

LE RAMANENJANA : DE LA PSYCHIATRISATION À UNE RELECTURE PAR L'HISTOIRE

Raphaël GALLIEN

Doctorant en histoire

Université Paris Cité – CESSMA-UMR 245

Résumé : En 1863, un épisode de possession appelé *ramanenjana* secoue les Hautes-Terres centrales de l'île de Madagascar. Plusieurs centaines de personnes, majoritairement des femmes, se regroupent au rythme de la transe sur les tombeaux et pierres sacrées. En quelques semaines, les troubles atteignent la capitale et mènent à la chute du souverain alors en place, Radama II. Si cet épisode est aujourd'hui bien connu, cet article revient sur sa place dans la littérature médicale et l'enjeu qu'un tel événement représente dans l'histoire contemporaine de Madagascar. En nous plaçant sur la longue durée, on découvre que le *ramanenjana* a constitué un point de rencontre pour la psychiatrie alors naissante sur l'île. Mieux encore, la lecture opérée par les médecins offre de précieux indices quant à l'épaisseur sociale de cette manifestation et les horizons politiques sous-jacents.

Mots-clés : folie, possession, médicalisation, psychiatrie, politique, Madagascar

Abstract: In 1863, an episode of possession called *ramanenjana* shook the Central Highlands of the island of Madagascar. Several hundred people, mostly women, gathered to the rhythm of the trance on tombs and sacred stones. Within a few weeks, the unrest reached the capital and led to the fall of the then ruler, Radama II. If this episode is well known today, this article will review its place in the medical literature and the stakes that such an event represents in the contemporary history of Madagascar. By looking at the long term, we discover that the *ramanenjana* constituted a meeting point for psychiatry, which was then emerging on the island. Moreover, the reading made by the doctors offers precious clues to understand the social depth of this event and the underlying political horizons.

Keywords: madness, possession, medicalization, psychiatry, politics, Madagascar

En 1863, dans la région des Hautes-Terres centrales, en périphérie d'Antananarivo, des centaines de personnes, majoritairement des jeunes femmes et des esclaves (*andovo*), entrent dans une possession collective appelée *ramanenjana* qui surprend les autorités du pays. Qu'il s'agisse des missionnaires européens ou des élites

merina, aucun n'avait vu se soulever ces populations rurales, majoritairement issues des classes les plus défavorisées. En quelques jours, elles se regroupent sur les tombeaux et pierres sacrées, au rythme des tambours et des valihas, paraissent porter sur leur tête des fardeaux imaginaires, dans une raideur caractéristique du phénomène, et invectivent les personnes placées sur leur chemin, notamment celles perçues comme méprisant les traditions et l'héritage des ancêtres. Ces évènements intervennent deux ans après la mort de la reine Ranavalona I^e qui, durant son règne (1828-1861), a souhaité purger le pays de toute présence étrangère, qu'elle perçoit comme une menace pour l'avenir du royaume. Indésirables, les derniers missionnaires de la London Missionary Society (LMS) quittent l'île en 1835. Entre 1845 et 1854, le royaume est fermé aux étrangers, avant une timide réouverture des ports. À la mort de Ranavalona I^e, en 1861, c'est son fils Radama II qui lui succède. Libre-penseur, il s'engage dans une politique inverse, affichant un fort engouement pour l'Occident. Là où Ranavalona I^e avait défendu une politique protectionniste, dans le rejet de l'influence étrangère, lui plébiscite au contraire une politique libérale, attiré par le modèle du « despote éclairé ». Pour la première fois depuis une trentaine d'années, l'influence missionnaire réapparaît au grand jour et les Hautes-Terres s'ouvrent de nouveau à la présence étrangère. Nombre d'héritages « traditionnels » sont remis en question au détriment d'une aristocratie locale menacée par la disqualification progressive de ses prérogatives. En affirmant être envoyés par l'ancienne souveraine, les possédés s'inscrivent donc d'emblée dans une opposition aux choix politiques promus par Radama II. Venus de l'Ambondrombe¹ selon certaines rumeurs, d'Ambohimanga² selon d'autres, les *ramanenjana* impressionnent surtout les témoins de l'époque par leur organisation en cortège³, se dirigeant vers les tombeaux et les pierres sacrées afin d'attester de la relation entretenu avec les ancêtres, à commencer par les rois et reines défunts, tout en invoquant une adresse directe à l'endroit de la monarchie merina.

Les premières manifestations du phénomène apparaissent le 20 mars 1863, au lendemain du « Bain royal » (*Fandroana*) qui aurait dû se tenir la veille afin de marquer la nouvelle année malgache et le renouvellement d'un ordre symbolique vital pour la stabilité du monde merina⁴. Six jours plus tard, Antananarivo voit arriver les premiers

¹ Montagne sacrée située au sud du pays betsileo qui abriterait en son sommet les ancêtres, royaux notamment : Sandra EVERAERT, *Constructing History, Culture and Inequality: The Betsileo in the Extreme Southern Highlands of Madagascar*, Leyde, Brill, 2002.

² Ville royale sacrée située à une vingtaine de kilomètres au nord-est de la capitale accueillant la tombe de Ranavalona I^e. Centrale dans la cosmogonie merina, la ville fut pendant longtemps interdite aux étrangers. Ce qui n'empêcha pas le missionnaire protestant William Ellis d'y pénétrer en janvier 1862, présence qui ô combien fut perçue comme une transgression grave et dangereuse. Un tel épisode a donc également alimenté l'inquiétude de certains Merina face à la menace de déstabilisation que pouvaient représenter les Européens et participer à l'émergence des *ramanenjana*. Sur Ambohimanga, voir : Susan KUS, "Ambohimanga: State Formation and the Symbolic Organization of Space", *Omaly Sy Anio*, 1989-1990 (n°29-32), pp. 43-54 ; Charlotte Liliane RANDRIAMANANORO-RABESAHALA, *Le site d'Ambohimanga-Rova : approche anthropologique de la civilisation merina (Madagascar)*, Paris, Le Publier, 2006.

³ La symbolique du cortège est importante à Madagascar rappelant ici tout à la fois l'enterrement récent de la Reine, qui en a exigé un grandiose, et constituant un moyen pour témoigner collectivement d'un état de chose. Une telle symbolique constitue donc une véritable grammaire sous-jacente partagée entre Merina, sans qu'une prise de parole ne soit pour autant nécessaire – les *ramanenjana*, on le verra, étant d'ailleurs muets. Nous n'irons plus loin en ce qui concerne l'empreinte symbolique, esthétique et politique du « cortège » en pays merina, qui mériterait pourtant que l'on s'y arrête plus longuement. Notre objectif est ici de parvenir à une compréhension minimale des événements pour ensuite mieux comprendre comment le discours médical a pu convoquer cet épisode.

⁴ Célébration annuelle qui donne notamment lieu à une ablution royale devant permettre le renouvellement du *hasina* (énergie sacrée ; sacralité) et marque, à travers le culte rendu au corps du souverain, la réaffirmation de l'adhésion des sujets à l'ordre social et politique merina. En raison de la mort de la reine, et afin de marquer le deuil, la cérémonie fut repoussée. Sur le Bain royal voir : Louis MOLET, *Le Bain royal à Madagascar. Explication de la fête malgache du Fandroana par la coutume disparue de la manducation des morts*, Tananarive, Presses de

possédés. Le 29 du même mois, des habitants de la ville commencent à se joindre à un collectif alors uniquement composé de personnes issues des campagnes. Du 5 au 25 avril, l'agitation se déplace à Ambohimanga. Le 25 avril, la foule gagne à nouveau Antananarivo qu'elle ne quittera plus jusqu'à la mort du souverain, le 11 mai suivant. Durant ces trois semaines, les *ramanenjana* montent quotidiennement au palais et à l'Académie royale⁵. La garde royale n'oppose qu'une faible résistance, tandis que Radama II tente d'apaiser la situation en obligeant, via une ordonnance royale, les habitants d'Antananarivo à saluer les possédés qu'ils croiseraient sur leur passage en ôtant leur chapeau. En l'espace de quelques semaines, c'est toute une capitale et, plus largement, les hautes sphères de la monarchie merina qui se retrouvent contraintes par une mobilisation collective jusqu'ici inédite.

Cet épisode, qui se renouvelle, quoique de manière plus disparate, entre 1875 et 1877, est aujourd'hui bien connu dans son déroulé⁶. Les missionnaires chrétiens, premiers témoins de ces événements, ont laissé de nombreux écrits face à des mouvements remettant en question non seulement l'hégémonie du modèle qu'ils défendent, mais la légitimité même de leur présence dans le pays⁷. Plus récemment, l'historienne Françoise Raison-Jourde, tout en en reconstituant la chronologie, a très bien montré les enjeux d'un phénomène qui s'inscrit dans un contexte d'intenses recompositions religieuses⁸. D'autres, comme l'anthropologue Louis Molet, ont également essayé de situer ces événements dans une symbolique plus large afin de les interroger à partir des représentations du monde malgache⁹. L'historien Gwyn Campbell a par ailleurs souligné le poids du facteur climatique dans le déclenchement du *ramanenjana*, alors que les années 1860 voient les épisodes de famine et de maladie se multiplier sur les Hautes-Terres de l'île¹⁰.

Si ces faits sont donc connus, ils n'ont paradoxalement que très peu été résitués vis-à-vis du discours et des représentations médicales qui se développent au même moment et tout au long de la seconde moitié du XIX^e siècle à Madagascar, notamment à travers la présence des missionnaires britanniques et français. Si le contexte religieux et environnemental constitue un jalon indispensable à la compréhension du *ramanenjana*, la question de la pathologisation de ces épisodes se révèle également très précieuse pour comprendre ce qui s'opère réellement au sein de ces possessions et réinterroger la

⁵ L'Imprimerie luthérienne, 1956 ; Maurice BLOCH, « The Ritual of the Royal Bath in Madagascar: The Dissolution of Death, Birth and Fertility », in David CANNADINE et Simon PRICE (dir.), *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 271-297 ; Pier M. LARSON, « A Cultural Politics of Bedchamber Construction and Progressive Dining in Antananarivo: Ritual Inversions During the Fandroana of 1817 », *Journal of Religion in Africa*, 1997/27 (n°3), pp. 239-269.

⁶ Ouverte le 5 décembre 1862, l'Académie royale est un lieu de libre pensée voulu par Radama II, où au chant, à la poésie et à la danse s'ajoute l'exercice des mathématiques, de la physique, de la théologie ou de la philosophie. Le lieu incarne l'esprit de *disputatio* dont était friand le roi qui, selon certains, se pensait bien plus prophète-philosophe, que chef d'État.

⁷ Pour un retour exhaustif sur la chronologie et les sources disponibles sur ces événements, nous renvoyons au premier chapitre du travail de thèse que nous menons actuellement.

⁸ Outre les récits proposés par les missionnaires dans la correspondance qu'ils entretiennent avec leur hiérarchie, l'une des descriptions religieuses les plus complètes se trouve dans : James SIBREE, *Madagascar et ses habitants. Journal d'un séjour de quatre ans dans l'île*, Toulouse : Société des livres religieux, 1873.

⁹ Françoise Raison-Jourde, « Les ramanenjana, une mise en cause populaire du christianisme en Imerina, 1863 », *Asie du Sud-Est et monde insulindé*, 1976/7 (n°2-3), pp. 271-289 ; — *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*, Paris, Karthala, 1991.

¹⁰ Louis MOLET, *La Conception malgache du monde du surnaturel et de l'homme en Imerina* (II tomes), Paris, L'Harmattan, 1979.

¹⁰ Gwyn CAMPBELL, « Crisis of Faith and Colonial Conquest: The Impact of Famine and Disease in Late Nineteenth-Century Madagascar », *Cahiers d'Études Africaines*, 1992/32 (n°127), pp. 409-453.

profondeur sociale et politique de l'épisode. Plus largement, il s'agit ici de montrer comment le *ramanenjana*, à partir de la confrontation de différentes hypothèses médicales, s'est fait le lieu privilégié des premières investigations psychiatriques à Madagascar. *A posteriori*, ces événements ont en effet nourri une nosographie médicale plus ou moins propre à la Grande Île et furent mobilisés par des médecins, français mais surtout malgaches, pour approcher les ressorts psychiques du monde merina. Le *ramanenjana* n'a ainsi cessé d'être remobilisé tout au long du XX^e siècle, donnant lieu à de nombreux écrits qui constituent pour l'historien autant de précieux indices pour interroger à la fois les enjeux médicaux qu'ils recoupent et l'épaisseur politique d'une manifestation sociale. Dans un second temps, c'est également revenir sur la profondeur sociale d'un mouvement qui se révèle bien moins inintelligible que d'apparence et qui apparaît comme structurant jusque dans les représentations les plus contemporaines.

I) D'UNE LECTURE RELIGIEUSE À UNE LECTURE MÉDICALE

Dans la suite immédiate de l'épisode, ses descriptions sont surtout le fait des missionnaires présents dans la région. Si l'adresse principale se fait en direction de la monarchie merina, les *ramanenjana*, dans les faits, visent également la présence européenne et l'hégémonie d'un discours chrétien qui se déploie avec l'arrivée au pouvoir du souverain Radama II. Nombreux sont ainsi les chrétiens, notamment venus de France ou d'Angleterre, à devoir se cacher à l'approche de celles et ceux qui se présentent comme possédés. Par exemple, le père de La Vaissière consigne dans son journal avoir été averti quelques heures avant l'entrée des *ramanenjana* dans la capitale d'une

« *manifestation populaire où les blancs peuvent être en danger. Il nous faut nous rallier tous au consulat. Je suis allé en toute hâte prendre les Sœurs et les conduire chez le consul. J'ai retiré le Saint Sacrement de leur chapelle, j'ai dû le garder toute cette nuit-là passée sans sommeil, contre ma poitrine trop heureuse. Cependant le jour vint sans amener aucun incident* »¹¹.

Le fait que le *ramanenjana* mobilise les personnes les plus réfractaires à la religion chrétienne renforce la conviction des religieux qui s'accordent sur le fait que l'on « *peine à rendre compte du seul point de vue de la science* » ces épisodes qualifiés « *d'hallucinations* »¹². Rapidement, la figure démoniaque s'impose chez eux, qu'ils soient catholiques ou protestants, pour expliquer le phénomène :

« *Maintenant, quelle peut être la cause de cette singulière maladie ? Ici chacun abonde dans son sens ; plusieurs l'attribuent purement et simplement au démon, qui s'est révélé là comme il s'est révélé auparavant dans les tables tournantes, pensantes, etc.* »¹³.

Certains n'hésitent d'ailleurs pas à rapprocher ces épisodes de la fête des rameaux, non sans approximations dans le calendrier, afin de renforcer une lecture mystique des événements et les rapprocher d'un retour aux morts que traduirait la réaffirmation du lien à la reine Ranavalona I^{re}¹⁴. Autre témoin, le père Jouen dresse quant à lui un parallèle entre l'entrée des possédés dans la capitale et celle de Jésus à Jérusalem, signant par cette

¹¹ Camille de LA VAISSIERE, *Histoire de Madagascar, ses habitants et ses missionnaires*, Paris, V. Lecoffre, 1884, p. 393.

¹² *Annales de propagation de la foi. Recueil périodique des lettres des évêques et des missionnaires des missions des deux mondes, et de tous les documents relatifs aux missions et à l'Association de la propagation de la foi*, 1864/36, p. 403.

¹³ *Ibid.*, p. 407.

¹⁴ Camille de LA VAISSIERE, *Histoire de Madagascar..., op. cit.*, p. 405.

interprétation son incompréhension totale d'évènements qui précisément rejettent toute imposition ou image tirée de la Bible. On s'alarme ainsi que les possédés n'ont tenté « rien de moins que de faire quitter sa soutane [à un prêtre], le ramanenjana prétendant que la couleur noire l'offusquait »¹⁵. En somme, tous s'inquiètent de la remise en question de la présence chrétienne sur l'île.

Ces justifications religieuses ne sont toutefois pas exclusives. Plusieurs observateurs intègrent des considérations médicales alors en pleine expansion. Ainsi, si pour de nombreux missionnaires l'explication démoniaque est mise en avant, elle se traduit empiriquement par une « maladie qui agit sur les nerfs »¹⁶. D'autres vont plus loin, tel le célèbre missionnaire anglais James Sibree qui plaide pour une explication somme toute plus rationnelle, qu'il reprend du médecin Andrew Davidson¹⁷ :

« Cette maladie se rattachait évidemment à des préjugés nationaux, politiques ou religieux, qui formaient un lien puissant et intime entre un grand nombre de personnes : ce qui explique le caractère épidémique de l'affection »¹⁸.

De fait, le docteur Davidson est l'un des premiers à réarticuler ces épisodes aux enjeux sociaux et religieux qui jalonnent l'époque. Pour lui, ils s'inscrivent avant tout dans un moment politique particulier et doivent, pour être compris, être résitués dans leur contexte. Il est ainsi le premier qui, sans jamais s'opposer aux lectures religieuses, explique ces manifestations par le déclassement que connaissent les anciennes croyances malgaches face à la présence de plus en plus hégémonique du christianisme. En ce sens, il développe l'une des premières lectures psycho-pathologiques de ces évènements, en les situant dans une représentation du monde certes peuplé d'irrationalité, mais manifestant une cohérence vis-à-vis des transformations religieuses qui accompagnent l'occidentalisation des élites merina. Ces premières interprétations se complexifient progressivement avec le regard appuyé de médecins qui usent de cette manifestation pour identifier des symptômes qui donneraient sens à une nosographie plus ou moins propre au phénomène.

Dans les décennies qui suivent, et après les premières lectures de médecins missionnaires, des développements plus poussés sur le sujet se retrouvent dans la thèse en médecine de l'un des premiers médecins malgaches, le docteur Gershon Ramisiray¹⁹. Dans ses écrits, il offre une place à part à ce phénomène qu'il distingue d'autres manifestations nerveuses rencontrées en situation européenne. Sa démarche se révèle particulièrement intéressante en ce qu'elle développe une lecture qui s'affranchit d'une interprétation religieuse et ne se fait pas le simple calque du regard européen. Bien sûr sa formation, le fait qu'il ait suivi une grande partie de ses études à Paris, occidentalise de manière non négligeable son point de vue. Mais son interprétation ne saurait toutefois se résumer aux observations du passé. Tout en appréhendant cet épisode comme une « maladie nerveuse », il le distingue de l'hystérie (*kasoa*) ou de l'épilepsie (*androbe*)²⁰. Avec lui, le *ramanenjana* ne signe pas seulement son entrée définitive dans les

¹⁵ *Annales de propagation de la foi..., op. cit.*, p. 406.

¹⁶ Camille de LA VAISSIERE, *Histoire de Madagascar..., op. cit.*, p. 403.

¹⁷ L'Écossais, membre de la LMS Andrew Davidson, est l'un des instigateurs de la médecine européenne à Madagascar. Dès 1862, il ouvre un premier dispensaire qui est officiellement transformé en hôpital trois ans plus tard. Il forme les premiers assistants médecins malgaches, notamment le prince Andrianaly et son cousin Rajaonah, et évolue dans la proximité de la cour merina.

¹⁸ James SIBREE, *Madagascar et ses habitants. Journal d'un séjour de quatre ans dans l'île*, Toulouse, Société des livres religieux, 1873, p. 603.

¹⁹ Gershon RAMISIRAY, *Pratiques et croyances médicales des Malgaches*, Paris : A. Maloine, 1901. Précisons ici que cet ouvrage constitue la publication de sa thèse. Sur le parcours de Ramisiray, voir Georges BOULINIER, « Ramisiray : un des premiers docteurs en médecine malgache », *Histoire des sciences médicales*, 1995/29 (n°24), pp. 347-354.

²⁰ *Ibid.*, pp. 91-95.

classements médicaux européens, mais redessine les contours de la maladie qu'il redéfinit à partir de sa symptomatologie sans chercher à la rabattre sur une pathologie existante. Ce que certains perçoivent comme des hallucinations ne sont pour lui rien d'autre qu'un registre d'expression face à l'empêchement d'un monde qui ne parvient pas à se réinventer, le *ramanenjana* constituant un « excellent moyen de donner issue à l'effervescence interne qui devenait funeste lorsqu'elle était violemment comprimée »²¹. Pour Ramisiray, le *ramanenjana* ne tire donc pas ses origines d'une seule condition clinique ou biologique, mais recoupe une série de manifestations ayant pour trait commun d'exprimer, à travers une certaine religiosité, des frustrations que les individus ne peuvent exprimer en tant que telles, en première personne. L'origine du trouble est donc avant tout à rechercher dans les recompositions sociales, religieuses et politiques qui nourrissent angoisses et tensions individuelles. Ce qui lui permet ainsi d'affirmer que le *ramanenjana* « trouve son explication dans le culte des ancêtres et le respect des tombeaux »²², face à un présent progressivement devenu irreprésentable et où toute projection dans l'avenir semble impossible.

Cette lecture, qui met au centre de la maladie l'ordre symbolique d'une société, ne fait pourtant pas l'unanimité. Quelques années après la soutenance de Ramisiray, une lecture concurrente émerge chez un autre médecin malgache, le docteur Andrianjafy qui soutient sa thèse de médecine en 1903 au sein de la Faculté de médecine de Montpellier. À la différence de Ramisiray, il ne se contente pas de consacrer un chapitre à la question du *ramanenjana*, mais bien l'entièreté de son travail²³. Andrianjafy voit dans ces manifestations une manie aiguë qui, loin de toute contextualisation symbolique ou sociale, s'expliquerait par le paludisme. Plus que d'une hallucination, pour lui c'est bien d'une fièvre dont il s'agit qui, certes, dans un second temps, mais seulement dans un second temps, peut déclencher des crises hallucinatoires. Progressivement, le *ramanenjana* s'inscrit ainsi sur le registre de la maladie au sens « occidental » du terme, c'est-à-dire ayant un soubassement bio-morphologique. Andrianjafy est toutefois conscient des défis méthodologiques importants que pose un diagnostic rétrospectif, les documents consacrés aux possédés étant relativement peu nombreux et parcellaires.

« La raison de cette insuffisance des documents relatifs au ramanenjana se trouve dans ce fait que les parents des malades ne consultent pas les médecins européens, pas plus que les médecins indigènes. Ils se contentent de leurs mpsikidy qui les adressent aux charmeurs, et ceux-ci, à leur tour, appliquent le traitement qui leur convient. Or, ce traitement consiste à se diriger secrètement vers les pierres sacrées, plus particulièrement à Ambaton-dRadama où les sorciers célèbrent à leur aise des rites que prohibait l'État malgache, et ces rites avaient pour but d'apaiser l'Andriananahary, génie de cette maladie, appelée encore Menabé »²⁴.

À travers son analyse, se perçoit toute la complexité d'un regard biomédical européen qui se heurte à un certain hermétisme nourri par un recours aux lectures « traditionnelles » d'une souffrance avant tout perçue par la population comme une sanction des ancêtres et la nécessité d'un retour à une forme d'équilibre symbolique. Mais si Andrianjafy évoque l'enjeu qu'a pu constituer « l'influence des passions religieuses ou politiques »²⁵, c'est pour mieux réaffirmer ensuite la cause infectieuse

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ ANDRIANJAFY, *Le ramanenjana à Madagascar (choréomanie d'origine palustre)*, Montpellier, Imprimerie Delord-Boehm et Martial, 1902.

²⁴ *Ibid.*, p. 9.

²⁵ *Ibid.*, p. 11.

sous-jacente au *ramanenjana*. Pour lui, nul hasard si le *ramanenjana* « se manifeste toujours à la saison pluviale [au] moment de la première récolte du riz (*mena vary aloha*) qui se fait parmi les mares d'eaux stagnantes, et à l'époque la plus chaude et la plus pluviale de l'année, c'est-à-dire à la période la plus malsaine »²⁶. En somme, il défend une explication épidémo-organique de la maladie qu'il distingue selon trois variables. La première recoupe les « cas qui présentent des symptômes fébriles, avec mouvements choréiques disparaissant dès que le médecin intervient »²⁷. La deuxième rassemble des personnes qui « présentent des symptômes fébriles et des manifestations choréiques, [à l'occasion d'un] vrai sabbat provoqué par le *mpisikidy* »²⁸. Enfin, la troisième désigne des sujets atteints de « choréomanie subaiguë, semblable à l'alcoolisme aigu, caractérisée par de l'état fébrile, des mouvements choréiques et de la manie, sans l'intervention des sorciers »²⁹. Une telle partition et, plus largement, le reste de son argumentaire, laissent bien souvent le lecteur sceptique. Ses hypothèses semblent en effet relativement lointaines d'un réel travail clinique, se contentant avant tout de superposer aux manifestations locales les catégorisations européennes. Sur les cinq « cas » qu'il retient dans son travail de thèse pour appuyer son argumentaire – un échantillonnage qui rend déjà incrédule en termes de méthode, même pour l'époque – seuls deux sont le fruit de sa propre relecture. Deux autres ne traitent pas de la situation malgache, mais font office de comparaison, à partir de la situation rencontrée dans deux asiles français, avec l'objectif de démontrer l'universalité d'un trouble mental qui, sous couvert du *ramanenjana*, se retrouverait en réalité dans bon nombre de localités, notamment en Europe. Finalement, au fil de la lecture, on peine à saisir la cohérence de son argumentaire, ce que ne manquera pas de souligner le jury durant sa soutenance. Réserve qui ne l'empêche pas de proposer une solution thérapeutique à base de quinine et d'arsenic, chimie à l'époque promue dans tout traitement de phénomènes palustres.

Les deux interprétations différentes de Ramisiray et Andrianjafy vont structurer le paysage médical du début du XX^e siècle sur ces questions. À leur suite, nombreux sont les journaux, issus de la presse médicale mais pas exclusivement, à reprendre avec plus ou moins d'exhaustivité leur hypothèse. En 1903, dans *La Revue scientifique* qui compte parmi les plus importantes dans le champ scientifique français, le docteur Raymond Salamo consacre quatre pages à une synthèse au sujet du *ramanenjana*. Il résume :

« Ramisiray, dans sa thèse, [a] voulu voir une forme épidémique d'hystérie [...]. La théorie est défendable ; pourtant, il semble qu'Andrianjafy ait ramené les choses au point. Pour lui, le ramanenjana est une manifestation nerveuse du paludisme »³⁰.

Ainsi, progressivement, c'est l'explication bio-morphologique qui l'emporte sur les considérations plus analytiques défendues par Ramisiray. Les épisodes de *ramanenjana* viennent ainsi nourrir les développements théoriques d'un aliénisme naissant dans les colonies³¹. Qu'il s'agisse de catégoriser ces phénomènes dans un registre hystérique ou paludéen, l'ensemble des observations se base sur des indices approximatifs, bien à distance, contrairement à la thèse foucaldienne, d'une

²⁶ *Ibid.*, p. 11.

²⁷ *Ibid.*, p. 37.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ A. R. SALAMO, « La choréomanie de Madagascar. Ramanenjana », *La Revue scientifique*, 11 juillet 1903, n°2, pp. 45-48.

³¹ Raphaël GALLIEN, *Le fou colonisé. Une histoire de l'institution psychiatrique en situation coloniale. Madagascar, 1900-1960*, mémoire de master II en histoire, Université Denis Diderot-Paris VII, 2019, pp. 70-88.

épistémologie textuelle qui marquerait une rupture entre aliénisme et médecine³². Ainsi, Andrianjafy cherche par exemple à comprendre les causes du *ramanenjana* tout autant à partir de la « *description de l'accès* » que dans une lecture organiciste qui s'appuie sur la palpation des organes – « *la rate était volumineuse, le foie dépassait de deux travers de doigt les fausses côtes* » écrit-il³³. On comprend ici que l'appréhension du *ramanenjana* participe à l'élaboration d'un discours aliéniste qui passe de l'identification d'un « groupement de symptômes » à la quête d'une « causalité cachée »³⁴, sans toutefois que s'opère encore un hiatus entre organogénèse et psychogénèse.

Ces relectures *a posteriori* du *ramanenjana* sont l'occasion d'une rencontre entre deux régimes d'appréhension de ce qui est en train de devenir, à travers le regard des médecins, une maladie psychique. Loin d'une appréhension déterminée des événements, les épisodes de *ramanenjana* donnent naissance à une multitude de lectures qui viennent entrecroiser une perception locale du trouble et une redéfinition biomédicale. Dans la première moitié du XX^e siècle, et en dépit des réserves précédemment soulignées, c'est la lecture opérée par Andrianjafy qui l'emporte dans le champ de l'aliénisme. Ainsi, la notice réalisée par Emmanuel Régis au sujet du *ramanenjana* dans son *Précis de psychiatrie* intègre uniquement le point de vue d'Andrianjafy :

« *Le ramanenjana à Madagascar est une véritable choréomanie d'origine palustre, forme pernicieuse du paludisme avec manifestations choréiques influencées par les terreurs supersticieuses et la sorcellerie, survenant de préférence par épidémies à l'époque du repiquage du riz où sévit le paludisme et où pullulent les moustiques et guérissant en quelques jours par la quinine* »³⁵.

L'imposition d'une telle définition dans l'ouvrage de Régis n'est pas sans conséquence quand on connaît l'importance de ce professeur de psychiatrie, exerçant à Bordeaux et qui forme à partir de l'année 1905 les futurs médecins coloniaux au sein de l'École principale du service de santé de la Marine. Son *Précis* constitue un ouvrage de référence pour tout futur aliéniste et ne se contente pas simplement de faire le bilan des nosographies connues, mais livre des appréciations cliniques qui seront ensuite reprises par plusieurs générations de médecins aliénistes. Avec cette entrée, Madagascar apparaît donc comme un espace à part entière dans la compréhension de la maladie mentale aux colonies. Mais surtout, alors que les développements sur ces questions peinent à suivre dans la colonie, le *ramanenjana* va constituer un exemple spécifique, sans cesse convoqué et comme structurant, pour comprendre représentations et mentalités du monde merina, à l'image de l'*Amok* en Malaisie³⁶. Dans les années qui suivent et jusque dans les années 1960, les épisodes de *ramanenjana* de la décennie 1860-1870 continuent de nourrir des controverses plus ou moins théoriques qui cherchent à statuer sur le fondement psychique de ces manifestations. Les débats continuent d'être structurés en deux pôles : d'un côté ceux qui persistent à voir dans ces phénomènes l'expression d'une hysterie universelle articulée à un vernis culturel plus ou moins propre, de l'autre des lectures qui défendent une cause infectieuse.

³² Michel FOUCAULT, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963 (2007), p. 127, *sq.*

³³ ANDRIANJAFY, *Le ramanenjana à Madagascar...*, *op. cit.*, p. 13.

³⁴ Robert CASTEL, *L'ordre psychiatrique, l'âge d'or de l'aliénisme*, Paris, Minuit, 1976, p. 277.

³⁵ Emmanuel REGIS, *Précis de psychiatrie* (3^e édition, entièrement refondue), Paris, Doin, 1906, p. 487.

³⁶ L'*Amok*, épisode un temps qualifié de « folie furieuse », touche principalement des hommes qui entrent dans des épisodes de transe incontrôlée, marquée par une logorrhée coprolalique et des mouvements plus ou moins répétitifs, souvent empreints d'une grande violence. Ces épisodes, qui se concluent souvent par la mise à mort du « possédé », ont nourri les écrits des Européens tant d'un point de vue médical que littéraire.

La relecture la plus stimulante est probablement celle proposée en 1936 par le docteur Victor Huot, médecin militaire également formé à Bordeaux, qui arrive en 1933 à Madagascar où il est affecté dans ce qui constitue alors le seul établissement psychiatrique public de l'île, l'asile d'aliénés d'Anjanamasina, situé à dix-huit kilomètres au nord-ouest d'Antananarivo. Dans un article paru dans les *Annales de médecine et de pharmacie coloniale*, il revient sur l'histoire de ces épisodes et plaide pour la nécessité d'en opérer un retour critique afin de formuler des hypothèses aptes à renouveler une lecture psychiatrique qui lui semble superficielle et relativement incapable de comprendre réellement les spécificités locales du trouble psychiatrique à Madagascar. Selon lui, l'enquête médicale ne peut se satisfaire de « *la docile observance des modes traditionnels de penser et d'agir* », mais se doit de réfléchir au « *conflit [du trouble] avec son milieu* »³⁷. Ainsi, il insiste sur la nécessité de résituer le *ramanenjana* dans son milieu, entendu comme espace social et politique, afin de prendre en compte la valeur performative d'une telle manifestation psychique pour comprendre ses déterminations sous-jacentes :

« nous pensons que le terme populaire de ramanenjana s'applique [...] à des poussées de psycho-névroses collectives observées dans les classes inférieures de la population à certaines époques troublées où des agitateurs savaient habilement exploiter pour leurs fins politiques une crédulité et une suggestibilité particulièrement développées dans les masses populaires malgaches »³⁸.

De telle sorte qu'il est possible de voir dans le propos de Huot une forme de prolongement des thèses de Ramisiray, même s'il ne les reprend pas explicitement et cherche à redessiner les frontières de la maladie à partir de ses propres hypothèses. Il insiste ainsi sur l'illusion qui consiste à résumer ce type de phénomènes à une manifestation palustre indifférenciée, prenant le contre champ d'un discours majoritaire depuis Andriananjafy. S'il n'exclut pas que ces phénomènes puissent « *relever plutôt de la psychologie des foules que de la véritable pathologie mentale* », il s'interroge sur la pertinence d'un regard clinique qui tend à réduire ces troubles sous une seule entité clinique – ici le paludisme, qu'il qualifie de « *“tarte à la crème” de la pathologie exotique* » – « *sans dépasser un vernis culturel, au risque d'un classement médical qui prenne une apparence superficielle* »³⁹. C'est donc bel et bien sur la dimension vécue du *ramanenjana* qu'il insiste, sans toutefois proposer une réelle redéfinition du trouble. Selon lui, les subjectivités qui s'expriment dans ces manifestations échappent aux abords réductionnistes des entités médicales figées, calques européens, appliqués indifféremment en dépit de la singularité des situations rencontrées. Dans la lignée de Ramisiray, il défend ainsi la nécessité d'un travail plus ample qui réarticulerait ces manifestations dans un registre symbolique qui ne peut se décoder à la hâte – travail resté toutefois sans écho à sa suite faute d'une psychiatrie dotée de réels moyens et d'une équipe formée sur ces questions. Malgré tout, la première moitié du XX^e siècle a fait du *ramanenjana* un espace privilégié de théorisation pour une psychiatrie coloniale naissante. À Madagascar, le développement du regard psychiatrique s'est ainsi fait à partir de ces troubles tantôt présentés comme spécifiques et porteurs de sens pour qui souhaite comprendre les réalités psychiques de la société merina, tantôt réduits à une simple manifestation organique au motif infectieux. Plus que toute autre manifestation d'ordre psychologique sur l'île, le *ramanenjana* a ainsi constitué une situation suffisamment marquante à partir de laquelle se sont formulées des hypothèses de lecture

³⁷ Victor HUOT, « L'aliénation mentale à Madagascar », *Annales de médecine et de pharmacie coloniales*, 1936/34, p. 13.

³⁸ *Ibid.*, p. 11.

³⁹ *Ibid.*

et des élaborations plus théoriques ayant pour espoir de saisir les affres d'une mentalité malgache. Nul hasard si à la suite de ces élaborations médicales, le *ramanenjana* se retrouve régulièrement dans une presse à destination du grand public tout au long du siècle et jusqu'à ces dernières années⁴⁰, face à un trouble collectif apparaissant comme un motif structurant du XIX^e siècle malgache.

II) « *HIFANGARO NY RAHARAHA NY MATY SY NY VELONA* » : LE CORPS SATURE PAR L'HISTOIRE

Ainsi, tout au long de la controverse médicale émerge la question de l'assise sociale et politique d'un mouvement qui viendrait, selon certains, réveiller les frustrations de personnes dans l'impossibilité de formuler en leur nom propre un sentiment très fort de déclassement. Dans les faits, tous les observateurs, contemporains ou postérieurs, soulignent que le *ramanenjana* se compose en grande partie de « *jeunes femmes de 14 à 25 ans* » et « *appartiennent presque tous aux classes inférieures de la société* ». Si « *les gens qui échappaient à la contagion étaient ceux dont l'esprit était tranquille [...], plutôt sympathiques aux étrangers* »⁴¹, c'est parce que le phénomène est avant tout la manifestation, sur le registre de la possession, d'un refus d'une marginalisation qui remet en question les fondements mêmes du quotidien et de son organisation sociale. Radama II, à travers la libéralisation, entend en effet renouveler l'organisation du royaume et remettre en question une certaine hiérarchie sociale qui tire sa justification d'un rapport aux anciennes croyances, indissociables de l'autorité des ancêtres. Concrètement, nombre de repères « traditionnels » sont plus ou moins disqualifiés : avec le christianisme, les gardiens des *sampy* n'ont plus de réelle utilité⁴², tandis que les esclaves, qui s'étaient vu confier l'entretien des tombeaux des propriétaires, voient leur marginalisation redoublée face à une autorité politique qui attache de moins en moins d'importance, du moins en apparence, à la terre des ancêtres. L'influence croissante des religieux chrétiens se fait ainsi au détriment de l'ancienne religion et de la hiérarchie sociale qui en découle.

En cela, plus qu'un « langage inarticulé du fou » comme cela a pu être rapporté⁴³, la constitution en un corps social unique qu'incarne le *ramanenjana* est à résituer dans le contexte politique des années 1860 et se révèle loin d'être aussi inintelligible que d'apparence, l'entrée en transe apparaissant comme un moyen privilégié – et peut-être le seul permis – pour s'opposer collectivement aux élites merina. Si ces manifestations s'accompagnent d'un ressentiment à l'égard des Européens et des nouvelles traditions chrétiennes, il s'agit avant tout d'une adresse au roi et à sa cour, au nom même des ancêtres, face à l'abandon des appuis cosmologiques vitaux pour la société merina :

« *Les ramanenjana semblent spécialement députés par la vieille Ranavalona pour signifier à Radama de revenir à l'ancien régime, à faire cesser la prière, à renvoyer les Blancs, à interdire les pourceaux dans la ville sainte, etc., etc. ; qu'autrement de grands malheurs le menacent, et qu'elle le reniera* »⁴⁴.

Les *ramanenjana*, en affirmant « entretenir des relations avec les morts et avec

⁴⁰ Pour une analyse détaillée de ce dernier point, nous renvoyons au premier chapitre du travail de thèse que nous menons actuellement.

⁴¹ Gershon RAMISIRAY, *Pratiques et croyances...*, op. cit., pp. 91-95.

⁴² Les *sampy* sont des talismans sacrés qui assurent l'équilibre du monde et protègent son ou ses propriétaires.

⁴³ Françoise RAISON-JOURDE, « *Les ramanenjana, une mise en cause...* », op. cit, p. 275.

⁴⁴ *Revue Spirite. Journal d'études psychologiques et de spiritualisme expérimental*, 1^{er} février 1968, p. 53.

les rois et reines défunts »⁴⁵, revendiquent à l'inverse une réaffirmation de ces repères traditionnels. Ramisiray l'a bien compris lorsqu'il évoque « *l'excellent moyen* » que constitue cette forme de possession pour exprimer « *l'effervescence interne* [...] *violemment comprimée* ». À cet endroit, les corps des possédés, articulés les uns aux autres, exprime ce qu'il est impossible de formuler autrement. En affirmant être « *tsindrian'ny avelon-dRanavalona* », « possédés par la reine », et répondre à son appel, c'est un lien direct avec la monarchie merina qu'ils invoquent, s'opposant de fait au modèle libéral et à la remise en question de l'ordre symbolique et social défendu par Radama II. Les porcs sont *fady* (interdits), les chapeaux en feutre, l'objet par excellence du *vazaha*, exécrés – d'où cette nécessité de baisser son chapeau au passage des *ramanenjana*. La couleur rouge renvoie au pouvoir merina et marque bien souvent l'entrée en transe. Une même couleur qui marque en d'autres occasions le début du *tromba*, cérémonie de possession centrée sur un seul individu, mais qui convoque là aussi l'ensemble des hiérarchies sociales et modes de régulation du pouvoir⁴⁶. Autant de symboles qui marquent une opposition à l'élite urbaine merina et tracent les frontières d'une société très hiérarchisée, de plus en plus fracturée, tout en mobilisant les personnes les moins bien insérées socialement, dessinant en négatif « *les contours d'un monde fragile, mal enraciné, en marge des institutions* »⁴⁷.

En pratique, les angoisses qui traversent les *ramanenjana* ne trouvent pas leur justification dans une unique crise symbolique. Ces manifestations soldent un désengagement concret de l'État, avec pour résultat d'importants effets sociaux et économiques. De fait, le souverain Radama II, en reniant les principes de l'astrologie et donc de la suprématie du calendrier traditionnel au profit d'un calendrier construit sur le modèle chrétien européen, crée une rupture cosmologique que traduit l'abandon des charges royales⁴⁸. Pour exemple, le système de mise en irrigation des surfaces cultivées alors largement sous contrôle du pouvoir monarchique et de ses garants. Le rituel du *hidin-drano*⁴⁹ (littéralement « la clef des eaux ») se retrouve en grande partie délaissé, ne connaissant plus l'astreinte nécessaire au partage de la ressource indispensable qu'est l'eau dans une agriculture majoritairement rizicole. Désormais, seuls certains privilégiés à l'autorité locale usent plus ou moins exclusivement d'une ressource limitée, précarisant un peu plus les plus fragiles. Pour les populations rurales et éloignées de la ville, cette reconfiguration imposée de la charge royale se traduit par des difficultés croissantes dans le quotidien, notamment d'un point de vue agraire, alors que s'ajoutent à la même période plusieurs épisodes météorologiques intenses (pluies tardives, puis déluge d'eau qui fait germer le riz sur pied et conduit à la rupture de digues...⁵⁰) qui, en plus de renforcer l'image de la malédiction dû à l'abandon des ancêtres, accentuent toujours plus les tensions du quotidien. L'armée, quant à elle, n'est pas en reste. Après plusieurs années à lutter contre les différentes tentatives d'invasions européennes, elle se retrouve déstabilisée en interne par la place de plus en plus grande accordée aux Européens

⁴⁵ Gershon RAMISIRAY, *Pratiques et croyances...*, op. cit., pp. 91-95.

⁴⁶ Jacques LOMBARD, « Le *tromba* ou la possession à Madagascar : théorie politique et conviction religieuse » in Collectif, *L'étranger intime : mélange offert à Paul Ottino. Tahiti-Insulinde, Monde Swahili, Comores-Réunion*, Saint-Denis de la Réunion, Université de la Réunion, 1995, pp. 329-334.

⁴⁷ Françoise RAISON-JOURDE, *Bible et pouvoir...*, op. cit., p. 707.

⁴⁸ Françoise RAISON-JOURDE, « À Madagascar : le temps comme enjeu politique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1981/36 (n°1), pp. 143-167.

⁴⁹ Rite de protection de sources ou de cours d'eau garants de l'équilibre de la société merina. En « domptant » les eaux, ce sont les mauvais esprits et les *mpamosavy* qu'il s'agit de repousser afin de garantir un équilibre agricole et pastoral, donc politique, face aux fléaux qui peuvent résulter du mauvais sort (maladies, sécheresses, etc.). En s'apparantant les ressources hydrauliques, c'est également marquer son autorité sur les ressources foncières associées.

⁵⁰ Gwyn CAMPBELL, « Crisis of Faith and Colonial Conquest... », op. cit.

combattus intensément jusque-là. Progressivement, « *la contagion gagna les troupes, et, dans une revue, on vit un grand nombre de soldats jeter leurs armes, se livrer à d'étranges contorsions, frapper les officiers et même le général* »⁵¹. Les mobilisations du *ramanenjana* sont ainsi à réinscrire dans un mouvement eschatologique large. Plus qu'un épisode de « réaction », elles traduisent l'angoisse d'une déstabilisation sociale et économique engendrée par la libéralisation à marche forcée que défend Radama II. La possession constitue alors le moyen d'une prise de parole encodée de la part de personnes qui n'auraient autrement pas droit de cité. L'accès à la parole se fait paradoxalement sans réelle énonciation, mais à partir d'une mobilité des corps qui solde des destins sociaux entravés par les mouvements de réforme inhérents aux années 1860.

Être « *tsindrian'ny avelon-dRanavalona* », ne signifie pas simplement être possédé par la reine, mais fait signature en l'individu de l'enchevêtrement d'historicités qui s'affrontent. Loin d'un intime immobile qui viendrait se mettre en scène, l'apostrophe que ces épisodes constituent vis-à-vis du pouvoir empêche toute analyse statique et synchronique et incarne à l'inverse la transition dans laquelle les corps du XIX^e siècle se retrouvent pris au sein d'un cadre symbolique et matériel sous tension. La phrase « *Hifangaro ny raharaha ny maty sy ny velona* », que l'on pourrait traduire par « il va y avoir confusion des affaires des morts et des vivants » et qui ouvre le paragraphe consacré au *ramanenjana* dans les *Tantara*⁵², exprime bien cette contraction du temps à l'intérieur des corps. L'impossibilité de reformuler le passé dans le présent fait que le futur ne parvient plus à être élaboré. En quelques semaines, le *ramanenjana* se solde par la chute de Radama II, comme si la mort du souverain constituait une restauration chronologique indispensable au retour d'un horizon individuel et collectif. Ces corps apparaissent ainsi saturés par l'histoire, débordés par un héritage qui ne parvient plus à trouver formulation. Si ces manifestations regroupent, comme l'écrit Ramisiray, de « nombreux états », c'est que l'aspect stéréotypé du mouvement des corps progressivement relu sous l'unique angle du pathologique permet avant tout une mobilisation collective qui fait fonction d'existence face à des quotidiens habituellement invisibles pour les élites merina – et ce, tout en esquivant une rupture frontale vis-à-vis du *ray aman-dreny*⁵³. Si les épisodes de *ramanenjana* apparaissent si marquants, retiennent autant l'attention des commentateurs dans l'instant présent, mais aussi plusieurs décennies après le déroulé des événements, c'est tant pour l'enjeu médical qu'il suscite que pour l'ensemble des contradictions d'une époque qui se condensent à l'intérieur de ces corps anonymes. Il n'est ainsi pas étonnant de voir que, quelques jours avant sa mort, et alors qu'il défendait l'image d'un souverain détaché de toute forme de superstition liée aux anciennes croyances malgaches, Radama II confie à son entourage être finalement face à la « *seule forme de superstition* » dont il eut à redouter les effets jusqu'à présent⁵⁴.

Ces manifestations de possessions, en apparence si désordonnées, sont donc en réalité porteuses d'un discours politique venu des classes sociales inférieures. On ne peut évidemment que regretter qu'aucun document d'époque n'ait pu, du moins en partie, rendre compte avec plus de précisions des quelques paroles possiblement formulées par les possédés ou de leur trajectoire sociale. Mais faut-il encore que parole se fasse, puisque le cortège semble se suffire à lui-même, et, en un certain sens, déjà « tout dire » par le seul rassemblement des corps. Leur présence permet à ce qui n'est pas explicitement

⁵¹ Camille de LA VAISSIERE, *Histoire de Madagascar...*, op. cit., p. 393.

⁵² Père FRANÇOIS CALLET, *Tantara ny Andriana eto Madagascar: Documents historiques d'après les manuscrits malgaches (tome II)*, Antananarivo, Presy katolika, p. 442.

⁵³ Du malgache *ray* (père) et *reny* (mère), la notion renvoie au souci d'une non-confrontation avec tout ascendant.

⁵⁴ Alain DELIVRE, *L'histoire des rois d'Imerina. Interprétation d'une tradition orale*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 129.

conscientisé (ou du moins formulé) de faire malgré tout politique et d'orienter le devenir de la société merina de la seconde moitié du XIX^e siècle. Par ailleurs, on aurait tort de réduire cet épisode au seul face à face entre le roi et les *ramanenjana*. Quoique relativement discrets dans les récits des contemporains, les Andafiavaratra⁵⁵ occupent un rôle majeur dans la chute du roi. Leur intervention, notamment à travers une action militaire, aurait pu mettre un terme à cette agitation et ainsi empêcher la chute de Radama II. Or, aussi surpris qu'ils puissent être par l'apparition brutale du phénomène, ils laissent faire et par leur inaction concourent à la mort du souverain. Conservateurs, leur objectif était de préserver leur influence progressivement remise en question par le roi et l'élargissement des pouvoirs accordés aux Menamaso⁵⁶. Ainsi, sous l'apparent duel entre le roi et les *ramanenjana*, une complexité subtile se dévoile, la mort du souverain n'étant que la partie émergée d'une intense recomposition politique qui se joue aussi en sous-main. On assiste ici à une articulation subtile, non forcément conscientisée, entre deux pôles d'un jeu politique complexe, face à une oligarchie qui entend bien préserver la distribution des pouvoirs.

Trace après trace, on comprend alors qu'émergent à travers le *ramanenjana* de réelles revendications que les premiers observateurs chrétiens n'ont pu saisir ni même approcher : le droit d'apparaître qui s'impose à travers la présence de la reine Ranavalona I^{re}, et plus encore le droit de porter revendication auprès du souverain alors en exercice. Ainsi, en dépit d'une réelle parole, le *ramanenjana* est à réinscrire dans une dynamique textuelle particulière qui, selon un itinéraire entouré par la mise en cause des plus forts symboles de l'imaginaire malgache, parvient à imposer sa présence à l'intérieur même d'un champ politique en apparence restreint. Les corps possédés, en dansant sur les tombes, puis en déambulant dans la capitale au sein des quartiers les plus prestigieux, sont une adresse au présent d'un passé ; ceux par qui le scandale arrive. Ramisiray note très bien que l'hétérogénéité des états individuels est ainsi à mettre au compte d'un déplacement plus collectif, qui se fait le dénominateur commun du mouvement, laissant transpercer visiblement un héritage devenu littéralement in-présentable, sans présent. En cela, le *ramanenjana* est l'une des premières expressions d'une opposition que l'on retrouve ensuite incarnée plus individuellement dans le *tromba*, et qui motive tout au long du XX^e siècle une importante littérature. L'apparition des ancêtres a pour conséquence de rendre admissible l'imposition du regard des couches les moins favorisées sur une élite aristocratique obligée, de manière plus ou moins habile, de souscrire, du moins un temps, au message des possédés pour espérer retrouver équilibre et légitimité.

En conclusion, il est intéressant d'observer que ce type d'épisode collectif disparaît finalement à l'issue des derniers mouvements des années 1870. Si à plusieurs

⁵⁵ Grands officiers de la cour, les Andafiavaratra, d'origine hova d'ascendance non aristocratique, occupent une place centrale dans l'organisation du pouvoir merina. Sur l'émergence de ce groupe, voir Françoise RAISON-JOURDE, *Bible et pouvoir..., op. cit.*, pp. 155-165.

⁵⁶ Plus proches compagnons de Radama II, constituant sa cour lorsqu'il était prince, les Menamaso accompagnent sa montée sur le trône. Perçus comme riches et corrompus, avant tout soucieux d'une certaine jouissance personnelle plus que d'un héritage dynastique, le terme fait aujourd'hui office de sobriquet. Plus exactement, les Menamaso sont avant tout fascinés par le progrès technique européen qu'ils entendaient reproduire à Madagascar (ce qui, par ailleurs, ne les empêchent pas d'adhérer à la sorcellerie ou aux *ody ratsy* par exemple). Leur rapport à la « modernité », à « l'innovation » entre directement en concurrence avec les Andafiavaratra, conservateurs et gardiens d'un ordre traditionnel – à commencer par la sauvegarde de leur propre autorité. Leur mainmise progressive sur les procès, source d'enrichissement, ou leurs régulières provocations à l'égard des Andafiavaratra, à commencer par le premier d'entre-deux, le Premier ministre, participent inévitablement à cette rupture opérée en sous-main vis-à-vis de Radama II.

reprises la rumeur d'un retour de la « vieille reine » émerge, il n'en sera rien. Ce qui ne veut pas dire pour autant que la possession comme espace d'expression politique disparaîsse pour autant. La colonisation va simplement circonscrire ces évènements au seul profit des possessions individuelles, signant à cet endroit une certaine fracturation du corps social et le redéploiement de la vie psychique dans un cadre plus restreint. Réarticuler possession collective et possession individuelle permet ainsi de comprendre le fonctionnement et les usages de ce type de manifestation psychique⁵⁷. Pointer ces évolutions empêche toute lecture du *ramanenjana* comme une simple extériorisation pulsionnelle face à un monde devenu difficilement intelligible pour quelques individus déclassés. À l'inverse, ces épisodes nous renseignent sur ce que peut le corps individuel lorsqu'il est pris dans une grammaire collective par ailleurs tout à fait intelligible pour les protagonistes à la différence des observateurs : pour ces premiers, jamais le *ramanenjana* ne fut appréhendé comme folie, mais, à l'inverse, fut d'emblée perçu comme faisant trace de l'évolution d'une trame politique sous-jacente telle qu'elle se déploie dans les décennies suivantes. En ce sens, les corps qui se déplacent sur les tombeaux des ancêtres se retrouvent tout autant transformés par les recompositions politiques et médicales de ce second XIX^e siècle qu'eux-mêmes modifient la trajectoire d'un État en pleine recomposition. Ainsi, s'il est bien difficile, si ce n'est impossible, d'approcher les acteurs et leur subjectivité, ces épisodes ne sont pour autant pas à lire uniquement d'un point de vue extérieur, dans une relecture *a posteriori* du phénomène, mais également dans l'espace interne d'une transformation politique profonde.

Présents aujourd'hui encore, ces phénomènes de possession restent cependant désormais circonscrits aux seules situations individuelles. Régulièrement des phénomènes plus ou moins similaires, limités à quelques individus, une dizaine tout au plus, alertent le sens commun et font la Une de la presse. Ces dernières années, plusieurs médias malgaches se sont par exemple fait le relais de ces entrées en transe appelées *ambalavelona*⁵⁸, qui concernent de jeunes filles âgées de dix à dix-sept ans, la plupart du temps scolarisées, faisant redouter à beaucoup une contagion plus large⁵⁹. Ces épisodes continuent de mobiliser tout autant les autorités médicales, à commencer par le ministère de la Santé, que les différentes Églises qui usent de l'exorcisme pour briser le phénomène⁶⁰. Grâce à d'importants efforts de communication, ils restent à ce jour géographiquement et chronologiquement limités, mais font à chaque fois craindre la résurgence de phénomènes plus amples et épidémiques. Si ces manifestations ne se superposent pas véritablement au *ramanenjana*, elles ne sont pas sans rappeler l'actualité de la possession comme modalité de remise en question des hiérarchies pour une jeunesse qui, une fois encore, est ici majoritairement féminine, rurale et plutôt marginalisée.

⁵⁷ Pour un développement plus poussé sur la question des subjectivités merina et de leurs transformations vers plus « d'individualisme » à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, nous renvoyons à la première partie de notre thèse.

⁵⁸ Pour les premières observations anthropologiques sur ce phénomène, voir : Marjorie HARDYMAN, « The Church and Sorcery in Madagascar », *African Initiative in Religion*, 1971 (n°21), pp. 208-221 ; James T. HARDYMAN, « Observation sur la sorcellerie “Ambalavelona” dans la région de l’Antsahanaka », *Bulletin de l’Académie malgache*, 1974/52 (n°1-2), pp. 57-63

⁵⁹ « “Ambalavelona” : le phénomène contagieux qui inquiète à Madagascar », *Linfo.re*, 4 mars 2016, en ligne. Consulté le 23 décembre 2021 à : <https://www.linfo.re/ocean-indien/madagascar/688553-ambalavelona-le-phenomene-contagieux QUI-inquiète-a-madagascar-.html> ; « Ambatondrazaka - Une suspicion d’“ambalavelona” affole », *L'Express de Madagascar*, 18 mai 2019, en ligne. Consulté le 23 décembre 2021 à : <https://lexpress.mg/18/05/2019/ambatondrazaka-une-suspicion-d-ambalavelona-affole/> ; « Crise collective de l’Ambalavelona à Mananara-Nord – Vers la fermeture temporaire d’une école privée », *La Vérité*, 1^{er} décembre 2020, en ligne. Consulté le 21 décembre 2021 à : <https://laverite.mg/societe/item/12167-crise-collective-de-l-E2%80%99ambalavelona-%C3%A0-mananara-nord-vers-la-fermeture-temporaire-d-E2%80%99une-%C3%A9cole-priv%C3%A9e.html>

⁶⁰ Voir l'article d'Olivia Legrip-Randriambelo dans ce numéro.