Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

128-129 | 2012

Dites-le avec des fleurs

Le jeune guérisseur et la sainte *kalanoro*

L'innovation rituelle du culte aux esprits de la nature

The Young Healer and the Holy Kalanoro. Innovation in Ritual Worship of Nature Spirits

Delphine Burguet

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jda/5886>

DOI : 10.4000/jda.5886

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 14 octobre 2012

Pagination : 189-208

ISBN : 979-10-90923-03-4

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Delphine Burguet, « Le jeune guérisseur et la sainte *kalanoro* », *Journal des anthropologues* [En ligne], 128-129 | 2012, mis en ligne le 14 octobre 2014, consulté le 08 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jda/5886> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jda.5886>

Tous droits réservés

LE JEUNE GUÉRISSEUR ET LA SAINTE *KALANORO* **L'innovation rituelle du culte aux esprits de la nature**

Delphine BURGNET*

À Madagascar, les personnes adeptes du culte ancestral reconnaissent l'existence d'une divinité supérieure, créatrice du monde, appelée *Zañahary*. Ce dieu est considéré comme trop lointain, ainsi les demandes sont-elles adressées aux esprits de proximité que sont les ancêtres. Parmi eux, les esprits royaux et princiers ainsi que ceux de certains notables qui ont joué un rôle plus ou moins important dans l'histoire nationale ou régionale sont largement valorisés lors des rites et se voient attribuer le titre de saints, contrairement aux ancêtres lignagers, personnages domestiques. Les pratiquants du culte invoquent également des esprits chthoniens dits *vazimba* dont les traditions historiques rapportent qu'ils étaient les premiers habitants de l'Imerina, c'est-à-dire la région autour de Tananarive, sur les Hautes Terres centrales ; ils sont décrits comme des êtres hideux. Les Merina, habitants de la région, les craignent : les lieux susceptibles d'en abriter sont respectés par l'observance rituelle (invocation, demande et offrande). Les *vazimba* sont considérés comme étant des esprits bienfaiteurs ou malveillants selon les représentations populaires. Un autre type d'esprit existe : les esprits de la nature dont le culte se pratique dans tout Madagascar. Il y a, par exemple, les esprits des eaux ou *lolon-drano*, résidant en milieu aquatique

* EHESS - Centre d'études africaines, 96 Bld Raspail -75006 Paris
Courriel : burgnet.delphine@gmail.com

(lac, rivière, ruisseau, cascade...), dont les *zazavavindrano*, « filles-des-eaux » (ondines), et les *andriambavirano*, « princesses-des-eaux » (Rakotomalala *et al*, 2001 : 39-64). Parmi d'autres esprits de la nature, interviennent également les *kalanoro*. C'est à l'une d'elles – puisqu'il s'agira d'une *kalanoro* femme – que nous nous intéressons ici.

L'apparition de la *kalanoro*

Les récits concernant les *kalanoro* rapportent généralement qu'ils sont des êtres discrets qui vivent en forêt, sous les rochers, à proximité de l'eau ou dans des lieux solitaires (Flacourt, 1995 : 150-151 ; Mellis, 1938 : 38). Ils sont également définis comme des « êtres-forces invisibles » (Lupo, 1975 : 69-89), mais peuvent apparaître en rêve comme de petits hommes aux cheveux touffus. Ils contractent des mariages entre eux et ont des enfants (Faublée, 1946 : 116-118 ; Flacourt, *ibid.*). Selon certains, ils se nourrissent de lait (A. & G. Grandidier, 1917 : 310), pour d'autres, de miel, de crabes crus (Faublée, *ibid.* ; Mellis, *ibid.*) ou d'animaux et d'insectes (Flacourt, *ibid.*). Leurs rapports avec les humains dépendent de leur volonté et de leur amitié (Faublée, *ibid.*), ils peuvent ainsi se rendre visibles quand ils veulent offrir leur affection à un humain (Flacourt, *ibid.*).

Les écrits rapportent surtout qu'ils sont de « savants médecins » (Webber, 1853 : 354), qu'ils « savent la vertu de toutes sortes d'herbes, d'arbres, de pierres, et toutes choses propres à la guérison des maladies, savent les choses futures, et en avertissent les hommes et femmes qu'ils affectionnent, connaissent où il y a des mines d'or, de fer, d'acier et autres minéraux [...]. Ils enseignent là où il y a du miel à leurs amis, et même leur en amassent pour leur donner » (Flacourt, *ibid.*). Pour A. et G. Grandidier, les *kalanoro* « connaissent les vertus des plantes dont ils tirent toutes sortes de remèdes [...] » (*ibid.*), et pour Faublée (*ibid.*), « ils sont capables de donner la vie à ceux qui demandent un enfant ». Chez les Tañala, dans le centre sud forestier de l'île, ils sont nommés *fahasivy* (neuvième), représentant les « esprits » dans la neuvième figure de la divination par les graines (*sikidy*), « parfois

visibles sous la forme de petits êtres noirs » ; ils sont considérés comme les maîtres du sel, de l'eau, du miel et des plantes ainsi que de certains animaux (crocodiles, serpents, anguilles) ; ils jouent également un rôle dans la fécondité des femmes (souligné chez Faublée), possèdent des humains et leur apprennent à utiliser les plantes comme remèdes (Beaujard, 1995 : 194-195).

Voici comment un jeune thérapeute merina, âgé de 22 ans, raconte son premier contact avec une *kalanoro*¹ :

La chose sort du mur, côté nord, alors que je dormais dans ce petit lit à côté. Vous savez ce qui s'est passé ? Deux bougies et une bible apparaissent dans le mur ; moi, j'étais très étonné. À l'époque, mes parents dormaient dans cette chambre où je travaille maintenant, c'est la chambre du milieu. J'étais très surpris, je passe dans l'autre chambre, là où il y a mes parents parce que c'est dans le mur qui nous sépare que les choses arrivent. Mon père m'a demandé : « Que se passe-t-il ? » Et j'ai dit : « Je ne sais pas, mais il y a une chose qui arrive chez moi ». Après, je me suis recouché quelques minutes. Ça revient encore et elle dit : « N'aie pas peur [...], je vais prendre ta main et mettre une bague à ton doigt ». Elle tient une bague en or dans sa main et elle s'approche de moi, prend ma main et enfle la bague. Elle s'assoit à côté de moi. Puisque c'est la première fois pour moi qu'une telle chose m'arrive, ça m'a fait trembler. Je n'ose même pas me tourner vers elle. Elle m'a demandé de me tourner vers elle : « Nous allons travailler ensemble, nous ne nous quitterons plus ; nous allons guérir les humains ensemble ».

Ici, la *kalanoro* s'approche d'un humain qu'elle a choisi ; le lieu de rencontre ne se fait pas dans la nature, elle pénètre dans un espace particulier au monde « civilisé » des humains : la maison ; c'est l'homme qui la craint : « Moi, j'étais terrifié, je tremblais », rapporte le jeune homme ; « N'aie pas peur », rassure « la chose » (*zavatra*, expression de notre interlocuteur). C'est une réaction qui peut confirmer l'idée que se font les gens en général de ces êtres de la nature, des êtres sauvages pouvant faire le mal (surtout lorsqu'il y a manquement aux interdits). Après avoir fait bon usage de la

¹ Les données ethnographiques exploitées ici sont issues d'un terrain de recherche effectué entre 2001 et 2006. Elles avaient été présentées lors des journées de recherche *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, le 14 et 15 mai 2009, à l'université de la Réunion.

sémantique des points cardinaux – elle entre par le côté nord qui symbolise le pouvoir, par opposition au sud dans le système de représentation malgache (Rakotomalala, 1990 : 415-416) – elle précise l’objectif de sa visite : « Nous allons guérir les humains ensemble », dit-elle. Elle propose au jeune homme une collaboration concernant la guérison considérée comme une mission bienfaisante. La *kalanoro* agirait sur les hommes avec l’aide du guérisseur comme un être bienveillant. La narration de ce premier contact montre aussi que leur lien se présente sous la forme d’une alliance : « Nous ne nous quitterons plus », précise-t-elle. La *kalanoro*, selon sa volonté, offre son « amitié » à un être humain, ici au jeune homme et, selon sa décision, transmet ses savoirs.

De la « chose » à l’être humain

Lorsque le jeune guérisseur parle de la *kalanoro*, il commence par la nommer « chose » (*zavatra*). C’est un terme souvent usité dans le langage du culte traditionnel pour parler d’un esprit non humain. Il est rare d’utiliser le nom de l’esprit, car le nommer, c’est déjà en quelque sorte l’invoquer. On utilise aussi le mot « chose » lorsque l’esprit n’est pas encore identifié. Cependant, dans ce contexte ethnographique, le mot est employé avant que le jeune guérisseur ne fasse une présentation respectable de la *kalanoro*. Lorsqu’il explique qui elle est, à ce moment-là, il la présente sous son nom : Nika, diminutif probablement de Véronique ou de Dominique, prénoms qu’on rencontre en général dans les familles occidentalisées à Madagascar, quelquefois écourtés en « Nika ». En tout cas, l’utilisation de diminutifs des noms dans l’usage courant dénote une certaine familiarité. Dans notre cadre d’étude, ce qui est insolite est que, d’une part, aucun esprit auquel on rend des cultes (du moins ceux que nous connaissons en Imerina) n’a de prénom, d’autre part, le prénom ne fait pas partie des traditions² ; par ailleurs, aucun ne porte un nom français. Les esprits de la nature

² L’usage du prénom avait été imposé par l’administration coloniale. Jusqu’à maintenant, beaucoup de Merina des milieux ruraux n’ont pas de prénom.

portent des noms qui, généralement, se rapportent à des traits physiques qui se réfèrent à l'aspect sauvage et étrange attribué à ces êtres (Rakelilavavolo, « La-petite-aux-cheveux-longs »³, par exemple). On remarque donc une nouvelle forme de nomination par l'emploi d'un nom, de surcroît français. C'est une manière alors de rapprocher la *kalanoro* du monde humain, plus précisément d'une société qui n'est plus totalement malgache.

Le jeune guérisseur appelle également sa *kalanoro* « Sainte Nika » (*Masimbavy Nika*), un usage qui renforce le processus de modernisation par emprunt au christianisme. Cet emprunt bouscule les représentations dichotomiques que l'on se fait en général entre le culte des esprits de la nature et le catholicisme (congrégation à laquelle le jeune homme appartient), car seuls les esprits ancestraux, royaux et princiers sont « saints » chez les syncrétistes merina⁴. Cette lecture nous révèle ce processus d'extension du syncrétisme religieux.

Cette *kalanoro* s'approprie également d'autres éléments chrétiens, comme la Bible, et les intègre dans son système de pratique. L'usage de la bague en or qui permet de matérialiser l'alliance révèle aussi cet effort d'appropriation d'un système non seulement chrétien mais également « moderne » et urbain : il s'agit là d'un rituel que les Malgaches des villes ont emprunté à

³ Rakelilavavolo est le nom de deux *kalanoro* enfants, leur mère se nomme Rasoalavaelatra, « Dame-belle-aux-longues-ailes ». Ces êtres de la nature collaborent avec un devin-guérisseur qui habite la même région rurale. Elles détiennent notamment un savoir lié à l'enfantement par l'utilisation des plantes. Rakelilavavolo est un nom de *kalanoro* déjà référencé au milieu du XIX^e siècle : « On peut encore citer, comme nains mythiques qu'honorent les Malgaches et qu'ils invoquent d'ordinaire avant de consulter le *sikidy* [de tirer la bonne aventure], les Rakelilavavolo des Merina, des Bezanozano et des Antiboïna, dont les longs cheveux couvrent la figure et qui se cachent dans les bois » (Webber, *op.cit.* : 310). Nous retrouvons également le nom de Rakelilavavolo dans la région bezanozano (centre-est), mais il est attribué à une Vazimba (Ramilisonina, 2001 : 116).

⁴ Sur les saints, voir Blanchy *et al.* (2006 : 225-227, 262-265). Un phénomène semblable se rencontre dans le Sud-Est de Madagascar avec la confusion entre culte des ancêtres et culte des saints musulmans (Blanchy *et al.*, 2006 : 435-439, 453).

l'Occident et au christianisme. Les gens des milieux ruraux et traditionalistes ne le connaissent pas. Néanmoins, notons que la symbolique de l'alliance est respectée : nous avons évoqué la dimension amicale et affective que les êtres de la nature pouvaient accorder à certains humains, mais l'utilisation d'une bague soulève l'idée d'une alliance de nature « amoureuse » ou « charnelle ». La *kalanoro* est un être visible pour le jeune homme : elle s'assoit sur le lit à ses côtés, lui prend la main, lui demande de se tourner vers elle. La relation est décrite de façon intime, voire séduisante. Ce comportement a déjà été relevé sous la forme du jeu : « Il ricane, il dit des petits mots drôles, fait des plaisanteries qui consistent souvent à flirter, à avoir un jeu de séduction, à dire je t'aime, je te veux » (Blanchy, 2001 : 146). Beaujard a également relevé des récits de Tañala prétendant avoir une relation de type amoureux avec une ondine, esprit des eaux⁵. Le phénomène est, en fait, fréquent : des femmes possédées sont mariées à des esprits royaux et princiers (Fiéloux & Lombard, 1991) mais, en Imerina, il est très rare qu'elles l'avouent. Finalement, cette *kalanoro* fait une demande en mariage à ce jeune homme et lui passe la bague au doigt en affirmant que jamais ils ne se sépareront.

L'humanisation des *kalanoro* se manifeste aussi à travers leur description physique. En général, on les décrit avec des ongles longs, des pieds inversés ou encore des yeux rouges... ; chez d'autres, les *kalanoro* ont une bosse dans le dos : « [Ils] sont de petits êtres, velus, avec de longs cheveux qui les enveloppent entièrement ; les mâles ont une grande barbe, et tous ont aux pieds et aux mains des ongles crochus avec lesquels ils se défendent, griffant grièvement ceux qui veulent les prendre » (A. & G. Grandidier, 1917 : 310). Sainte Nika, en revanche, est dépeinte comme une femme : le corps gracieux, le teint clair, les cheveux foncés et longs, ne présentant pas de traits déformés ni de mèches

⁵ Communication personnelle de Philippe Beaujard que je tiens à remercier ici. Le « mariage mystique » se rencontre ailleurs dans d'autres systèmes de possession, notamment dans le vaudou (Métraux, 2007 : 189) et chez les guérisseurs nord-africains (Abdmouleh, 1993 : 255-256).

ébouriffées. Le jeune guérisseur avait insisté sur le fait qu'elle ressemble à celle qui écrit ces lignes (type européen). Cette figure intègre ainsi processus d'humanisation et d'occidentalisation⁶.

Il faut savoir que le mot *kalanoro* repose sur le sanskrit *kala*, « noir, bleu-noir », et l'arabe *nūr*, « lumière » (Beaujard, 1998 : 387, 512) ; littéralement, *kalanoro* serait « [la-]noire-lumineuse ». Contrairement à l'étymologie du mot, Nika a le teint blanc. Elle met donc en lumière un nouveau référent s'agissant de la définition de l'être de la nature en véhiculant une image anthropomorphique qui l'éloigne des descriptions de nature sauvage et étrange liées aux caractéristiques physiques.

Il importe de mentionner cependant que le mot *kala* a subi un glissement sémantique important en Imerina. En effet, actuellement, personne ne le met en rapport avec une couleur ; *kala*, mot quotidien en Imerina, signifie désormais fille. Nous ignorons le processus de ce glissement sémantique, mais ce dont nous sommes sûres, c'est la prédominance du genre que confèrent les Merina au vocable *kala*, par opposition à *koto*, sobriquet pour un garçon⁷. Effectivement, c'est, entre autres, la coquetterie, censée être un trait de la féminité que va mettre en avant le jeune « mari ». À l'extérieur de la maison, au mur est accrochée une petite robe blanche à dentelle utilisée auparavant pour le baptême de la sœur

⁶ Nous supposons que cette similitude de traits physiques entre la *kalanoro* et l'ethnologue permet au jeune guérisseur une meilleure légitimité de son alliance avec un esprit de la nature associé, nous l'avons vu, au monde végétal et sauvage. Peut-être essaie-t-il d'atténuer ses craintes d'un jugement négatif de la part de l'étranger, du « Vazaha », concernant cette alliance. Il ne faut pas négliger les interactions et les discours produits lors de l'étude ethnographique. Les représentations négatives concernant précisément le culte aux esprits de la nature (esprits non royaux et non princiers), influencées par le système de pensées chrétien, amènent les devins-guérisseurs à une mise à la marge sociale de leur croyance et de leur rôle.

⁷ Une des formules de souhait que les Merina adressent aux nouveaux mariés est la suivante : « Ayez un *koto* qui va chercher du bois de chauffage, une *kala* qui va chercher de l'eau » (= ayez des garçons et des filles ; ayez une descendance composée de garçons et de filles).

cadette du jeune homme. À présent, c'est le vêtement de la *kalanoro* qu'elle a voulu qu'il expose pour que les gens cessent de poser des questions sur son aspect, car certains lui demandent, par exemple, si elle est vêtue de feuilles. La féminisation affirmée, opérée à partir de l'habit, permet de civiliser la *kalanoro* et, ainsi, d'écarter encore mieux les représentations attachées non seulement au monde de la nature mais aussi au champ du sauvage. L'instrumentalisation de la robe de baptême, symbole à la fois de féminité et de chrétienté, permet de légitimer le lien existant entre l'homme et le monde de la nature et le contact entre l'homme et le monde des esprits.

Le guérisseur décrit également la personnalité de Nika en mettant en avant des préférences qui, justement, éloignent encore la *kalanoro* de son environnement naturel. Par exemple, elle aime les sucreries, comme les bonbons malgaches, jusqu'ici, le seul produit local qu'elle accepte et qui la met de concert avec les autres types d'esprits. Le sucré des aliments pourrait se référer dans ce cas-là au goût prononcé des *kalanoro* pour le miel, puisqu'ils sont les maîtres de cette substance (Beaujard, 1995 : 194-195). Mais ce qu'elle préfère, ce sont les sucettes. On note bien évidemment une continuité dans la préférence pour l'élément sucré, mais à la substance originelle, le miel, la *kalanoro* préfère la sucette. Ce qui paraît intéressant dans ce « détail » est le choix porté sur un aliment sucré apprécié des enfants malgaches. Dans le même registre, on peut noter qu'elle aime les sons diffusés par un petit piano à piles. Ces produits manufacturés sont, d'une part, d'origine occidentale et, d'autre part, plutôt réservés aux enfants. L'aspect enfantin pourrait donc être une autre particularité de cette *kalanoro*, aspect renforcé par son goût pour le sirop de grenadine (que nous développerons ultérieurement) et cette robe de baptême qui la féminise tout en l'installant, au niveau générationnel, parmi les « jeunes » dans le monde des esprits de la nature. Dans un jeu de miroir, le jeune homme qui joue de son piano électrique et qui consomme régulièrement des sucettes semble valoriser ces aspects juvéniles. L'alliance semble ainsi se contracter entre des personnages de même génération. N'oublions pas que les traditions

historiques rapportent que les *kalanoro* se marient entre eux et qu'ils ont des enfants : les catégories d'âges comme l'enfance, la jeunesse ou la vieillesse, figurent parmi leurs caractéristiques et peuvent donc être une modalité de légitimation d'un mariage mystique : il s'agit, ici, du mariage d'un jeune homme et d'une jeune *kalanoro*.

Corps propre, corps pur, corps sain

En matière de purification, la *kalanoro* est particulièrement exigeante. Au niveau alimentaire, le jeune guérisseur doit suivre l'interdit du porc, interdit (*fady* en malgache) largement répandu à Madagascar lorsqu'il s'agit du culte des esprits. Lors de ses repas qu'il prend seul, il doit utiliser une assiette qui lui est personnelle, peut-être pour éviter la souillure de ses ustensiles par le porc. Il ne boit pas d'alcool pour préserver un corps sain, dit-il, un interdit également imposé par Sainte Nika⁸.

Quelques mois suivant le premier contact, la *kalanoro* demande d'acheter des assiettes et des couverts pour organiser un repas qui marquerait un passage symbolique pour le jeune guérisseur : le renouvellement des ustensiles de cuisine le placerait dans un nouveau cadre domestique. Ce passage peut être assimilé à un rite de purification associé à la notion de propreté en lien avec le monde sacré. Au menu est prévu du poisson, du crabe cru et du sirop de grenadine. Nous retrouvons ici une pratique qui se rattache à l'identité des *kalanoro* dans les traditions orales avec la consommation de crabes crus et d'une substance sucrée, mais la présence du sirop de grenadine, boisson européenne, marque une « communion » entre la gastronomie des *kalanoro* et celle des humains, civilisés. Ce repas renvoie aussi à la notion de commensalité, une condition imposée au thérapeute pour révéler son engagement. Le récit nous donne à penser que cette scène met en valeur l'idée d'une promesse scellée, celle intervenue dès la

⁸ L'interdit d'alcool se retrouve sur le lieu d'invocation de « Sainte Ranoro », l'ondine la plus célèbre en Imerina, presque l'équivalente de la Vierge Marie (Rakotomalala *et al*, 2001).

première apparition de la *kalanoro* : l'alliance. La commensalité apparaît donc ici comme un banquet de noces qui confirme le mariage mystique évoqué précédemment.

Pour ce qui est de la propreté, le jeune guérisseur rencontre une série d'actes et d'observances qui concerne non seulement sa personne mais aussi les membres de son foyer, les patients qui le visitent et l'habitat : dans l'enceinte de la propriété, il est interdit de cracher, de fumer et de chiquer. Auparavant, il utilisait du « savon malgache » (*savony gasy*) pour se laver, aujourd'hui rejeté par la *kalanoro* ; selon le choix de Nika, le jeune homme utilise des savons industriels de toilette, comme le Santex ou le Lux, marques les plus connues à Madagascar. L'efficacité du savon *vazaha* serait donc rattachée à une image plus moderne.

Une toilette négligée diminue son efficacité thérapeutique, nous rapporte le jeune guérisseur. Finalement, sa capacité à soigner est, dans ce cas, liée en partie à la propreté du corps. Propre, il serait en quelque sorte le « conducteur thérapeutique », le canal du pouvoir du *hasina* (flux, force ou pouvoir sacré) de la *kalanoro*⁹. On note, dans le discours, une prédominance de l'hygiénisme « moderne » qui passe par le souci du bien-être corporel mais aussi des conditions sanitaires. Tout se passe donc comme si les produits malgaches, mis en valeur par les autres esprits dans les rituels thérapeutiques, étaient dépassés, ces produits qui, aux yeux des devins-guérisseurs, font la fierté des Malgaches.

Sainte Nika et ses outils thérapeutiques

Le jeune thérapeute échappe apparemment aux règles habituelles d'entrée dans l'univers du sacré (en partie du moins car la symbolique des points cardinaux ainsi que la purification sont respectées) comme celles de l'initiation précédant la pratique de soins. Tous deux, l'être de la nature et son « allié » humain, procèdent de manière rapide sans prendre en compte les rituels allant dans ce sens. En général, l'initiation médiumnique et

⁹ Pour plus d'approfondissement sur le concept complexe de *hasina*, voir Rakotomalala (1990, vol. II : 459-466).

thérapeutique est complexe et demande plusieurs années. La plupart des devins-guérisseurs malgaches ne cessent également de se perfectionner et d'étendre leurs connaissances par des échanges avec leurs confrères (divination, astrologie, possession, identification et collecte des végétaux, confection des charmes, thérapeutique, formules conjuratoires, fractures, brûlures, maladies infantiles...). Le jeune guérisseur, lui, n'a pas de maître, pas de prédécesseur, ni d'initiateur¹⁰.

C'est aussi l'absence de la notion de prédestination qui peut surprendre. Il n'y a ici ni transmission par parenté, ni prédestination astrologique (*vintana*). Souvent, l'histoire du devin-guérisseur s'inscrit dans un cadre familial lié au culte traditionnel. Les ancêtres interviennent auprès de leur descendance pour transmettre leur savoir des plantes, par exemple, de leur vivant ou de manière médiumnique par le rêve ou la transe. Mais il ne suffit pas d'être descendant d'un devin-guérisseur pour obtenir le statut et le savoir en héritage car le destin de la personne joue un rôle majeur. Chaque individu possède en effet un destin qui, selon les données astrologiques en lien avec sa date de naissance, correspond de façon faste ou néfaste à une prédisposition. Dans le cas de ce jeune homme, sa parenté ne joue pas de rôle initiatique, ses ancêtres n'étant pas identifiés comme de potentiels initiateurs dans le domaine de la thérapie, et sa possible prédisposition astrologique n'est pas valorisée pour justifier son statut. Cela rejoint alors l'idée que c'est la *kalanoro* qui choisit un humain et qui maîtrise la thérapeutique selon les traditions historiques. Quatre mois après le premier contact, il traite son premier patient sur les conseils de la *kalanoro*.

Les esprits de la nature comme les *kalanoro* sont associés aux plantes. Le monde végétal largement exploité par ces êtres ne l'est

¹⁰ Il existe une trajectoire initiatique complexe qui permet une pratique rituelle diversifiée selon les maîtres et initiateurs. Le devin-guérisseur confirmé manipule différentes techniques de divination, d'astrologie, de possession et de confection de remèdes en lien avec une transmission familiale, une transmission par alliance et une transmission par rapport au territoire (Burguet, 2009).

pas du tout chez Nika. Au contraire, la *kalanoro* interdit tout contact avec les « bouts de bois » (*tapakazo*), charmes ou *ody* : si un patient en possède, il se voit dans l'obligation de s'en séparer avant d'entamer la thérapie. Considéré comme un « corps impur », l'*ody* ne doit pas interférer dans l'efficacité de l'eau utilisée pour les soins. La *kalanoro* étant en mesure de repérer un *ody*, elle a la possibilité de l'isoler par l'intermédiaire du thérapeute. Une des originalités de la personnalité de cette *kalanoro* tient là au refus d'exploiter le monde végétal qu'elle est supposée connaître et maîtriser et, par là, de le manipuler sous forme de remèdes. Ce rejet rejoint le dogme chrétien qui consiste à interdire l'utilisation des *ody*, charmes de défense ou de protection, confectionnés par les devins-guérisseurs du culte traditionnel, par les fidèles.

Autre chose : le jeune homme doit se rendre près d'un champ, à une demi-heure de marche de son village, pour trouver l'eau pure. L'élément est porteur d'efficacité thérapeutique seulement quand Nika le touche de la main. L'eau puisée est donc, par la suite, consacrée. Elle est utilisée dans tous les rites pour lesquels le jeune guérisseur officie. Contre les voleurs, Nika se charge de protéger la maison par l'intermédiaire du jeune homme en aspergeant d'eau les fenêtres et les portes, passages par lesquels entrent éventuellement les voleurs. Pour les maladies, l'eau est utilisée en absorption ou en aspersion accompagnée du signe de croix effectué au niveau de l'épigastre, du front et des paumes. Lorsqu'il est en charge des fondations d'une nouvelle maison, il asperge celles-ci d'eau bénite puis se prosterne et prie devant un autel confectionné à cette occasion (petite table recouverte d'une nappe rouge et d'un napperon de dentelle, avec une bible, des bougies et un récipient contenant de l'eau)¹¹. Il nous faut rappeler que l'eau est un élément historiquement rattaché aux esprits de la nature (ils sont les maîtres de cette substance avec le sel, le miel et les plantes) comme il est un

¹¹ Le syncrétisme impliquant des éléments associés au christianisme est traité dans l'ouvrage collectif *Les ancêtres au quotidien* (Rakotomalala et al, 2001) et dans *Les dieux au service du peuple* (Blanchy et al, 2006 : 311-315).

élément également utilisé dans la plupart des rites du culte chrétien. L'emprunt ne se situe donc pas au niveau de la substance mais au niveau de la gestuelle rituelle qui l'accompagne et de ses modalités (signe de croix, Bible, prosternation...).

D'autres outils thérapeutiques manipulés sont particulièrement remarquables. Les travaux et les ouvrages antérieurs sur le sujet n'évoquent pas l'existence de tels objets dans le culte aux esprits de la nature. Sur une petite table, dans la pièce où le jeune guérisseur « travaille », se tiennent debout deux poupées en plastique, celles que l'on trouve en magasin de jouets. Elles sont utilisées pour les problèmes d'enfantement et de stérilité et pour les maladies utérines. Notre interlocuteur dit qu'elles « donnent la vie » (*mamelona*), qu'elles représentent le don de la vie. Voici comment se déroule le rituel thérapeutique : le jeune guérisseur mouille la tête de la poupée et récupère l'eau écoulée. Par la suite, la patiente emmène une bague en or que le thérapeute lui enfle au doigt. La patiente boit à ce moment-là l'eau recueillie qui avait servi à laver la tête de la poupée. Assise dans un fauteuil, la patiente berce dans ses bras la deuxième poupée et adresse une prière à Dieu. Le guérisseur indique à la patiente d'avoir des rapports sexuels réguliers avec son mari jusqu'à la consultation suivante. À la deuxième et dernière consultation, il fait boire à la patiente de l'eau sacrée, celle-ci destinée à préparer l'utérus, et procède au signe de croix.

La *kalanoro* s'inscrit là dans la tradition par sa compétence à rendre les femmes fécondes ; ce genre d'esprit a un savoir reconnu dans ce domaine. L'originalité tient ici du procédé thérapeutique et de ses moyens : les deux poupées en plastique et la bague en or sont des objets insolites si l'on se réfère aux rites ethnographiés, liés aux esprits de la nature qui manipulent généralement les végétaux. L'utilisation de la sucette pour les soins¹² est également surprenante car l'objet n'est pas repéré dans les rites thérapeutiques. Encore une fois, sa substance sucrée peut rappeler l'utilisation du miel, élément

¹² Pour le cas d'un ulcère à l'estomac : le patient boit trois cuillerées d'eau sacrée et suce une sucette.

historiquement rattaché aux esprits dits de la nature, mais la sucette en tant que produit manufacturé ne l'est pas.

Le schéma figurant en fin d'article (annexe 1) catégorise les caractéristiques rattachées aux *kalanoro* selon les traditions orales et celles spécifiques à la *kalanoro* dont il est question dans cet article, selon le discours produit par le jeune guérisseur et les observations ethnographiques issues du terrain d'étude. En ce qui concerne la *kalanoro*, sont soulignés les divers éléments d'emprunts extérieurs au culte des esprits de la nature et leurs processus.

Une *kalanoro* qui dérange

Les esprits *vazimba*, nous l'avons évoqué, sont considérés de manière ambivalente et Rakotomalala insiste sur le fait qu'ils restent l'une des catégories d'esprit les plus redoutées dans la localité qui intéresse notre étude, le Vonizongo. Les maladies provoquées par ce type d'esprit sont vécues comme une violence à la fois physique et idéologique, mais cette violence est socialement appréhendée comme positive : « en aucun cas, il ne s'agit, pour les *Vonizongo*, d'une idéologie "sauvage", puisqu'on met au même rang les esprits *vazimba* et les esprits royaux. Les *Vazimba* font partie du monde "civilisé", contrairement aux esprits de la nature, qui, eux, par définition, sont sauvages et ont besoin d'être socialisés pour s'adapter aux besoins de la communauté ». Les *Vazimba* remplissent ainsi une fonction positive et sont intégrés au monde humain, contrairement aux esprits de la nature comme les *kalanoro*, restés à l'écart du monde civilisé de la société et qui gardent une fonction négative (Rakotomalala, *op. cit.*).

La *kalanoro* dont il est question ici fait l'objet d'une manipulation qui vise à la socialiser pour la rapprocher de la communauté des hommes. Le jeune guérisseur opère ce processus d'intégration principalement au travers de référents chrétiens dont il espère qu'ils correspondent au cadre de normes positives des représentations locales des *kalanoro*. Ce maniement du religieux dévoile une recherche de légitimation du statut de guérisseur afin d'entrevoir une réhabilitation sociale : le jeune homme est

lui-même en quête de légitimité pour s'inscrire positivement dans sa communauté. Il faut alors mentionner quelques faits biographiques qui le concernent ainsi que les discours rattachés à ces faits pour saisir le sens de sa quête d'intégration à la norme collective. Ainsi, il est vu comme une personne déviante, ceci pour plusieurs raisons : son statut de guérisseur est considéré comme illégitime compte tenu de son jeune âge et de la rapidité de son entrée en exercice (nous avons évoqué le fait que le devin-guérisseur, en général, acquiert une reconnaissance sociale après plusieurs années d'initiation et de pratique) ; sa pratique du culte est associée au « magique », en d'autres termes à un volet de la sorcellerie ; il est perçu comme un « profiteur » et critiqué pour ses achats abusifs en tout genre et ses emprunts d'argent. Il est également considéré comme le détracteur du foyer familial : ainsi tenu pour responsable de la mort de son père, qui serait décédé de la charge des soucis qu'il aurait causés, du départ de sa jeune épouse et de la frayerie de sa mère, nous dit-on. On note une forme d'inversion sociale : lorsque le père était encore vivant, il respectait le statut de son fils détenant un pouvoir, l'effacement du père était révélateur ; la crainte de la mère pour son fils induit également un ébranlement des codes de conduite et de l'autorité des aînés.

Le jeune guérisseur marginalisé par sa communauté agit en fonction de celle-ci : il tente alors de réhabiliter une image sociale positive en manipulant à l'extrême l'image de sa *kalanoro*. L'apport syncrétique du culte, à l'échelle locale, permet à l'individu « manipulateur » de se socialiser, de préserver une forme de lien social à l'échelle communautaire. Ici, se mesurent les enjeux opérés au niveau du culte ancestral dans les rapports sociaux locaux. La rupture partielle avec le culte traditionnel que nous avons décryptée et, dans le même temps, la démarche socialisante de l'esprit de la nature majoritairement opérée selon des référents du culte chrétien, amènent à redéfinir ces rapports sociaux. Les épisodes biographiques révélés ici et leurs interprétations sont issus de conversations entretenues avec des notables du village (maire, président de commune, pasteur...) : ils mettent en évidence les rapports conflictuels entre plusieurs groupes et les stratégies

engagées pour cloisonner et/ou décroisonner ces rapports. La déviance sociale définie, entre autres, par ces notables enclenche un processus d'accommodement pour le jeune guérisseur qui passe par une pratique exacerbée du culte syncrétique.

Cette étude de cas permet d'apprécier une forme contemporaine du culte des esprits de la nature sur les Hautes Terres centrales de Madagascar. Le syncrétisme omniprésent dans la pratique cultuelle de ce jeune guérisseur est remarquable par cette implication de nouveaux référents dans un système symbolique ancien où le christianisme prend une place considérable dans cette création. La description qui est faite de cette *kalanoro* et de son milieu permet de dire que les caractéristiques rattachées aux traditions orales sont en partie préservées mais, dans le même temps, que ce cadre référentiel est bousculé par la création rituelle. Le végétal n'est pas son monde, les plantes ne sont pas ses remèdes, le naturel n'est pas sa préférence.

Les êtres ou esprits de la nature qui proviennent d'un territoire « du lignage autochtone ou de la mini-région » peuvent perdre de leur efficacité utilisant des outils « hors d'usage » (Fiéloux & Lombard, 1995 : 334) ou disparaître, étant devenus inutiles (Rakotomalala *et al*, *op. cit.* : 63). Sainte Nika, elle, possède une image façonnée par son « allié » qui lui donne la possibilité de repousser les représentations du sauvage, de l'étrange et du végétal par l'action « civilisatrice ». Voici une *kalanoro* qui ne respecte les modalités de référence rituelle qu'en matière de compétence (soins, fécondité, guérison des maux...) car sa représentation sociale n'a plus grand-chose à voir avec les traditions orales. Quant à lui, l'intervention d'un être de la nature dans sa vie a enclenché la construction d'une pratique du culte caractérisée à la fois par la rupture et par l'emprunt. L'utilisation imbriquée de différents référents sociaux et religieux permet l'émergence d'une logique d'enjeux qui met en exergue cette recherche d'adaptation. Mais nous comprenons que l'accommodement de la pratique du culte par la manipulation à l'extrême de l'image d'une *kalanoro* provoque un contre-effet, car celle-ci dérange et, ainsi, cet accommodement ne permet pas d'inscrire socialement des rapports légitimes et fait

perdre toute forme de crédibilité sociale envers des groupes d'appartenance locale.

Annexe 1 : Tableau comparatif - La *kalanoro* selon les traditions orales et Sainte Nika selon le jeune thérapeute

La <i>Kalanoro</i> (traditions orales)	Sainte Nika selon le thérapeute
Caractéristiques physiques	
Ongles longs, pieds inversés, longs cheveux, grandes barbes, traits disgracieux, petits être noirs...	Teint clair, cheveux longs, type européen, corps d'une femme, robe de baptême = <i>occidentalisation, christianisation</i>
Nom	
Exemples : Rakelilavavolo « La-petite-aux-cheveux-longs » ; Rasoalavaelatra « Dame-belle-(<i>Masimbavy Nika</i>) aux-longues-ailes »	Nika ou Sainte Nika = <i>christianisation, familiarisation</i>
Alimentation	
Lait, miel, crabe cru, animaux, insectes...	Sucette, crabe cru, sirop de grenadine, poisson = <i>modernisme, industrialisation</i> (sucette, sirop) = <i>culte traditionnel</i> (poisson, crabe, substance sucrée)
Compétences	
Savant médecin, spécialiste des végétaux, divination, chercheur de minéraux, confectionneur de remèdes à base de plantes, spécialiste de la fécondité, maître du sel, de l'eau, du miel et des plantes...	Soigne tous les maux, chercheur de charmes, spécialiste de la fécondité
Objets de l'alliance	
Bracelets en végétal, bracelet en argent	Bague en or = <i>urbanisation, christianisation</i>
Référents rituels	
Sémantique des points cardinaux Purification Initiation Interdits Prédestination Transmission	Sémantique des points cardinaux Purification <i>Savon industriel = produit manufacturé</i> Interdits <i>Porc = culte traditionnel</i> <i>Alcool = culte d'Andrianam-poinimerina et de Ranoro</i> <i>Charmes et remèdes à base de plantes = dogme chrétien</i>
Objets rituels	
Plantes, minéraux, eau, <i>ody</i> , miel, bonbons...	Bague en or, poupées en plastique, signe de croix, eau = <i>industrialisation, christianisation</i>

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABDMOULEH R., 1993. « Les catégories de guérisseurs opérant aujourd'hui en Tunisie », *Ibla*, t. 56, 172 : 247-259.
- BEAUJARD P., 1995. « Religion et société à Madagascar. L'exemple tañala. » in CHERUBINI B., *L'étranger intime. Mélanges offerts à Paul Ottino*. Université de la Réunion, Océan Éditions : 181-217.
- BEAUJARD P., 1998. *Dictionnaire malgache-français. Dialecte tañala, Sud-Est de Madagascar. Avec recherches étymologiques*. Paris, L'Harmattan.
- BLANCHY S., 2001. « Comment devient-on "mpimasy" ? Ethnographie de la communication avec les esprits des ancêtres en pays bezanazano », *Études Océan Indien*, 30. Paris, Inalco (Ancestralité et identité à Madagascar) : 129-161.
- BLANCHY S., RAKOTOARISOA J.-M., BEAUJARD P. & RADIMILAHY C. (dir.), 2006. *Les dieux au service du peuple*. Paris, Karthala.
- BURGUET D., 2009. « L'usage des plantes dans le champ de la santé : initiation, cueillette et guérison en Imerina », *Études Océan Indien*, 42-43. Paris, Inalco, (Plantes et sociétés) : 299-319.
- FAUBLÉE J., 1946. *Ethnographie de Madagascar*. Paris, Éd. de France et d'outre-mer, La Nouvelle édition.
- FIÉLOUX M., LOMBARD J., 1995. « Du royaume à la ville : le territoire des possédés (Madagascar) », in VINCENT J.-F., DORY D. & VERDIER R. (dir.), *La construction religieuse du territoire*. Paris, L'Harmattan : 323-336.
- FLACOURT E. de, 1995. *Histoire de la Grande Isle Madagascar*. Paris, Karthala-Inalco, édition annotée et présentée par C. Allibert.
- GRANDIDIER A., GRANDIDIER G., 1917. *Ethnographie de Madagascar*, vol. 4, tome 3. Paris, Imprimerie nationale.
- LUPO P., 1995. « Tradition et environnement. Analyse d'une mentalité », *Talily*, 2, Université de Tuléar. Tananarive, Imprimerie luthérienne.

MELLIS J.-V., 1938. *Nord et Nord-Ouest de Madagascar « Volamena et Volafotsy »*. Tananarive, Imprimerie moderne de l'Emyrne/Pitot de la Beaujardière.

METRAUX A., 2007. *Le vaudou haïtien*. Paris, Gallimard (réédition).

RAKOTOMALALA M., 1990. *Une expérience pluridimensionnelle. La maladie chez les Vonizongo du Sud-Est (Madagascar)*. Thèse de doctorat d'anthropologie. Paris, EHESS.

RAKOTOMALALA M., BLANCHY S. & RAISON-JOURDE F., 2001. *Les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres malgaches*. Paris, L'Harmattan.

RAMILISONINA, 2001. « Topographie religieuse d'un terroir et relations entre vivants et ancêtres à Madagascar : les Bezanozano Zanadroandrena et Tsimifahy ». *Études Océan Indien*. Paris, Inalco, 30 : 9-127.

WEBBER J., 1853. *Dictionnaire malgache-français*. Île Bourbon, Notre-Dame de la Ressource.

Filmographie

FIÉLOUX M., LOMBARD J., 1991. *Le Prince charmant*. Film ethnographique, Bondy/Tuléar, IRD/MRSTD, 43 mn.

Résumé

Le présent article traite d'une forme récente d'extension du syncrétisme en lien avec le culte aux esprits de la nature. L'analyse fait référence à l'histoire d'une alliance entre un jeune homme et un esprit féminin de la nature dite *kalanoro* dans une région rurale des Hautes Terres centrales de Madagascar. Contrairement aux récits locaux qui inscrivent l'esprit *kalanoro* dans un monde végétal et sauvage, celui-ci présente des aspects inédits : à tous les niveaux, nous rencontrons des éléments à la fois modernes et chrétiens, qui n'ont pas été relevés jusqu'ici chez d'autres devins-guérisseurs. Cette construction syncrétique amène une dynamique créatrice dans le champ du religieux. Quant à celui de la santé, le chemin « classique » des guérisseurs n'est pas vraiment emprunté : absence d'initiation, absence de bénédiction, réduction des objets rituels traditionnels... Cette nouvelle forme religieuse présente une recombinaison

d'éléments anciens et récents tirés de plusieurs domaines d'influence. L'enjeu de l'action innovante pour ce jeune devin-guérisseur est l'obtention d'une reconnaissance sociale que les autres ne semblent pas prêts, pour autant, à lui accorder.

Mots-clefs : Madagascar, devin-guérisseur, esprit de la nature, innovation, syncrétisme, thérapeutique, déviance.

Summary

The Young Healer and the Holy *Kalanoro*. Innovation in Ritual Worship of Nature Spirits

This article deals with a recent form of extension of syncretism linked to the worship of nature spirits. The analysis refers to the story of a covenant between a young man and a female nature spirit called *kalanoro* within the rural area of the central highlands of Madagascar. Unlike local narratives that place the *kalanoro* spirit in a wild world of plants, this one presents unobserved aspects: at all levels, we find, at the same time, modern and Christian elements, which were not identified up to now among other healers. This syncretic construction leads to a creative dynamic in the field of religion. Regarding the field of health, the « conventional » path of healers is not really followed: there is no initiation, no blessing, and a reduction in the use of traditional ritual objects... This new form of religion presents a recombination of old and new elements taken from several areas of influence. The challenge of the innovative action for this young healer is to obtain social recognition that others do not seem willing so far to grant him.

Key-words: Madagascar, healer, nature spirit, innovation, religious syncretism, treatment, deviance.

* * *