Fifohazana Ambatoreny – Soatanàna*, p. 22).

Les *mpiandry* sont des officiants laïcs du culte. Ils ont une capacité de guérison par la prière, la chasse des démons (*mamoaka devoly*)⁷ et l'imposition des mains (*fametrahan-tanana*)⁸ sur les malades.

Les analogies bibliques sont récurrentes dans le discours de mes interlocuteurs exorcistes, particulièrement lorsqu'il est question de conter les récits « biographiques » des « réveillés ». Rainisoalambo s'est donné pour mission de poursuivre le prêche des missionnaires en « indigénisant » leurs propos. Il quitte alors son village natal d'Ambatoreny pour le village voisin de Soatanàna où est établie la mission luthérienne norvégienne. Il a ainsi investi le message global véhiculé par la chrétienté en lui injectant une singularité locale betsileo. Rainisoalambo a intimé à ses disciples « de ne pas prendre pour modèles les prédicateurs dans les églises, qui ont prêché la puissance de Jésus-Christ, mais n'osaient pas chasser les maladies et les démons⁹ » (Austnaberg, 2008, p. 42). À la différence des missionnaires en poste, Rainisoalambo a placé les soins au centre des services de la communauté religieuse du village de Soatanàna. Les membres du mouvement relatent, lors de leurs prêches et au fil des rencontres, de nombreux récits de guérison par la prière.

Le plus souvent les malades sont des personnes considérées comme possédées par des démons. Les *mpiandry* prêchent, soignent et exorcisent ; ils sont formés et baptisés spécialement à cet effet. La cérémonie de l'ordination et de la bénédiction des nouveaux *mpiandry* se déroule chaque année, le 17 septembre. Cette date commémore le 17 septembre 1937, première grande assemblée générale couplée avec la journée de retrouvailles des *mpiandry*. Il s'imposait à ce moment de repenser l'autorité de la communauté et de trancher entre une dominance des pasteurs missionnaires norvégiens et une prise de pouvoir décisionnelle par les *ray aman-dreny* (« pères-et-mères », désignant aussi les dirigeants des camps d'accueil des malades pris en charge par le mouvement). Une réponse au colonialisme se lit en filigrane de cette lutte de pouvoir entre le message chrétien porté par les Norvégiens et la résistance d'une identité locale betsileo¹⁰.

7. Idée de chasser les démons, littéralement : « faire sortir le diable ».

8. La « pose des mains » s'associe à la pratique globale des exorcistes appelée *asa* (« travail »).

9. Traduction personnelle.

10. À la suite de ce long conflit de légitimité, de nombreux disciples de Rainisoalambo ont quitté l'Église luthérienne pour créer une Église indépendante, la FFSM (*Fiangonan'ny Fifohazana mpianatry ny Tompo Soatanàna eto Madagasikara*), le 7 juin 1955, revendiquant, elle aussi, la filiation des préceptes du fondateur.

Rabolobolo, la reine-guérisseuse mutilée

Les devins-guérisseurs qui travaillent par une communication privilégiée avec la reine Rabolobolo sont essentiellement des femmes dont la majorité dit être issue de sa parenté. Je vais m'appuyer sur des données recueillies auprès de deux de ses descendantes : Marcelline¹¹ et Odile. Toutes deux guérisseuses à domicile, elles se rendent également régulièrement au *tatao*, un lieu de culte public fait d'un monticule de pierres, situé au sommet du mont Kianjasoa qui surplombe Fianarantsoa. Elles sont donc guérisseuses en vertu d'un héritage familial récent (reçu de leurs parents ou grands-parents) mais aussi par un héritage royal d'une profondeur généalogique plus importante, celui de la reine Rabolobolo. Cette souveraine aurait régné sur l'actuelle région de la ville de Fianarantsoa, en collaboration avec le roi Andriamanalina, figure historique de la royauté de l'Isandra et du Betsileo. Elle a assumé un rôle majeur dans la constitution de l'actuelle ville de Fianarantsoa. Rabolobolo fut la dernière reine de Kianjasoa, l'ancienne place forte située sur le plus haut sommet de l'actuelle Fianarantsoa, avant de céder la colline d'Ivoneana (nom de l'ancienne Fianarantsoa), en 1830, à la reine merina Ranavalona I^{re}. Cette dernière, qui régnait sur toute l'île, y a installé un poste militaire et a rebaptisé la colline d'Ivoneana en Fianarantsoa. Rabolobolo vivait sur le mont Kianjasoa¹², ce qui explique l'emplacement de l'actuel lieu de culte. Un texte de 1906 mentionne une ancienne citadelle abandonnée à cet emplacement, « entouré[e] d'une énorme circonvallation » (Martonne, 1906, p. 77-78). D'après les récits oraux rapportés par les devins-guérisseurs, cette reine avait une particularité qui lui vaut son statut privilégié d'esprit convoqué lors des rituels religio-thérapeutiques. La reine Rabolobolo menait également elle-même des activités de guérisseuse, sa réputation fait d'elle une des praticiennes les plus estimées de la région betsileo d'alors. Ce récit « biographique » a également été construit autour de sa singularité physique : son unique sein ; cela renvoie à un charme ou palladium (*ody* ou *sampy*) réputé puissant appelé *Itokanono*, littéralement : « Celle-qui-n'a-qu'un-sein »¹³. La détention de ce pouvoir divin, le caractère sacré appelé *hasina*, est corrélée avec l'apparition d'événements tragiques dans la vie de celui ou celle amenés à recevoir la médiumnité d'élection. La reine alliait ainsi un pouvoir politique et un savoir-faire magico-religieux accentuant sa puissance et la portée historique de son récit de vie.

11. Son prénom a été modifié à sa demande.

12. Référencé à 1 290 m d'altitude.

13. Communication personnelle de Malanjaona Rakotomalala, que je remercie ici.

La figure de Rabolobolo est associée au lieu du Kianjasoa ; elle est perçue par les habitants de Fianarantsoa comme la fondatrice du lieu de culte, elle en est la *tompon-tany* (« propriétaire-de-la-terre »). Lors des sessions de soins organisées au *tatao* du mont Kianjasoa, des objets rituels sont indispensables aux séances : deux petites bouteilles en plastique de rhum malgache industriel de la distillerie Dzama et de catégorie « Cuvée noire », deux bougies et deux paquets d'encens. Ces éléments sont achetés par le patient avec ou sans la guérisseuse dans une épicerie avant de se rendre au lieu de culte.

L'autel domestique sur lequel ces guérisseuses travaillent quotidiennement est parfois suppléé par un lieu de culte public et commun à plusieurs devins-guérisseurs, le *tatao*. Leur obligation professionnelle et familiale de se rendre sur ce lieu sacré implique une gestion rituelle du territoire en tant qu'espace religieux. La spatialité dans laquelle évoluent Marcelline et Odile renvoie à leur ascendance royale et leur confère un pouvoir social découlant de leur illustre ancêtre. Lorsque Marcelline organise un rituel au mont Kianjasoa, elle se rend à la source sacrée située en contrebas de la colline¹⁴. Avant de puiser l'eau de la source, Marcelline marque la roche de kaolin (*tany ravo*), y place un bâtonnet d'encens et asperge la roche de rhum industriel. Elle place tous ces éléments dans un seau rempli d'eau de source sacrée qui lui sert à laver la tête des patients et de leurs accompagnateurs. Elle invoque alors la reine Rabolobolo en l'appelant *nenibe* (« grand-mère »). Marcelline prépare également une bouteille de soda vide d'un litre et demi pour puiser l'eau après avoir à nouveau marqué la roche surplombant la source à l'aide de kaolin et en avoir fait la demande aux esprits. La bouteille du soda *bonbon anglais* diffuse encore l'odeur sucrée de cette boisson, ce qui est une bonne chose car « *nenibe* adore ça ! », dit-elle. Marcelline utilisera cette eau pour le rituel en cours et les soins à domicile à venir. Elle me raconte :

À Kianjasoa, c'est la famille de ma grand-mère, ma grand-mère¹⁵
vient de Kianjasoa, c'est Rabolobolo ! Mon grand-père était le frère
de Rabolobolo. Rabolobolo, c'est un nom célèbre à Fianarantsoa !
C'est quelqu'un qui était une *ombiasa* [« devin-guérisseur »],
c'était une noble, c'est vraiment quelqu'un de très connu ici
à Fianarantsoa. Une *ombiasa*. C'était la sœur de mon grand-père !

Une fois purifiée, Marcelline rejoint le groupe qui se rend au sommet. Le rituel peut alors débuter. Elle inspecte le lieu de culte, s'assurant de sa propreté, ramasse ça et là des tessons de verre et d'autres traces de rituels passés. Elle dépose

14. Observations du 7 juin 2013, à Kianjasoa.

15. La grand-tante est communément appelée « grand-mère ».

en offrande, autour du *tatao*, un mélange de miel et de *toaka mena* (« rhum rouge »). Elle se déchausse et grimpe sur le monticule. Puis, elle entame l'appel aux esprits en commençant, bien sûr, par son aïeule Rabolobolo, tout en allumant des bâtonnets d'encens qu'elle dispose en plusieurs endroits du *tatao* et vaporise du parfum sur les pierres sacrificielles. Puis la transe de possession commence. Marcelline tremble et se lève pour se vêtir d'un *lambahoany*¹⁶ rouge et blanc. La tonalité de sa voix change, signifiant l'arrivée de l'esprit de Rabolobolo.

Figure 2.

Marcelline possédée par Rabolobolo, mont Kianjasoa

© Olivia Legrip

La reine se présente et salue les acteurs du rituel qui répondent avec respect à la souveraine avant qu'elle ne pose des questions à la personne venue consulter. Suivent conseils et ordonnances. Pendant qu'elle s'exprime, l'esprit de Rabolobolo consomme du rhum en petite quantité et en verse régulièrement sur les pierres, dans le bidon et la bouteille remplis d'eau sacrée. La séance est ponctuée d'allumage de bougies, de consommation d'alcool et d'aspersions de rhum et de parfum. Rabolobolo est toujours la première à se présenter et est parfois remplacée par d'autres esprits royaux (Legrip-Randriambelo, 2014b). Par ailleurs, le mont Kianjasoa est privilégié par la mairie de Fianarantsoa pour l'installation d'antennes relais radiophoniques et téléphoniques. Une radio catholique aurait souhaité¹⁷ placer son matériel à l'emplacement exact de l'ancienne église

16. Pièce de tissu rectangulaire le plus souvent portée autour de la taille.

17. Cela s'est révélé impossible en 2013, à la suite de déconvenues administratives ; l'emplacement de l'ancienne église ne leur revient donc pas.

catholique érigée par la reine Rabolobolo près de son palais. La figure royale magico-religieuse est donc également mobilisée par l'Église catholique.

Ces déplacements rituels et/ou initiatiques sont courants dans tout Madagascar et, pour la localité de Fianarantsoa, beaucoup se font au sommet du mont Kianjasoa, point culminant de la ville.

Modèles stéréotypiques de l'apparition du « don »

Discours sur l'événement déclencheur

Les guérisseurs élaborent et mobilisent un récit efficace comme « outil de prosélytisme, sa narration a été de nombreuses fois reproduite, pour aboutir à une forme fixe, cohérente et convaincante, car destinée à soulever l'adhésion » (Mouzard & Gueunier, 2009, p. 293). Ces récits faits d'expériences personnelles se fondent toujours sur les prédications et des modèles réputés comme ceux de Rainisoalambo (Rahamefy, 2007, p. 143 ; Jacquier-Dubourdieu, 1996, p. 597 et 2000, p. 98), de la reine betsileo Rabolobolo, d'esprits familiaux reconnus, etc. En somme, « chez les praticiens comme chez les fondateurs » des Églises de guérison en général, « c'est l'expérience de la maladie et parfois l'expérience de sa guérison spirituelle qui a été initiatique » (Dericquebourg, 2002, p. 42). Sophie Blanchy mentionne, dans une perspective historique, que « l'autobiographie confessionnelle » et « les diaires (*diaries*) imposés dès 1895 aux pasteurs luthériens malgaches, à la fois comme instrument de contrôle et comme dispositif d'autodiscipline, favorisaient la mise en récit de leur vie personnelle » (Blanchy, 2009, p. 249). Le mouvement de Réveil a appliqué ce principe à la mise en récit « lissé » de la vie de Rainisoalambo et des grandes figures du *fifohazana* (Jacquier-Dubourdieu, 2000, p. 98).

Tout guérisseur, qu'il évolue dans la sphère du magico-religieux ou dans celle du mouvement de Réveil, véhicule un discours biographique oral sur son élection divine, la maladie et l'affliction personnelle qu'il a subie pour atteindre ce statut socio-religieux. L'événement déclencheur est, dans la majorité des cas, une maladie qui se traduit par une forte fièvre, un coma, une paralysie, des évanouissements, la perception de voix, des rêves, voire, pour les cas les plus remémorés, la mort pendant quelques jours suivie d'une résurrection. En somme, « l'agent de la maladie [...] est aussi celui de la cure » (Olivier de Sardan, 1994, p. 13). C'est en acceptant le message que la guérison interviendra. L'élection des guérisseurs est au centre du culte des esprits et du mouvement du *fifohazana*. À commencer par le fondateur Rainisoalambo, dont le récit de vie et les diverses trajectoires qu'il a empruntées sont perçus comme un modèle idéal-typique narré par de nombreux exorcistes qui y voient un parallèle avec leur propre expérience.

Réappropriation des récits historico-populaires

Les guérisseuses qui se disent descendantes de la reine Rabolobolo, telles Odile et Marcelline, se réfèrent à leur illustre ancêtre lorsqu'elles évoquent l'apparition de leur don. Les deux guérisseuses ont développé des maladies invalidantes à la différence de la reine qui aurait été amputée d'un sein. L'élément déclencheur diffère mais les souffrances apparaissent dans les trois récits. Les récits imputés à la reine et ceux de ses descendantes sont liés par une fonction douloureuse et complexe qu'elles ont dû embrasser du fait de leur condition noble. Il s'agit de contraintes familiales et économiques liées à l'organisation des rituels rendus à la reine.

Du côté du *ffohazana*, devenir *mpiandry* est un choix guidé par le religieux et le social qui entraîne de nombreux changements dans la perception qu'a la société d'un individu devenu guérisseur au nom de Jésus-Christ. Les motivations sont souvent le fait d'une guérison miraculeuse survenue après avoir eu soi-même recours à des exorcistes, ou bien à la réception d'un appel divin reçu par le rêve. Daniel, *mpiandry* ordonné à Soatanàna et à Manolotrony¹⁸, résidait à Fianarantsoa. En 1991, il a souffert de malaises jusqu'à tomber cinq jours dans le coma, moment où il a reçu un appel de Jésus-Christ le poussant à devenir *mpiandry*. Daniel a perçu le message suivant et me le rapporte ainsi : « C'était Jésus lui-même ! J'ai entendu les mots de Jésus : "Accepte d'être parmi mes soldats !" »

Figure 3.

Daniel en tenue de *mpiandry* prêchant dans sa paroisse de Fianarantsoa

© Olivia Legrip

18. Second lieu du Réveil malgache fondé par Ravelonjanahary en 1927, à environ 50 km au sud de Fianarantsoa.

Il a refusé dans un premier temps car il venait de rentrer du Royaume-Uni après une formation universitaire en sciences physiques et ne se destinait pas à donner une grande part de son temps aux guérisons du mouvement de Réveil. À ce moment, il était pourtant déjà très impliqué au sein de l'Église luthérienne et de nombreux comités d'organisation du *fifohazana*, ce qui lui a valu d'être ordonné *mpiandry* après seulement deux semaines de formation au lieu des deux ans habituels. Bien que Daniel n'ait pas été déclaré mort cliniquement, son réveil, après plusieurs jours de coma, est considéré comme un miracle. Le retour à la vie après une mort fugitive, dans le contexte protestant, prend le sens d'un miracle, d'une résurrection. Pour les guérisseurs, la guérison ouvre les portes à une « vision des choses cachées » (Rakotomalala et *al.*, 2001, p. 132).

Daniel précise : « Le *fifohazana* n'a pas besoin d'être rénové. Aucune rénovation n'est utile, ce sont toujours les mêmes approches que celles de Rainisoalambo. » D'après lui, les exorcistes ont fait de Soatanàna « leur *tanindrazana* [terre des ancêtres]. Ils sont définitivement de Soatanàna : qu'ils vivent ou qu'ils meurent, ils seront toujours à Soatanàna ! ». Être enterré dans la campagne environnante de Soatanàna est un moyen de quitter le symbole betsileo qu'est le tombeau familial. Daniel insiste :

Rainisoalambo et Ravelonjanahary¹⁹ ? Des Betsileo purs !
Ce sont des Betsileo originels ! Originaires de Fianarantsoa, du pays betsileo, du Sud betsileo. Plus exactement, Rainisoalambo appartenait aux Betsileo de l'Isandra, c'est la partie ouest du pays betsileo, et la partie où le mot Betsileo prend vraiment son origine.

La fierté de Daniel provient de son histoire familiale :

Je te signale en passant que toute ma famille était du côté de Rainisoalambo. Pour te dire que dans tout ça : Rainisoalambo et Ravelonjanahary m'appartiennent, c'est-à-dire je suis un vrai, je connais très bien l'histoire des deux grands « patrons », si j'ose dire ainsi, du *fifohazana*. J'ai été élevé à Soatanàna, par ma grand-mère qui était *mpiandry* à Soatanàna. C'est elle qui m'a conduit à Soatanàna, depuis mon enfance je vais à Soatanàna. Donc, je suis de Soatanàna !

La famille de Daniel est ancrée dans le Betsileo et le mouvement de Réveil, et s'en approprie la filiation. Son épouse, Esther, est elle aussi issue d'une famille membre

19. Deuxième réveillée du *fifohazana* (après Rainisoalambo) en 1927 à Malonotrony.

du mouvement du *fifohazana* de Manolotrony et *mpiandry*. Daniel est le seul *mpiandry* que j'ai rencontré à avoir été ordonné dans deux des quatre *tobilehibe* (« grands camps ») du Réveil. L'appel qu'il a reçu durant sa période de coma ne lui a pas permis de trancher entre son affiliation maternelle et son affiliation paternelle au mouvement de Réveil.

Figure 4.
Schéma de la généalogie de Daniel
© Olivia Legrip

Les récits de vie ou les itinéraires spirituels de nombreux *mpiandry*, comme Daniel, sont analogues à celui du fondateur du mouvement, Rainisoalambo, dont le récit de vie est devenu un modèle idéal-typique des vocations des exorcistes du *fifohazana*. La maladie, l'hésitation, le refus et le recours familial sont des invariants de ces récits.

Les éléments biographiques mis en avant par les devins-guérisseurs et les *mpiandry* relèvent d'une trame identique, qui peut être schématisée ainsi : appel-réponse-qualification-élection (Rakotomalala et al., 2001, p. 123). Ainsi, des histoires individuelles suivent les modèles stéréotypiques et deviennent significatives au regard de la société (Blanchy, 2009, p. 251). Ces prémices d'une communication avec le divin doivent être interprétées au réveil de la personne « élue ». Il s'agit alors de déterminer *qui* essaye d'entrer en contact avec le malade, selon les représentations du mouvement du *fifohazana* ou du culte aux esprits. Selon les cas, il s'agit soit de la présence de Jésus-Christ soit de celle d'un ancêtre lignager ou royal. Un parallèle peut être proposé entre le recours aux rois et reines *betsileo* par les devins-guérisseurs et le récit de vie de Rainisoalambo et de son père, et leur proximité avec le roi de l'Isandra, Rajaokarivony II. Les relations entre le fondateur du mouvement et le roi de l'Isandra sont centrales dans l'histoire du *fifohazana* (Thunem & Rasamoela, 2001, p. 16 ; Campbell, 1992, p. 434 ; Rabehatonina, 2000, p. 26 ; Rafanomezantsoa, 2008, p. 14, entre autres). Rainisoalambo se détache du service du roi et instrumentalise cet épisode de rejet

de sa fonction de devin-guérisseur et gardien de *sampy* (« palladium »). Il élabore alors des préceptes stricts fondés sur son expérience de païen (*jentilisa*). Certains détails précis sont mis en avant par le mouvement de Réveil. Ces références concernent plus précisément l'abandon du recours aux esprits ancestraux d'un devin-guérisseur réputé ou la souffrance avant l'acceptation de l'appel du protestantisme et la reconnaissance de Jésus-Christ. Ce sont les ressources de ces discours qui visent à une production du social déterminée par le récit de vie (entendu au sens narratif) du fondateur. Les manipulations du discours autour de la conversion de Rainisoalambo ne l'ont rendue que « plus étrange, mais surtout plus spectaculaire » (Rahamefy, 2007, p. 143) pour les adeptes du mouvement de Réveil. Ce récit rapporté par les archives missionnaires norvégiennes et par celles du mouvement de Réveil impose une relativisation toute nécessaire en cas d'utilisation ethnologique de ces données.

Le processus d'accès à une fonction religieuse ou symbolique est reconnu dès lors qu'il est libellé en termes de malheurs, maladies et sacrifices, et estimé en lien avec ceux des figures historiques du champ du religieux et de la thérapeutique, tant par les guérisseurs de la sphère du religieux, que par la société dans son ensemble. Les parcours de vie des divers guérisseurs se superposent dans un cadre où leurs pratiques sont considérées en parallèle. Les devins-guérisseurs et les exorcistes doivent alors composer avec une puissance permettant de *guérir*. Cependant, si les guérisseurs travaillent de concert avec des esprits qui leur disent quelle plante utiliser ou quel rituel pratiquer, les exorcistes ne peuvent pas pratiquer seuls car ils ne sont que des « instruments du Christ » comme ils le rappellent systématiquement. En somme, les éléments utilisés par/pour les figures régionales sont parties intégrantes des récits d'apparition du don des devins-guérisseurs et des exorcistes.

Les corollaires aux récits stéréotypés

C'est donc en s'appuyant sur des récits de guérisseurs réputés, de figures historiques royales ou de Rainisoalambo, que les acteurs du religieux betsileo énoncent l'événement déclencheur de leur don. Après cet épisode, la démarche initiatique pour les devins-guérisseurs ou la formation pour les exorcistes peut débuter. Les récits de vie ou les itinéraires spirituels des guérisseurs sont analogues à ceux de Rainisoalambo ou de Rabolobolo dont les récits de vie sont mobilisés en termes de vocations et d'initiations. La maladie, l'hésitation, le refus et le recours familial sont des invariants de ces récits. La « maladie-élection » est récurrente, permet la prise de conscience du guérisseur en devenir et impose l'acceptation de l'appel (Hell, 1999, p. 54, p. 66 ; Lambek, 1980, p. 323, p. 327, entre autres). La médiumnité d'élection et la « reconnaissance identitaire » (Rakotomalala

et *al.*, 2001, p. 21) sont au centre des prérogatives des devins-guérisseurs et des exorcistes du mouvement de Réveil. Une fois le don admis, vient le temps de la guérison. Le retour du malheur dans la vie des devins-guérisseurs, alors que leur don est installé, est assez rare hormis lors de déplacement du mal du malade vers le soignant, ou lors du non-respect des interdits comme la consommation de viande porcine, pour l'exemple le plus courant, l'énervement, les cas de soins complexes, etc. Les guérisseurs soulèvent une ambiguïté. Ils utilisent une infirmité ou une souffrance chronique associée au don à l'efficacité et au récit de vie d'une figure historique locale.

Si nous notons l'absence d'un apprentissage structuré, en revanche, les devins-guérisseurs apprennent en observant les consultations de leurs parents devins-guérisseurs depuis leur enfance ; d'où une connaissance pointue des plantes utilisées pour préparer les *fanafody* (« remèdes »). Ce savoir est ensuite associé à l'aide indispensable des esprits ancestraux ou des esprits de la nature (comme les esprits sylvestres, *kalanoro*) avec qui ils entrent en communication. Le refus de l'appel ancestral fait partie du processus permettant d'asseoir le rôle et le prestige du guérisseur, pleinement conscient et confiant de sa place une fois qu'il tient les remèdes (Legrip-Randriambelo & Regnier, 2014). « L'alliance inégale entre un maître et un apprenti ne peut s'inaugurer que dans la souffrance, et il n'est de "demande" authentique qui ne passe par la souffrance acceptée [...] » (Olivier de Sardan, 1994, p. 14). L'analyse des relations hommes/génies au Niger peut s'appliquer aux liens sacrés entre les devins-guérisseurs *betsileo* et leur esprit privilégié, mais peut également s'étendre aux rapports que tissent les exorcistes du *fifohazana* avec Jésus-Christ. Cependant, le lien entre les *mpiandry* et le divin n'est ni permanent ni quotidien, comme chez les devins-guérisseurs ; il se ressent au moment de l'apparition du don et lors des séances de chasse des démons. L'acquisition du nouveau statut social des guérisseurs *betsileo* fait d'eux des médiateurs officiels du religieux.

Les récits de vie « biographiques » des deux principales figures religieuses de la région *betsileo* partagent des aspects légendaires (communication avec le divin et/ou compétences thérapeutiques extraordinaires) que leurs disciples, évoquant un récit de vie similaire, acquièrent également dans leurs actions religio-thérapeutiques efficaces. En somme, ces récits « biographiques », rapportés comme extraordinaires, engendrent la création identitaire des guérisseurs mais aussi des constructions régionales du territoire dont les lieux de culte et de pèlerinage, tels le mont Kianjasoa et le village de Soatanàna.

Figure 5.
Portail du temple de Soatanàna mentionnant « cela a débuté avec Papa Rainisoalambo à Ambatoreny »
© Olivia Legrip

Figure 6.
Plaque patrimoniale du chemin touristique de Fianarantsoa jouxtant le lieu de culte et mentionnant « Rabolobolo princesse betsileo », Kianjasoa
© Olivia Legrip

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

Conclusion

Alors que les *mpiandry* et les adeptes du mouvement de Réveil se réfèrent officiellement aux figures historiques betsileo – Rainisoalambo, *l'ancêtre du fifohazana* en tête –, des devins-guérisseurs en appellent quant à eux aux figures royales, comme la reine Rabolobolo. Ces échanges interreligieux restent équivoques du point de vue discursif : les membres du mouvement de Réveil ne confirment pas un procédé d'« ancestralisation » des figures et des codes du *fifohazana*, et les devins-guérisseurs proposent un ajout de figures chrétiennes, souvent uniquement aux malades le demandant.

Ces deux mouvements cumulatifs démontrent, à la fois, un ancrage régional et une référence à une institution chrétienne globale. Le contexte rural de l'apparition du *fifohazana* nécessitait pour les nouveaux convertis de retrouver dans le discours de Rainisoalambo des aspects « *betsileoisés* » et, parallèlement, des devins-guérisseurs en contexte urbain, plus fortement christianisé, ont accolé des codes chrétiens à leurs pratiques. André Mary postulait un bricolage africain des héros chrétiens (Mary, 2000) ; poursuivons, avec l'exemple du mouvement du *fifohazana*, un bricolage chrétien des héros malgaches. Les ancêtres, guérisseurs et rois betsileo réputés, comme Rainisoalambo et Rabolobolo, sortent des mémoires et des salles de soins des guérisseurs pour être repris et mobilisés, vénéérés, voire « sanctifiés » par un plus grand nombre.

Bibliographie

- AUSTNABERG, Hans, 2008, *Shepherds and Demons. A Study of Exorcism as Practised and Understood by Shepherds in the Malagasy Lutheran Church*, New York: Peter Lang.

- BLANCHY, Sophie, 2008, « Pratiques et représentations religieuses à Madagascar au temps de Lars Vig (missionnaire et ethnographe), 1875-1903. Textes et contexte », *Ateliers du LESC* (en ligne), n° 32/2008, URL : <http://ateliers.revues.org/2002> ; DOI : 10.4000/ateliers.2002 [consulté le 10 avril 2017].
- BLANCHY, Sophie, 2009, « L'évangélisation vue de près. Archives, ethnologie, histoire », in Didier NATIVEL et Faranirina V. RAJAONAH, *Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raison-Jourde*, Paris : Karthala, p. 227-258.
- BLANCHY, Sophie, 2010, « Vierge, mère ou reine ? », *Archives de sciences sociales des religions* (en ligne), n° 150, avril-juin 2010, [mis en ligne le 15 septembre 2010], URL : <http://assr.revues.org/22209> [consulté le 29 mai 2012].
- CAMPBELL, Gwyn, 1992, "Crisis of Faith and Colonial Conquest. The Impact of Famine and Disease in Late Nineteenth-Century Madagascar", *Cahiers d'études africaines*, vol. 32, n° 127, p. 409-453.
- CENTLIVRES, Pierre, FABRE, Daniel & ZONABEND, Françoise (dir.), 1998, *la Fabrique des héros*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- DERICQUEBOURG, Régis, 2002, « Construction d'un type idéal des religions de guérison à partir d'un échantillon de groupes religieux minoritaires », in Raymond MASSÉ et Jean BENOIST (dir.), *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris : Karthala, p. 39-60.
- DUBOIS, Henri, 1938, *Monographie des Betsileo*, Paris : Institut d'ethnologie.
- ESCANDE, Élisée, 1926, *les Disciples du seigneur : un mouvement d'évangélisation indigène à Madagascar*, Paris : Société des missions évangéliques.
- Fanazavana momba ny Fifohazana Ambatoreny – Soatanàna*, [n.d.], Fianarantsoa, Tranoprinty Md Paoly Ambatomena Fianarantsoa, 71 p.
- HELL, Bertrand, 1999, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris : Flammarion.
- HELL, Bertrand, 2006, « Ouvrir le poing. Écoute, parcours initiatique et possession (Maroc, Mayotte) », *Cahiers d'ethnomusicologie* (en ligne), n° 19/2006, URL : <http://ethnomusicologie.revues.org/112> [consulté le 10 avril 2017].

JACQUIER-DUBOURDIEU, Lucile, 1996, « Représentation de l'esclavage et conversion : un aspect du mouvement du réveil à Madagascar », *Cahiers sciences humaines*, vol. 32, n° 3, p. 597-610.

JACQUIER-DUBOURDIEU, Lucile, 2000, « Soatanàna, une nouvelle Jérusalem en pays betsileo », *Géographie et cultures*, n° 33, p. 89-112.

LAMBEK, Michael, 1980, "Spirit and Spouses: Possession as a System of Communication Among the Malagasy Speakers of Mayotte", *American Ethnologist*, vol. VII, 2, pp. 318-331.

LEGRIP-RANDRIAMBELO, Olivia & REGNIER, Denis, 2014, "The Place of Healers-Diviners (*ombiasa*) in Betsileo Medical Pluralism", *Health, Culture and Society*, vol. 7, n° 1, pp. 28-37.

LEGRIP-RANDRIAMBELO, Olivia, 2014a, *(Dé)loger le mal. Spatialité et pratiques religieuses de guérison*, Thèse de doctorat en anthropologie, sous la direction de L. Obadia, Université Lyon II.

LEGRIP-RANDRIAMBELO, Olivia, 2014b, « Une reine estimée bien malvenue. Dissimulation des esprits possesseurs en région betsileo », *Études océan Indien*, n° 51-52, Inalco, p. 277-300.

MARTONNE, Emmanuel DE, 1906, « Situation géographique de Fianarantsoa », *Annales de géographie*, t. 5, n° 79, p. 77-78.

MARY, André, 2000, *le Bricolage africain des héros chrétiens*, Paris : Éditions du Cerf.

MARY, André, 2008, « Introduction : africanité et christianité : une interaction première », *Archives de sciences sociales des religions* (en ligne), n° 143, juillet-septembre 2008, URL : <http://assr.revues.org/16283> ; DOI : 10.4000/assr.16283 [consulté le 29 octobre 2012].

MOUZARD, Thomas & GUEUNIER, Noël J., 2009, « Récits de séjours non éternels. La mort fugitive comme voie d'accès à la médiation à Madagascar (possession, prédication), in Didier NATIVEL et Faranirina V. RAJAONAH, *Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raison-Jourde*, Paris : Karthala, p. 287-352.

NAEPELS, Michel, 2008, « Contextualiser les archives missionnaires : quelques remarques méthodologiques », *Ateliers du LESC* (en ligne), n° 32/2008, URL : <http://ateliers.revues.org/1882> ; DOI : 10.4000/ateliers.1882 [consulté le 10 avril 2017].

NOIRET, François, 2008, *le Mythe d'Ibonia le grand prince (Madagascar)*, Paris : Karthala.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, 1994, « Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation », *l'Homme*, vol. 34, n° 131, p. 7-27.

PIETTE, Albert, 2011, « Épilogue : anthropo-logie, donc anthropo-graphie », in Josiane MASSARD-VINCENT, Sylvaine CAMELIN, Christine JUNGEN (dir.), *Portraits. Esquisses anthropologiques*, Paris : Éditions Petra, p. 193-207.

POIRIER, Jean, CLAPIER-VALLADON, Simone & RAYBAUT, Paul, 1983, *les Récits de vie. Théorie et pratique*, Paris : PUF.

RABEHATONINA, James, 2000, *Tantaran'ny fifohazana eto Madasikara 1894-1990*, Antananarivo: Trano Printy Fiangonana Loterana Malagasy.

RAFANOMEZANTSOA, Roger, 2008, "The Contribution of Rainisoalambo to the Indigenization of the Protestant Churches in Madagascar", in Cynthia HOLDER RICH (ed.), *The Fifohazana. Madagascar's indigenous Christian movement*, New York: Cambria Press, pp. 11-26.

RAHAMEFY, Adolphe, 1997, *Le roi ne meurt pas. Rites funéraires princiers du Betsileo. Madagascar*, Paris : L'Harmattan.

RAHAMEFY, Adolphe, 2007, *Sectes et crises religieuses à Madagascar*, Paris : Karthala.

RAKOTOMALALA, Malanjaona, BLANCHY, Sophie & RAISON-JOURDE, Françoise (dir.), 2001, *Madagascar : les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres malgaches*, Paris : L'Harmattan.

RASOLONDRAIBE, Seth Andriamanalina, 2010, *le Ministère de « berger » dans les Églises protestantes de Madagascar (de la fin du XIX^e siècle à nos jours). Tensions et compromis entre mouvements de Réveil, institutions protestantes et religions traditionnelles*, Thèse de doctorat sous la direction de Jean-Paul Willaime, Paris : EPHE.

RAZAFINTSALAMA, Adolphe, 1983, « Les funérailles royales en Isandra d'après les sources du XIX^e siècle », in Françoise RAISON-JOURDE, *les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris : Karthala, p. 193-210.

THUNEM, Adolf & RASAMOELA, Joela, 2001, « Ny tantaran'ny Fifohazana Soatanàna », *Ny tantaran'ny Fifohazana eto Madagasikara*, Antananarivo: Trano Printy Fiangonana Loterana Malagasy, p. 5-96 (1^{re} édition 1934).

Résumé : Les figures historiques betsileo, dans les Hautes Terres centrales de Madagascar, renvoient à des religiosités et périodes historiques diverses, tout comme le sont les guérisseurs qui les mobilisent. Nous prendrons deux exemples ethnographiques : celui de la reine et guérisseuse Rabolobolo qui aurait régné sur le Betsileo au XIX^e siècle, et celui de Rainisoalambo, devin-guérisseur repent et fondateur du mouvement de Réveil protestant en 1894. Nous analyserons ces figures qui apparaissent dans les récits de vie stéréotypés des guérisseuses « descendantes » de la reine Rabolobolo et dans ceux des exorcistes laïcs du mouvement de Réveil. Ces récits sont élaborés en miroir de ceux des personnages historiques qui se manifestent dans les étapes d'apparition du don ou les pratiques de guérison. La souffrance et le renoncement s'entrecroisent dans ces récits de vie extraordinaires.

Mots-clés: anthropologie, récit de vie, culte des ancêtres, protestantisme, Madagascar, Betsileo

The Prophet and the Sovereign On the Use of Biographical Stories of Historical Figures by the Betsileo Healers

Abstract: Betsileo's historical figures in the central highlands of Madagascar, refer to various historical periods and diverse forms of religiosity. It is also the case of the healers that mobilize them. We will take two ethnographic examples: that of Rabolobolo, Queen and healer who reigned on the Betsileo in the 19th century,

and that of Rainisoalambo, diviner-healer and founder of the Protestant awakening movement in 1894. We will analyze these figures from stereotypical life stories told by soothsayers-healers who are “descendants” of queen Rabolobolo and those of lay exorcists of this awakening movement. These stories are developed like mirror images of those historical characters that appear in the stages of appearance of the gift or healing practices. Suffering and renunciation intersect in these extraordinary life stories.

Keywords: Anthropology, Life story, Ancestors cult, Protestantism, Madagascar, Betsileo

Note sur l’auteur :

Olivia Legrip-Randriambelo est docteure en anthropologie de l’université Lyon II. Ses recherches portent sur les pratiques religieuses de guérison et leurs situations dans l’espace socio-religieux de la région betsileo à Madagascar.