

QUAND LE DIABLE SE MÊLE DE SANTÉ. INTERPRÉTATIONS DÉMONIAQUES DES MALADIES À MADAGASCAR

Olivia LEGRIP-RANDRIAMBELO

Anthropologue

Chercheuse associée au LARHRA – UMR 5190
et à l'ERC MaDAf (CNRS-IMAF)

Résumé : Cet article interroge les interprétations démoniaques que donnent les membres du mouvement de Réveil luthérien malgache (*fifohazana*) aux maux des personnes qu'ils prennent en charge dans leurs centres d'accueil et de soin (*toby*). Dans une perspective anthropologique, l'analyse se fera à l'appui d'études de cas ethnographiques de malades diagnostiqués par les membres du mouvement de Réveil comme ayant pactisé avec le Diable. L'interprétation religieuse des maux s'inscrit dans la longue durée, en parallèle de l'institutionnalisation d'un partenariat entre le mouvement de Réveil et les structures biomédicales.

Mots-clés : Représentations du Diable, santé mentale, protestantisme, exorcisme, biomédecine, Madagascar

Abstract: This article proposes to question the demonic interpretations given by members of the Malagasy's Lutheran Awakening movement (*fifohazana*) to the ills of the people they care for in reception and care centers (*toby*). From an anthropological perspective, the analysis will be based on ethnographic case studies of patients diagnosed by members of the Awakening movement as having made a pact with the Devil. The religious interpretation of ills is part of the long term, in parallel with the institutionalization of a partnership between the Awakening movement and biomedical structures.

Keywords: Devil's representations, Mental Health, Protestantism, Exorcism, Biomedicine, Madagascar

Le mouvement de Réveil luthérien malgache (*fifohazana*) tient un rôle important dans la prise en charge des malades depuis son apparition à la fin du XIX^e siècle¹. Ses membres énoncent, aux personnes qu'ils accueillent dans les centres de soin (*toby*), des interprétations démoniaques face à leurs maux. Cet article propose d'interroger les transformations récentes que présente le Réveil avec une réflexion sur la notion de « pacte » avec le Diable dans les discours d'un malade et des bergers², mais aussi sur l'institutionnalisation d'un partenariat entre les *toby* du mouvement de Réveil et les structures biomédicales. Dans une perspective anthropologique, l'analyse se fera à l'appui d'études de cas ethnographiques³ de malades diagnostiqués par les membres du mouvement de Réveil comme ayant practisé avec le Diable.

Toby signifie « camp », il désigne une infrastructure composée de logements pour les malades, d'une salle de prière et souvent d'un jardin potager, gérés par un représentant du Réveil et financés par le mouvement. *Toby* se décline aussi avec la notion de « grands camps » (*tobilehibe*) que sont les quatre lieux où se sont produits les quatre réveils entre 1894 et 1941. Rainisoalambo est le premier à connaître ce réveil en 1894, dans la localité de Soatanàna. Puis vient celui de Ravelonjanahary en 1927 à Manolotrony, au sud de Fianarantsoa. Ensuite, celui de Daniel Rakotozandry en 1939 à Farihimena dans la région du Vakinankaratra. Et enfin, celui de Germaine Volahavana, dit Nenilava (« grande mère »), en 1941 à Ankaramalaza dans le district de Manakara⁴. Rainisoalambo, Ravelonjanahary et Nenilava ont tous trois pour point commun d'être des enfants de devins-guérisseurs réputés.

De fait, le XIX^e siècle a vu apparaître de nombreux mouvements de Réveil à travers le monde⁵, Madagascar ne faisant pas exception. Les « initiatives religieuses » des années 1890 sont associées à la décomposition du mouvoir merina, aux mutations des pratiques publiques du culte aux ancêtres, ainsi qu'à la résurgence de différents

¹ Voir notamment les travaux de : Lucile JACQUIER-DUBOURDIEU, « Représentation de l'esclavage et conversion : un aspect du mouvement du réveil à Madagascar », *Cahiers Sciences Humaines*, vol. 32, n°3, 1996, pp. 597-610 ; « Soatanàna, une nouvelle Jérusalem en pays Betsileo », *Géographie et cultures*, n°33, 2000, pp. 89-112 ; Sophie BLANCHY, « Pratiques et représentations religieuses à Madagascar au temps de Lars Vig (missionnaire et ethnographe), 1875-1903. Textes et contexte », *Ateliers du LESC* [Online], n°32, 2008, DOI : <https://doi.org/10.4000/ateliers.2002> ; Sophie BLANCHY, « L'évangélisation vue de près. Archives, ethnologie, histoire », in Faranirina Rajaonah et Didier Nativel, *Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raison-Jourde*, Paris, Karthala, 2009 ; pp. 227-259 ; de Malanjaona RAKOTOMALALA et al., *Madagascar : les ancêtres au quotidien*, Paris, L'Harmattan, 2001 ; et de Françoise RAISON-JOURDE, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'Etat*, Paris, Karthala, 1991.

² Les bergers, *mpiandry*, sont des membres du mouvement de Réveil formé à la pratique exorciste durant deux années avant d'être ordonnés pour ensuite être autorisés à exorciser dans les paroisses, les *toby* ou au domicile des malades ; toujours en groupe d'au moins trois personnes. Les bergers sont des hommes ou des femmes, issus de tous horizons professionnels, qui ont ressenti un appel, ont été guéri par les membres du Réveil, ou appartiennent à une famille au fort engagement dans le *fifohazana*.

³ Les données mobilisées ici sont issues d'une enquête de terrain menée dans différents *toby* dès 2009 pour un doctorat en anthropologie et poursuivi depuis dans le cadre postdoctoral. Le recueil des données s'est fait de plusieurs manières : des journées complètes passées au sein des *toby*, des suivis de malades lors de leur arrivée ou lors des actions des bergers à leur domicile, des observations de consultations à l'hôpital luthérien de Fianarantsoa et des temps réservés aux entretiens avec les différents acteurs.

⁴ Le mouvement du Réveil est perçu et reçu comme « un mouvement à direction malgache » ; après les conflits entre les adeptes du culte des ancêtres et les nouveaux convertis chrétiens, le mouvement du *fifohazana* et les nouvelles Églises au sens large (*sekta*) représentent une « troisième force » en progression. Malanjaona RAKOTOMALALA et al., *Madagascar : les ancêtres au quotidien*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 15-16.

⁵ Voir entre autres : David B. BARRETT, « L'évolution des mouvements religieux dissidents en Afrique (1862-1967) », *Archives de sociologie des religions*, n°25, 1968, pp. 119-120.

troubles épidémiques⁶. Les mouvements de Réveil sont donc souvent corrélés à des événements socio-politiques, le *fifohazana* s'inscrivant dans les pratiques des missions norvégienes installées depuis les années 1860 sur l'île et occupant de plus en plus de place. Un mouvement de Réveil qui émerge quelques années seulement avant l'apparition des premiers mouvements nationalistes (celui des *mendalamba* en 1895), alors que l'île passe progressivement sous domination française à partir de 1896.

Pour saisir la manière dont le *fifohazana* érige l'exorcisme en un dispositif pour accéder à plusieurs niveaux de guérisons (religieuse, social et biologique), il sera nécessaire de penser la figure du diable et les phénomènes de diabolisation des esprits ancestraux malgaches. Les activités du mouvement de Réveil reposent en effet sur un discours de diabolisation des esprits et se donnent à voir à travers la prise en charge des corps possédés et/ou ensorcelés. Ce processus sera détaillé depuis l'apparition du Réveil en 1894 dans la région betsileo (Hautes Terres centrales) jusqu'aux perceptions contemporaines, face à une société toujours aux prises avec des crises démoniaques notamment associées à la mondialisation et aux addictions. Ainsi, l'interprétation religieuse des maux s'inscrit dans la longue durée, tout en s'adaptant aux époques : les membres du Réveil perçoivent notamment la présence de démons dans la consommation de drogues ou d'alcool (une interprétation persistante depuis le XIX^e siècle), mais aussi dans des pratiques plus contemporaines comme les jeux vidéo ou les musiques *hard rock*.

La prise en charge par le mouvement de Réveil luthérien des malades souffrant notamment d'addiction à l'alcool n'est pas surprenante, car les Églises protestantes sont à l'initiative d'une volonté de prohibition de la vente et de la consommation d'alcool dès la fin du XIX^e siècle et ont créé des « ligues d'abstinentes »⁷, à l'image de la Croix bleue (*Vokovoko manga*). La consommation d'alcool est un risque d'apparition de troubles pour les protestants, tandis que le poème « L'ABC de l'alcool » (« *Abidin'ny toaka* » de Rajaonary, 1880) met en garde les buveurs des risques encourus, notamment celui de basculer dans la folie⁸.

Le vocabulaire et les catégories du culte aux esprits et ceux de la démonologie protestante se croisent au même titre qu'elles rencontrent les grilles de lectures de la psychiatrie. Les structures proposant un accompagnement psychiatrique ou psychologique sont quasiment inexistantes à Madagascar. La psychiatrie malgache est modelée selon la loi française sur les aliénés de 1838, qui impose notamment à chaque département français de disposer d'un établissement réservé aux « aliénés »⁹. L'existence d'un seul établissement public spécialisé dans les troubles psychiatriques a favorisé les réponses religieuses au traitement de ces maux¹⁰. En 1912, l'asile d'aliénés d'Anjanamasina est installé à proximité d'Antananarivo. Il constitue une proposition de prise en charge publique qui s'inscrit à la suite des établissements de santé missionnaire, notamment ceux de la *London Missionary Society* présents sur l'île dès la première

⁶ Notamment le paludisme entre 1904 et 1910, ainsi que la peste et la grippe entre 1928 et 1930. Malanjaona RAKOTOMALALA et al., *Madagascar : les ancêtres au quotidien...*, op. cit, pp. 124-125.

⁷ Louis MOLET « Cadres pour une ethnopsychiatrie de Madagascar », *L'Homme*, vol. 7, n° 2, 1967, p. 20.

⁸ Claire RIFFARD, « Les débuts de la poésie écrite en langue malgache », *Études océan Indien*, n°40-41, 2008, pp. 81-100 ; Olivia LEGRIP-RANDRIAMBELO, « Bien boire, mal boire. Regards sur l'ivresse des guérisseurs malgaches », *Civilisations*, n°66, 2017, p. 43-58 ; Malanjaona RAKOTOMALALA et al., *Madagascar : les ancêtres au quotidien...*, op. cit.

⁹ Voir Danielle GOUREVITCH et Lanto RATSIFANDRIHAMANANA, « Retour de Madagascar : pour une histoire de la psychiatrie malgache », *Histoire des sciences médicales*, 51/2, 2017, pp. 293-302 ; Raphaël GALLIEN, « La chair de l'asile. Le quotidien de la folie, entre violences ordinaires et ambitions disciplinaires (Madagascar, 1941) », *Politique Africaine*, 1/157, 2020, p.71.

¹⁰ *Ibid.*

moitié du XIX^e siècle¹¹. Cette présence et l'installation de structures médicales à partir des localisations des stations missionnaires ont été un levier pour la création des *toby*, le premier étant apparu à Soatanana, au sein d'une station missionnaire de la *Norwegian Missionary Society*. Les asiles, au même titre que les *toby*, servant à isoler les malades¹².

Le mouvement de Réveil s'est majoritairement saisi de ces questions. Les malades pris en charge par le Réveil, également suivis par des médecins d'hôpitaux luthériens partenaires des *toby*, sont présentés comme des possédés ou des ensorcelés chroniques auxquels le traitement par l'exorcisme doit être adapté. Ces malades vivent avec leur trouble entre prescriptions médicales de l'hôpital luthérien (antipsychotique, anti-anxiolytique, etc.) et marginalisation sociale à l'extérieur du *toby* (« fou » dangereux, « fou » errant, « poids » pour la famille¹³). La vie quotidienne au *toby* est basée sur l'acceptation de la présence démoniaque, qui ouvre à la prise en charge et à la transformation de la stigmatisation en une possible délivrance, par la conversion au protestantisme, à condition que les bergers parviennent au but qu'ils se sont fixés, c'est-à-dire libérer le corps et l'esprit de la présence des démons.

La première partie de cet article sera consacrée au cas ethnographique de Tantely¹⁴, jeune homme hébergé au *toby* après avoir scellé un pacte avec le diable. Ensuite, il sera question de la figure du Diable et de ces interprétations. Enfin, la troisième partie discutera du partenariat entre le mouvement de Réveil et les centres médicaux luthériens.

I) PACTISER AVEC LE DIABLE

L'état général et les maux d'un pensionnaire d'un des deux *toby* de Fianarantsoa (capitale de la région betsileo) font l'objet de nombreuses discussions, rumeurs et interprétations par les bergers. Nambinina, le pasteur de la paroisse à laquelle est rattaché le *toby*, et plusieurs *mpiandry*, évoquent la frontière floue entre actes sorcelaires et possession démoniaque. Tantely est né en 1991 à Fandriana, commune située à environ 200 kilomètres au nord de Fianarantsoa. Lors de l'enquête ethnographique, il était âgé d'une vingtaine d'années. Au moment de notre rencontre, il se présente comme « satanique » et utilise le terme en français, langue qu'il maîtrise peu par ailleurs. Les membres du Réveil familier du *toby*, quant à eux, le décrivent soit comme « démoniaque » – terme du pasteur là aussi exprimé en français –, soit comme « diabolique » et « possédé par le Diable » pour les bergers. Dans son ouvrage consacré à la figure de Satan, Lionel Obadia souligne que

« ‘satanique’ reste un adjectif lié à une personne théologique et mythologique et s’applique essentiellement aux conduites attribuées à ce qu’on croit être un culte, alors que ‘diabolique’ est une catégorie plus large, plus impersonnelle, évoquant un principe plus qu’une figure du Mal »¹⁵.

Une différence qui nous oblige à devoir approfondir les motivations qui conduisent aux différents diagnostics installant en leur cœur l'interprétation démoniaque. Ainsi le pasteur, à l'appui de sa formation théologique, ajoute une lecture « satanique »

¹¹ Thomas ANDERSON, « Converting the Hospital: British Missionaries and Medicine in Nineteenth-Century Madagascar », *Itinerario*, 41/3, 2017, pp. 539-554 ; Karina Hestad SKEIE, *Building God’s Kingdom. Norwegian missionaries in Highland Madagascar 1866-1903*, Brill, 2013.

¹² Lesley SHARP, « Exorcists, psychiatrists, and the problems of possession in northwest Madagascar », *Social Science & Medicine*, 38/4, 1993, pp. 525-542.

¹³ Selon les expressions recueillies ces dernières années auprès des familles des malades et des bergers.

¹⁴ Tous les interlocuteurs cités dans l'article ont été anonymisés.

¹⁵ Lionel OBADIA, *Satan*, Paris, Ellipses, 2016, p. 216.

aux maux psychologiques, alors que les berger, dont la formation en théologie protestante est moins dense, y voient quant à eux, une présence démoniaque. Cette différentiation dans les termes a peu de conséquences pour Tantely : il est déjà familier du terme « satanique » et son séjour au *toby* a provoqué, comme pour de nombreux autres pensionnaires, un mimétisme dans l'usage du vocabulaire propre à la théologie protestante. Après un mois passé au *toby*, il assure être devenu protestant. Les (re)conversions des pensionnaires des *toby* sont très fréquentes tant qu'ils y résident. Mais une fois de retour dans leur famille et aux prises avec le quotidien, la pratique protestante diminue ou tend à être oubliée.



Imposition des mains (photo autrice)

Jean-Pierre, un *mpiandry* présent quotidiennement au *toby*, corrobore l'histoire narrée par le pasteur dès qu'il évoque les maux de Tantely :

« *Le type qui est en polo noir là, c'est un cas spécial, parce qu'il était venu possédé par le Diable. Il a suivi le culte satanique avant. Et lorsque cet événement se passe, la nuit, il sort de chez lui, il va quelque part, et ne sait où est-ce qu'il est... On lui a tracé le visage même ! Et il ne peut pas... en arrivant ici, il ne peut pas... même pas appeler le nom de Jésus. Et son hobby c'est appeler le nom de Jésus et son regard... ses yeux tournent en haut là et il commence à ramper à quatre pattes comme un lion, il rugit comme un lion. Mais maintenant, il peut appeler le nom de Jésus !* »¹⁶.

La trace sur le visage que mentionne le berger fait référence à une cicatrice sur le front du jeune homme. Si Tantely ne l'évoque pas, les berger y voient la « marque de la bête » qui est l'un des signes les plus représentatifs d'un pacte scellé avec le Diable. Les

¹⁶ Traduction d'un extrait d'un entretien réalisé en 2010 dans le *toby* de Soatsihadino à Fianarantsoa.

descriptions de ces marques apparaissent en Europe dès les rapports de procès en sorcellerie et les traités de démonologie du XVI^e siècle¹⁷.

Tantely, quant à lui, raconte son expérience sous un autre angle, celui du malade qui a été en contact direct avec le démon. Autrement dit, il relate une expérience sensible, corporelle et intense : « une nuit où je dormais dans un lit, il y a quelque chose de noir qui m'a entouré »¹⁸, la « chose » noire, ou le « nuage noir » comme il le décrit aussi parfois, désigne les ténèbres par lesquels se manifeste la puissance surnaturelle des démons. Il liste ensuite les endroits dans lesquels il a été « téléporté » le plus fréquemment : le Vatican, les États-Unis et la montagne sacrée d'Ambondrombe, au sud de la région betsileo. Ces trois lieux, *a priori* sans proximité géographique ou symbolique, font néanmoins lien dans le récit de Tantely et son rapport aux phénomènes religieux ayant jalonné son expérience jusque-là. Le Vatican, siège du catholicisme, tend un pont entre Tantely et sa confession initiale, celle transmise par ses parents et à laquelle il s'oppose finalement en se rapprochant du satanisme. Les États-Unis, quant à eux, reflètent un espace fantasmé, à la fois source d'inspiration pour Tantely et ses amis, amateurs de groupes de *hard rock* et de *heavy métal* étatsuniens, tout en renvoyant au satanisme tel que mis en scène dans l'imaginaire populaire, notamment à travers les films d'épouvante ou la musique. Depuis les années 1980, des signes, des symboles et un répertoire de discours présentant le diable, des rituels ou des incantations¹⁹ sont fréquents sur des pochettes d'album et dans des paroles de chanson, principalement nord-américaines, que Tantely affectionne. Dans le discours des membres du mouvement de Réveil, les États-Unis sont donc perçus comme le foyer du péché répandu par la mondialisation, mais aussi comme le siège du satanisme. En effet, l'Église de Satan y est créée officiellement en 1966 par Anton Lavey²⁰. Le « satanisme moderne », en devenant une Église, n'est plus une croyance marginale, il devient un concurrent direct du protestantisme. Tandis qu'en parallèle, certains psychiatres nord-américains analysent le satanisme comme une psychopathie propre aux adolescents²¹.

La troisième étape du trajet surnaturel de Tantely est la montagne sacrée d'Ambondrombe. Ce massif et la forêt qui la compose sont à la fois un patrimoine naturel protégé et un héritage ancestral, lieu majeur dans les récits du culte aux ancêtres connus dans toute l'île de Madagascar. Ainsi dans la région betsileo, il est souvent dit qu'après la mort, l'esprit (*fanahy*) du défunt et ancêtre en devenir, voyagent du tombeau jusqu'à la montagne d'Ambondrombe²². Dans une perspective géographique, Sophie Moreau qualifie la montagne sacrée d'Ambondrombe de « lieu-symbole ». Si cette montagne est sacrée, elle présente une ambivalence qui permet de comprendre pourquoi Tantely s'y réfère dans ces voyages surnaturels. Elle est aussi appelée Iratsy (« la mauvaise »), ce qui en fait également un lieu maudit. L'enfant d'un prince y aurait trouvé la mort, perdu dans les bois ou noyé dans un étang, faisant de la montagne un site maudit considéré

¹⁷ Plusieurs exemples sont cités dans les anthologies sur les rencontres avec le Diable ou les combats contre le Diable : Nicolas DIOCHON et Philippe MARTIN, *Rencontres avec le Diable. Anthologie d'un personnage obscur*, Paris, Édition du Cerf, 2022 ; Olivia LEGRIP-RANDRIAMBELO, *Le combat contre le Diable. L'exorcisme dans les textes du XVI^e siècle à aujourd'hui*, Paris : Édition du Cerf, 2021.

¹⁸ Traduction d'un extrait d'un entretien réalisé en 2010 dans le *toby* de Soatsihadino à Fianarantsoa.

¹⁹ Lionel OBADIA, *Satan*. Paris, Ellipses, 2016, p. 166.

²⁰ *Ibid.*, p. 170.

²¹ *Ibid.*, p. 220.

²² Sandra EVERES, *Constructing History, Culture and Inequality: The Betsileo in the Extreme Southern Highlands of Madagascar*. Leyde, Brill, 2002, p. 241.

comme la demeure d'esprits malveillants²³. Une représentation qui cohabite avec celle d'un lieu sacré présentant les attributs des lieux associés aux cultes ancestraux²⁴.

Tantely détaille avec précision le culte satanique qu'il a suivi. Il décrit une grande croix dans une grotte dans laquelle le rituel est organisé par un homme « qui ressemble à un *mompera* [« prêtre catholique », terme dérivé du français « mon père »] » et qui manipule une assiette et une tête de lion autour d'une pierre sacrificielle.

Les évocations d'une assiette renvoient aux habituelles pratiques de manipulations de ces objets par les devins-guérisseurs²⁵, auxquels s'ajoute une référence au catholicisme par la présence d'un substitut de prêtre dans la vision qu'il a reçue.

Il poursuit sur son initiation : « la troisième fois que le nuage noir m'a emmené là-bas, il a mis une force */hery/* en moi ». Il dit avoir dû mettre sa main au-dessus de l'assiette en dressant l'index et l'auriculaire, « comme les cornes du Diable », dit-il, et « le démon */devoly/* m'a fait entrer quelque chose, comme du courant ». Là encore la description qu'il fait des gestes opérés renvoie à une gestuelle satanique.

Ensuite, Tantely a commencé à commettre de nombreux vols, dans des maisons, à l'église, etc. Aux Antilles, l'anthropologue Christiane Bougerol associe les vols à la sorcellerie ; elle remarque qu'« une personne qui se sent atteinte de façon répétitive dans sa vitalité physique et sociale a tout lieu de penser qu'elle est l'objet d'une persécution intentionnelle de la part d'un sorcier »²⁶. Désormais, Tantely assure être conscient de son mal. Il raconte les conséquences de sa possession :

« les démons m'ont envoyé dans une église Apokalipsy [Église pentecôtiste] pour faire des gaffes [gafy]. Ils l'ont su parce que quand je suis arrivé là-bas, j'ai tremblé et après ils m'ont fait la chasse des démons, ils savaient que j'avais des fanahy ratsy [« mauvais esprit »] ».

C'est à ce moment que sa famille l'a conduit au *toby*. Les mauvais esprits cités par Tantely sont une métaphore du Diable, des démons, mais sont aussi la façon de nommer les esprits néfastes à l'origine des attaques sorcelaires envoyées par les sorciers et qui touchent de nombreux pensionnaires des *toby*.

Un exorcisme occasionnel pratiqué par un pasteur de l'Église évangélique *Apokalipsy*²⁷ (une branche dissidente de l'Église Adventiste du septième jour) et un lien à un évènement extraordinaire (les comportements socialement déviants et les tremblements) ont conduit la famille à imaginer une prise en charge des difficultés de Tantely par un recours régulier et quotidien à l'exorcisme organisé et orchestré par le *toby*.

²³ Sophie MOREAU, « Logique patrimoniale et conservation de la forêt : l'exemple de la forêt d'Ambondrombe, Sud-Betsileo, Madagascar », in Marie-Christine CORMIER-SALEM, Dominique JUHE-BEAULATON, et al. (dir.), *Patrimoines naturels au Sud : territoires, identités et stratégies locales*, Marseille, IRD éditions, 2005, pp. 291-310.

²⁴ Sur cette montagne, voir également l'article de Raphaël Gallien au sujet du *ramanenjana* dans ce numéro.

²⁵ Voir par exemple : Philippe BEAUIARD, *Princes et paysans. Les Tanala de l'Ikongo. Un espace social du sud-est de Madagascar*, Paris, L'Harmattan, 1983, p. 31 ; Sophie BLANCHY et Rahajesy ANDRIAMAMPIANINA, « Terre du tombeau, corps de l'ancêtre », in BLANCHY S., RAKOTOARISOA J.-A., et al. (dir.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*, Paris, Karthala, 2006, pp. 193-228.

²⁶ Christiane BOUGEROL, « Actualité de la sorcellerie aux Antilles », *Cahiers d'études africaines*, 189/190, 2008, pp. 276-281.

²⁷ L'Eglise *Fikambanana Apokalipsy eto Madagasikara Antohomadinika* est reconnue par l'administration comme association cultuelle en 2003 par arrêté. Voir Sophie BLANCHY et al., *Les dieux au service du peuple...*, op. cit., p. 457.

La famille et les *mpiandry*, dans leur diagnostic, mêlent ainsi des représentations étiologiques liées à la consommation d'alcool ou de drogue et des représentations chrétiennes et populaires d'attaques sorcelaires ou de possessions par les démons. L'ambivalence bonne et/ou mauvaise des esprits du paysage religieux malgache est ici inexisteante et fondue dans la représentation biblique des démons. Dans le mouvement de Réveil, comme dans l'Église Universelle du Royaume de Dieu (IURD) au Brésil, « les malheurs trouvent des solutions dans le message de libération, mais leurs origines se situent dans le panthéon ‘infernal’ d’obédience afro-brésilienne »²⁸ – « d’obédience malgache », pourrait-on plutôt écrire ici. En effet, les exorcistes œuvrent « à la croisée entre deux mondes, leur action ayant pour but de délivrer les captifs du démon et de les introduire dans la réalité divine »²⁹, comme l'atteste le discours tenu par Tantely qui, une fois guéri, se dit protestant : « ce que je faisais avant, je ne l'ai pas fait exprès ». La question de la causalité des maux, du sens du mal, est centrale et lorsque Tantely assure ne pas « avoir fait exprès », il se place en position de malade souffrant d'une infortune. Il se ainsi détache du discours culpabilisant que les bergers disséminent à propos des malades aux prises des démons qu'ils prennent en charge. Pour les membres du Réveil, la présence démoniaque se manifeste rarement par hasard : les démons font suite à de mauvaises conduites ou de mauvaises actions (l'attrait pour le *hard rock*, les drogues, la sorcellerie), etc.



**Imposition des mains dans la salle de prière
(Photo autrice)**

²⁸ Ronaldo DE ALMEIDA, « La guerre des possessions », in CORTEN A., DOZON J.-P. et ORO A. P. (dir.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*. Paris, Karthala, 2003, p. 270.

²⁹ Philippe GONZALEZ, « Lutter contre l'emprise démoniaque. Les politiques du combat spirituel évangélique », *Terrain*, 50, p. 47, 2008.

II) FIGURE DU DIABLE ET INTERPRETATION RELIGIEUSE

L'anthropologue François Laplantine a montré que les malades et leur famille adoptent majoritairement une position qui appréhendent les agressions sorcelaires et les persécutions comme une étiologie spécifique³⁰. Cette lecture de la souffrance entraîne une volonté de traitement de la maladie par une logique d'expulsion (exorcisme ou délivrance) de l'élément en cause dans la manifestation des divers maux.

Les esprits présents à Madagascar se voient attribuer différents rôles selon les contextes religieux, « esprits démoniaques pour les uns, régulateurs de la relation des hommes avec l'environnement pour les autres »³¹. Les esprits sont donc appréhendés tantôt comme sources de bienfaits à qui peuvent être formulées différentes demandes de protection et de soutien, tantôt comme sources de maux, souvent perçus comme la manifestation d'un trouble psychiatrique et/ou une présence démoniaque. Ainsi, la chasse aux démons « puise abondamment dans le registre de la sorcellerie ». Lorsque les personnes souffrantes mentionnent des symptômes ou un diagnostic médical, les membres du Réveil l'entendent, s'en saisissent, mais ils concluent néanmoins à une origine démoniaque comme base de ces manifestations³².

Face aux souffrances, les devins-guérisseurs s'attachent alors à distinguer les bons et les mauvais esprits :

*« On peut croire à une simple maladie, avant de savoir qu'il y a un esprit (zavatra, chose, être non identifié). On emploie aussi le mot fanahy qui a été repris par le vocabulaire chrétien (Fanahy Masina, l'Esprit Saint). Si la transe survient la nuit, on teste le possédé à la lumière d'une bougie qui chassera les mauvais esprits (fanahy ratsy). Alors, l'esprit encore inconnu est considéré comme masina (doué de hasina), c'est un zava-masina »*³³.

La récupération et l'adaptation de la définition de termes propres au culte rendu aux ancêtres par le christianisme sont à résiter dans une inscription du bien et du mal. Une inscription essentielle pour saisir les diagnostics et le choix du traitement par l'exorcisme opéré par les membres du Réveil. Si les esprits ancestraux sont reconnus et identifiables par les bergers, ils sont traduits selon une grille de lecture empreinte de théologie chrétienne en *fanahy ratsy* : des diables et des démons. Ces figures doivent alors être chassées, expulsées. Nambinina me dresse le portrait de Tantely avant que je ne le rencontre :

« il peut faire des voyages à l'étranger même sans prendre l'avion : comme ça [il claque des doigts] et il est en Amérique. C'est son grand-père qui l'a amené ici et quand il l'a amené, le son qui sortait de sa bouche, c'était le comportement d'une bête ! Quelques fois il se comportait comme un lion. Quelques fois, sa voix est

³⁰ François LAPLANTINE, *Anthropologie de la maladie : étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*, Paris, Payot, 1986.

³¹ Malanjaona RAKOTOMALALA et al., *Madagascar : les ancêtres au quotidien...*, op. cit.

³² Sandra FANCELLO, « "Le Diable attaque la santé". Sorcellerie et délivrance en Afrique centrale (Centrafrique, Cameroun) », in Alice DESCLAUX, Aïssa DIARRA, Sandrine MUSSO (dir.), *Guérir en Afrique. Promesses et transformations*, Paris, L'Harmattan, 2020, pp. 88-89 et p. 94.

³³ Sophie BLANCHY & Rahajesy ANDRIAMAMPIANINA, « Possession, transe ou dialogue ? Les formes récentes de la communication avec les ancêtres en Imerina (Madagascar) », in Marie-Claude DUPRE (dir.), *Familiarité avec les dieux. Transe et possession (Afrique noire, Madagascar, La Réunion)*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2001, pp. 23-56.

comme celle des omby³⁴ [« zébus »] et là, on peut voir qu'il y a beaucoup de sortes de devoly [« démons »], parce qu'il ne peut plus se tenir »³⁵.

Les nombreuses références à la figure du lion renvoient au premier Épître de Pierre, 5:8-9: « soyez sobres, veillez. Votre adversaire, le diable, rôde comme un lion rugissant, cherchant qui il dévorera »³⁶.

La figure du diable convoque un bestiaire polymorphe (bouc, chat, chauve-souris, hibou, etc.). Il peut aussi être considéré comme un loup : « *amboadìa mitafy zanak'ondry* » (loup qui apparaît comme un agneau, loup qui se vêt d'habits d'agneau), expression où l'utilisation de *ambodia* (loup) et de *zanak'ondry* (agneau) est significative. Comme *zanak'ondry* renvoie au Christ, le diable est le loup (*amboadìa*)³⁷.

III) BERGERS ET MEDECINS : UN PARTENARIAT INSTITUTIONNALISE

Lors de l'apparition du mouvement de Réveil, les pratiques exorcistes se justifiaient par l'impuissance de la biomédecine face à la puissance du Diable. Aujourd'hui, l'institutionnalisation de la médecine dans les *toby* s'accompagne d'un changement de perspective dans la dynamique du Réveil. Là où les membres du Réveil (les *iraka*, « envoyés ») allaient à la rencontre des malades, ces derniers sont désormais conduits au *toby* par leurs familles. Ainsi après la fin de la Première République en 1972, la dynamique évangélique et les liens avec la biomédecine se sont inversés. Les bergers investissent les milieux urbains. Or, dès le début du XX^e siècle, la pratique fréquente de l'exorcisme a entraîné plusieurs fermetures de temples urbains : l'exorcisme (bruyant et mouvementé) fait alors écho aux « désordres de la possession » qui scandalisent les élites urbaines formées par la *London Missionary Society* et qui ont « domestiqué toute expression corporelle [et] fait sienne la médecine occidentale»³⁸. Jusque dans les années 1930, « les possédés, qualifiés de malades, s'étaient vus diriger vers les hôpitaux plutôt que vers les temples »³⁹.

De nos jours, à Soatsihadino, le pasteur poursuit son interprétation des maux de Tantely et complète son récit par l'efficacité des *mpiandry*, y compris, face à des cas de présences démoniaques : « il est encore ici, mais en quatre jours, il a été guéri et il est sain et sauf, il n'a plus de soucis maintenant. Et c'est lui qui témoigne : “moi, j'avais ceci, cela et cela” ». Selon le pasteur, les malades psychiatriques nécessitent un traitement à long terme, car ils n'acceptent pas la maladie, mais les « malades brutaux » possédés par les démons comme Tantely sont rapidement guéris si la famille se joint aux soins :

« Lorsque leur ray amandreny [« père-et-mère »] ont vu que ce sont ces pouvoirs qui ont causé tout ça, sa fianakaviana [« famille »] qui l'a amené, ce n'est pas son choix. Sa famille est mpivavaka [« croyante »]. Sa famille ne lui a pas demandé la

³⁴ Le pasteur a systématiquement basculé du malgache au français lors de nos échanges, pour finalement par glissement se saisir de la langue française en y ajoutant des termes en malgache ; ceux qui apparaissent en italique dans les extraits d'entretiens.

³⁵ Extrait d'un entretien réalisé en 2010 dans le *toby* de Soatsihadino à Fiamarantsoa.

³⁶ « *Mahonona tena, miambena: fa ny devoly sahalavalareo mandehandeha tahaka ny liona mierona mitady izay harapany* », 1 Petera 5 ; 8.

³⁷ Rian'aina RAZAFIMANDIMBY RABARIHOELA, « Les entités sacrées vues à travers le filtre des mouvements revivalistes et pentecôtistes », *Études océan Indien*, n°51-52, 2014, pp. 47-73.

³⁸ Lucile JACQUIER DUBOURDIEU, « De la guérison des corps à la guérison de la nation. Réveil et mouvements évangéliques à l'assaut de l'espace public », *Politique africaine*, n° 86, 2002, pp. 73-74.

³⁹ Malanaona RAKOTOMALALA et al., *Madagascar : les ancêtres au quotidien...*, op. cit., p. 127.

permission pour l'amener ici. Ils l'ont attaché parce qu'il était brutal, mais quand il est arrivé, ces gens se sont enfuis. Nous les avons encouragés : "n'ayez pas peur des devoly, ne fuyez pas !" »⁴⁰.

Pour les membres du mouvement de Réveil, il est spécifiquement demandé aux malades, mais aussi à leur famille, de prendre une part active au traitement (prier, se soumettre aux chasses aux démons, voire se convertir au protestantisme), et ce alors que l'implication nécessaire face aux protocoles des psychiatres ou des médecins de l'hôpital luthérien est plutôt passive⁴¹ devant des traitements qui se résument à une prescription médicamenteuse pour les pensionnaires des *toby*. À ces prescriptions s'ajoutent des consultations : une lors de l'arrivée d'un nouveau malade, une lors de la tournée mensuelle⁴² du médecin affecté aux relations avec le *toby*, et une consultation de sortie avant le départ du *toby* (cette dernière est souvent inexistante).

Tantely présente son mal comme une possession incontrôlée bien qu'il assure avoir pactisé avec le diable. Il oscille alors entre culpabilité, persécution et victimisation dans le discours relatant ses maux. Les possessions relèvent de deux registres : la possession bénéfique – une élection provoquant prestige et contrôle – et la possession néfaste – une attaque provoquant une victimisation et du désordre. La première offre une position puissante, celle du contrôle social contre la sorcellerie en lien avec un esprit, alors que la seconde est une source de maux et de souffrance qui mènent à la folie ou à la mort⁴³.

Le mouvement de Réveil présente, comme les ministères de délivrances pentecôtistes, une :

« volonté de maîtriser ce qui est ambigu au moyen de références à l'absolu apparaissant clairement, [...] au sein desquels un grand nombre d'addictions, de problèmes psychologiques et de prédispositions sont attachés à des démons qu'il est possible d'exorciser rituellement »⁴⁴.

Ainsi, « par l'association entre son problème personnel et un démon, l'individu peut accéder à une éventuelle expulsion rituelle et à l'identité sociale. L'abus rituel satanique fournit ainsi un système de référence convaincant »⁴⁵ pour traiter des phénomènes dits « nouveaux » pour les membres du mouvement de Réveil : les addictions aux drogues, aux jeux vidéo, les troubles psychiatriques ou psychologiques, *burn-out, etc.*, alors que les maux qu'ils prenaient habituellement en charge étaient plus généralement l'alcoolisme, les attaques sorcelaires, les possessions...

Les Églises chrétiennes, ethnographiées par l'anthropologue Sandra Fancello en Centrafrique et au Cameroun, comme le mouvement de Réveil malgache, sont « progressivement devenues des lieux de diagnostic et de 'traitement', et proposent des 'cures d'âmes' et des exorcismes pour chasser les démons ou briser les liens ancestraux auxquels sont attribués la plupart des 'maladies' »⁴⁶. La psychiatre et anthropologue Claire Mestre remarque au sein de l'hôpital de Toamasina, à l'est de l'île, que le terme *tromba* est présent officieusement dans les chambres, couloirs et salle de soins de

⁴⁰ Extrait d'un entretien réalisé en 2010 dans le *toby* de Soatsihadino à Fianarantsoa.

⁴¹ Lesley SHARP, « Exorcists, psychiatrists... », *op. cit.*, p.537.

⁴² Lors de cette visite, les ordonnances sont susceptibles d'être ajustées.

⁴³ J'ai travaillé cette question ailleurs : Olivia LEGRIP-RANDRIAMBELO, « Des démons et des fous à Madagascar : cacher, exorciser, montrer », *Politique africaine*, 1/157, 2020, pp. 111-141.

⁴⁴ David FRANKFURTER, « Le mal et ses complots imaginaires », *Terrain*, 50, 2008, pp. 14-31.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Sandra FANCELLO, « "Le Diable attaque la santé... » , *op. cit.*

l'hôpital : les malades l'utilisent, les soignants l'emploient, mais le modifient rapidement en terminologie psychiatrique⁴⁷, à l'inverse des membres du mouvement de Réveil qui conservent les diagnostics pluriels en les mâtinant de démonologie. Les malades et leur famille ressentent parfois une prégnance du pouvoir médical sur les savoirs populaires (ici d'autres religions) qui amorcent une confrontation entre « le discours des médecins [et] celui des patients, le savoir scientifique [et] le savoir populaire »⁴⁸. Dans ce cas, les diagnostics religieux posés par le mouvement de Réveil apportent un semblant de consensus entre les interprétations et les discours.

Les *toby*, en association avec les établissements médicaux luthériens (SALFA⁴⁹) peuvent être perçus comme une institution psychiatrique. Les imbrications religieuses et médicales des *toby* et des établissements SALFA révèlent les manques en matière de structures médico-psychiatriques à Madagascar. Le système de santé privé géré par l'Eglise luthérienne à Madagascar compte une dizaine d'hôpitaux et une quarantaine de dispensaires. Les modèles hybrides de diagnostics (établis par un médecin de l'hôpital luthérien et par les bergers du *toby*) vont à la fois institutionnaliser les troubles des malades et leur donner une place reconnue de « malade mental » en prises avec les démons⁵⁰. Le comité exécutif qui assure le fonctionnement des *toby* au sein de l'Église luthérienne malgache est ainsi doté d'un « département santé » composé de médecins et d'infirmiers, « qui sont tous bergers »⁵¹. De plus, la sécularisation et la diffusion de la biomédecine ont contribué, non pas à éradiquer, mais à déplacer les représentations des démons⁵² comme vecteurs de maux. Le diable et les démons se manifestent par des expressions pathologiques⁵³ (crises individuelles, possessions, etc.) qui sont perçues à travers une grille psychiatrique.

« Si l'asile est censé participer pleinement au renouvellement d'une épistémologie médicale présentée comme nécessaire à l'ordre colonial », il permet avant tout de différencier les « fous » et les « normaux »⁵⁴. Claire Mestre a ainsi elle aussi rencontré cette volonté de maintenir un cadre par l'institution hospitalière lors de sa présence au sein de l'hôpital de Toamasina face à une femme qui présente des crises convulsionnaires :

*« Le terme *tromba* prononcé par la major comme un cri de guerre induit aussitôt une stratégie de défense contre cette effraction : l'ordre est rétabli par l'hystérie, et ce diagnostic n'a pas ici pour finalité la meilleure compréhension d'un trouble psychologique, mais l'éradication violente d'un symptôme provocateur de désordre »*⁵⁵.

Or, le discours idéal du mouvement de Réveil établit un principe inverse : les démons étant présents à tous les niveaux de la société, tout individu peut être à leur merci.

⁴⁷ Claire MESTRE, « De la possession à l'hystérie : conversion médicale dans un hôpital malgache », *L'Autre. Cliniques, cultures et sociétés*, 2/3, 2001, p. 495-508.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Sampan'asa loterana momban'ny fahasalamana*. La « branche luthérienne pour les services de santé » est instituée en 1979.

⁵⁰ Olivia LEGRIP-RANDRIAMBELO, « Des démons et des fous... », *op. cit.*

⁵¹ Seth RASOLONDRRAIBE, *Le ministère de "berger" dans les Églises protestantes de Madagascar (de la fin du XIX^e siècle à nos jours). Tensions et compromis entre mouvements de Réveil, institutions protestantes et religions traditionnelles*, Thèse de doctorat en sociologie et en science des religions, Ecole pratique des hautes études, 2010, p. 23.

⁵² Lionel OBADIA, *Satan...*, *op. cit.*, p. 138.

⁵³ *Ibid.*, p. 216.

⁵⁴ Raphaël GALLIEN, « La chair de l'asile... », *op. cit.*

⁵⁵ Claire MESTRE, « De la possession à l'hystérie... », *op. cit.*

La distinction entre « fou » et « censé » est ainsi atténuée au profit d'une distinction entre croyants engagés dans le protestantisme et non-croyants. L'unique interprétation démoniaque des bergers constitue ainsi un moyen subsidiaire de contrôle des manifestations physiques ou psychiques de la souffrance des malades et de leur famille prise en charge au *toby*.

CONCLUSION

Le discours que tient Tantely sur son expérience et son engagement dans le satanisme est marqué par la cure exorciste qu'il est en train de suivre. Avant de pactiser avec le Diable, il a grandi dans le catholicisme. Mais lorsqu'il mentionne les démons qu'il a fréquentés, il utilise le terme « *devoly* » dérivé de l'anglais « *devil* », terme plutôt utilisé par les protestants, alors que les catholiques ont tendance à préférer celui de « *demonia* » construit à partir du français « démon ». L'histoire missionnaire de Madagascar fait que ces différences en matière de terminologie chrétienne sont clairement identifiables. Si les malades et leurs familles recherchent le sens du mal⁵⁶, ils sont aussi attachés au sens de la guérison⁵⁷, et donc aux registres étiologiques et aux pratiques mises en place par les guérisseurs, quel que soit le modèle thérapeutique choisi (biomédical, chrétien ou lié au culte des ancêtres).

La mise en place d'un diagnostic est la condition qui permet un traitement médical ou religieux et donc le passage tenu entre marginalisation et acceptation de maux présentés par les malades comme relevant de la possession (par des démons ou des esprits). La « folie » issue de la possession est ainsi pensée comme un moyen de décrire la causalité et les manifestations corporelles de la maladie par les membres du mouvement de Réveil⁵⁸.

Le partenariat institutionnalisé entre le mouvement de Réveil et les dispensaires ou hôpitaux luthériens ainsi que les discours sur les pactes scellés avec le Diable montrent deux inversions de posture en comparaison avec les principes édictés par Rainisoalambo et les fondateurs du Réveil. Si les bergers ont un temps pallié l'incompétence de la biomédecine face aux phénomènes de possession, les deux systèmes semblent désormais s'articuler sans toutefois se superposer, puisque chacun conserve sa grille de lecture étiologique. Si les possédés devaient initialement être sauvés par l'exorcisme, un cas comme celui de Tantely conduit les religieux à repenser leur démarche, face à un individu ayant fait ouvertement le choix de pactiser avec le diable. Alors que les membres du Réveil allaient individuellement à la rencontre de malades isolés, dorénavant les bergers agissent avec les médecins et les malades qui sont eux-mêmes accompagnés par leur famille. Si bien que les bergers n'ont plus uniquement besoin de recourir à la chasse aux démons avec l'aide de Jésus-Christ, mais revendiquent également la nécessité de s'appuyer sur la biomédecine (consultation, prises médicamenteuses, etc.) dans une prise en charge qui se fait désormais de manière plus collective. L'institutionnalisation de la biomédecine dans les *toby* a ainsi modifié la « structure dramaturgique »⁵⁹ de l'interprétation et des actions des bergers.

⁵⁶ Marc AUGE et Claudine HERZLICH (dir.), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris-Montreux, Éditions des Archives Contemporaines, 1994 [1984].

⁵⁷ Fatima Zohra CHERAK, « Possession et ensorcellement comme ‘maladies chroniques’ », *Emulations – Revue de sciences sociales*, n°27, 2019, pp. 97-111.

⁵⁸ Lesley SHARP, « Exorcists, psychiatrists... », *op. cit.*

⁵⁹ Françoise RAISON-JOURDE, *Bible et pouvoir...*, *op. cit.*, p. 790.



Accompagnement d'un malade au SALFA (Photo auteur)

BIBLIOGRAPHIE COMPLÉMENTAIRE

Absi Pascale, « Le pacte avec le diable », *Journal des anthropologues*, 90-91, 2002, p. 105-120.

Aït Mehdi Gina, et Romain Tiquet, « Introduction au thème. Penser la folie au quotidien », *Politique africaine*, 157/1, 2020, p. 17-38.

Mandressi Rafael, « Les médecins et le diable », *Chrétiens et sociétés*, 13, 2006, DOI : <https://doi.org/10.4000/chretienssocietes.2111>

M'Bokolo Elikia., « Histoire des maladies, histoire et maladie : l'Afrique », Augé M. & Herzlich C. (dir.), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris-Montreux, Éditions des Archives Contemporaines, 1994 [1984], p. 155-186.