

La danse de l'ancêtre

Le mal pour penser et dire le social dans les pratiques religieuses malgaches

Nous voudrions proposer ici un exemple extrait d'un travail plus général sur la société malgache et qui concerne l'approche des catégories locales immergées aussi bien dans des pratiques sociales, des expressions littéraires ou des fabrications matérielles. Il s'agit ainsi de mieux comprendre ce qui est " pensé " en dégageant chaque catégorie à l'oeuvre dans l'une ou l'autre de ces manifestations empiriques. L'usage généralisé de notions telles que le " sacré " ou la " maladie " qui sont loin d'être maîtrisées dans notre propre univers social risque de nous amener à une pure invention du réel de l'autre, du sacré de l'autre. Par contre, le travail du charpentier qui fabrique un cercueil au moment des funérailles révèle dans le façonnage de la pièce, le découpage du temps et de l'espace propre à cette opération, des catégories spécifiques qui lui permettent de penser la mort, l'invisible; de même le devin-astrologue exprime à sa manière et entre autres la jalousie ou l'ambition quand il cisèle un talisman; et le chef de lignage dégage les principes de la hiérarchie sociale quand il découpe et distribue le boeuf du sacrifice. Par ailleurs, chaque rituel contemporain, mis en perspective par rapport à tous ceux, équivalents, qui l'ont précédé est une représentation, à travers ses catégories constitutives, de la transformation des sociétés.

Dans cette perspective, le *bilo*, ancien rituel sakalava de l'ouest malgache toujours bien vivant est notre providence puisqu'il réalise une sorte de coalescence de la maladie, du rituel et du religieux qui permet de penser le lignage et le principe agnatique qui le fonde. Sans nous livrer à une analyse de l'ensemble du rituel, nous en avons retenu quelques éléments, choisis pour leur soubassement catégoriel et dont nous ne présentons jamais que le démontage et non une image empirique. Ce qui nous intéresse ici, c'est que le malade danse parce qu'il est malade et qu'à danser ainsi, il devient un ancêtre, un ancêtre pleinement présent qui sera le moyen de sa guérison c'est à dire que le mal permet de dire le social et le social d'interpréter le mal dans le registre religieux de la relation des morts avec les vivants. Une maladie qui appartient à la catégorie des *culture bound syndromes* dont parlait Jean Benoist (1993) à propos du *tambave* à la Réunion. Maladie grave qui s'abat sur un patient désarmé pris en charge par son groupe lignager à l'exclusion de toute démarche thérapeutique personnelle car ce rite demande à la fois une forte mobilisation du groupe concerné et

l'ouverture de la communication avec les ancêtres par lesquels le groupe doit passer pour " objectiver " ses difficultés. À la suite des travaux de M. Augé et de A. Zempleni, on peut dire ici aussi que rien ne peut s'énoncer au premier degré et donc se penser directement des dysfonctionnements individuels et collectifs à l'intérieur du lignage. Il apparaît ainsi que le *bilo* est donc le négatif du lignage et le mal, la parole de l'ancêtre. Le malade devient alors de cette manière un médium qui permet la rencontre nécessaire entre deux mondes, celui des vivants et des morts.

Si l'on s'en tient à la seule symbolique du rituel, sans connaître la réalité des enjeux et donc des conflits qui opposent les gens à l'intérieur du lignage, on sera conduit à prendre à notre compte la " langue de bois " de l'ancêtre c'est-à-dire celle des dépositaires du pouvoir lignager qui va dans le sens de l'unité et de la cohésion du groupe social. Dans le même temps, aucun conflit, aucun malheur, si toutefois ils pouvaient l'être, ne seront jamais clairement exprimés comme tels car c'est précisément le rituel du *bilo* qui permet de conceptualiser tous ces problèmes et ainsi de penser, d'une certaine manière, le social. La part de l'ancêtre est celle du non-dit, de l'invention, de l'évolution. Les ancêtres sont les vrais modernes puisqu'ils légitiment toute nouvelle proposition au nom de la Tradition. Il est intéressant de noter que cette procédure reste encore en pratique dans la vie politique nationale contemporaine. Cela nous amène alors à la question suivante: qui croit à quoi? Et, en particulier, les intermédiaires obligés, ceux qui " agissent " pour ainsi dire la parole des ancêtres, qui révèlent leur desiderata, sont-ils seulement de vrais cyniques ou de bons politiques ou bien participent-ils peu ou prou à ce système de croyances? Peut-être justement à travers le mouvement propre de leur sensibilité, culturellement construite et qui, d'une certaine manière amène à des convictions profondes. En ce sens, un lien semble établi entre le genre et l'affect et les femmes vues comme plus vulnérables, faibles, dépourvues d'autorité et de biens valorisées sont aussi susceptibles d'être affectées par les difficultés de la vie les concernant personnellement ou touchant l'un des leurs. Cette véritable spécialisation dans le domaine de l'expression des sentiments installe les femmes dans un rôle spécifique de gestionnaire du rapport des êtres humains au surnaturel et l'on dit que c'est pour cela qu'elles sont *bilo*. De cette façon, elles apparaissent comme un résonateur des mouvements les plus divers qui agitent le lignage, portant témoignage de sa vie réelle qu'il faut toujours savoir prendre en compte à temps. La personne du malade doit porter en elle les signes d'une réduction du flux vital. Le malade ne peut donc être un individu fort, en bonne santé, en pleine force de l'âge, un grand éleveur ou jadis un grand guerrier. Souvent, il s'agira d'une femme souffrant par exemple de n'avoir pas eu d'enfants, ou ce qui est aussi considéré comme problématique de n'avoir eu que des filles, interrompant de ce fait la reproduction du groupe lignager.

Le *bilo* est donc une forme de possession qui s'opère par une lecture particulière de la maladie d'une femme ainsi désignée comme corps unique du lignage, médiation nécessaire pour une rencontre du politique et des sentiments, de l'autorité et de la vie. Dans son

processus évolutif, lié à la transformation contemporaine de la société et de l'organisation familiale, ce rite est progressivement devenu le moyen de résoudre dans l'ensemble lignager le problème de l'un ou l'autre de ses membres aujourd'hui confronté au processus de son individuation (Fiéloux/Lombard, 1989).

À Madagascar, l'ensemble des rapports sociaux étaient gérés, du temps des royaumes, par l'intermédiaire des relations des vivants et surtout de leurs mandataires aux puissances du monde invisible selon différents modes qui s'étalent sur un continuum allant du rêve à la possession royale en passant par la maladie et l'invocation des ancêtres lignagers. Dans la société sakalava de l'ouest, fortement hiérarchisée, un certain nombre d'éléments identitaires permettent de situer les groupes les uns par rapport aux autres et de les classer selon l'un ou l'autre des " ordres sociaux " qui composent la société: un ordre nobiliaire suivi d'un ou de deux ordres sociaux de statut inégal, les princes et les nobles *mpanjaka*, les roturiers de " bonne ancestralité ", alliés matrimoniaux des premiers, des roturiers ordinaires de statut inférieur (P. Ottino, 1998). Ces groupes, les nobles et les roturiers, se distinguaient de leurs esclaves par le fait que les premiers possèdent des ancêtres plus ou moins lointains qui leur confèrent une identité sociale et politique alors que par définition les esclaves n'en possèdent pas. Le rite du *bilo*, associé à la détention de tombeaux particuliers, de marques d'oreilles de boeufs, de fonctions cérémonielles, a été pendant longtemps le privilège des groupes avec ancestralité. Accompli selon une certaine périodicité, de quatre à sept ans, ce rite permettait de réaffirmer l'identité lignagère en assurant ainsi la reproduction du système hiérarchique représentatif de la formation sociale sakalava. La consolidation du lignage s'accompagnait d'une reconnaissance concrète de l'état des alliances favorisant ainsi et en forme de défi la manifestation de sa puissance. La participation quasi-obligatoire des alliés matrimoniaux prenait des allures de parade guerrière: " les voilà, les gendres qui tels des taureaux piaffent sur la terre où ils ont pris femme ". Enfin ce rite qui intervient au moment du renouveau de la terre, prémices, repousse de l'herbe des pâturages, récolte du miel... est aussi un gage, à travers les rapports renoués entre vivants et morts, de la fertilité, de la santé, de l'équilibre du cosmos.

LA MALADIE

Le rite du *bilo* est l'expression même du principe de l'agnation, fondement de l'identité sociale . En principe, la maladie de l'un de ses membres affecte le groupe agnatique dans son ensemble qui doit alors s'unir pour résoudre collectivement ce qui est vécu comme une menace à l'endroit du lignage. Aussi, la décision de célébrer ce rite n'est pas du ressort de l'intéressé mais de son groupement d'appartenance. Le malade doit rester dans le registre du déni: " il n'est pas si malade que ça, il n'aime pas danser, faire la fête, se montrer en public,

être honoré ». A l'inverse, le groupe fait prévaloir la nécessité de conserver la vie dont la valeur est inestimable; il s'agit là de garantir le flux vital, la participation de chacun à la croissance du lignage car la guérison est la condition de la survie du groupe et donc de son avenir.

Le plus souvent, la maladie est décelée à travers un faisceau de “ signes ” appartenant à des domaines spécifiques d'interprétation: le corps, les rêves, le rapport du féminin et du masculin, les frontières entre le monde des vivants ou du cru et celui des morts ou du cuit, etc. En général, le malade se trouve dans un état de *malemy*, d'amollissement, d'asthénie, qui l'empêche de se livrer à ses activités quotidiennes et peut l'obliger à s'aliter. Il opère une sorte de régression à l'état d'enfant “ mou ” et dépendant. Dans le rite, il peut d'ailleurs “ faire l'enfant ” en se mettant sur les genoux d'un proche parent. Il est donc ramené à l'état d'une personne dont les os n'ont pas encore assez durci pour lui permettre de se dresser, de se tenir debout et il incarne de cette façon une image négative du patrilignage qui doit tout au contraire tendre vers le dur et l'inaltérable à l'image des os des ancêtres fondateurs. Parallèlement à cet état “ mou ” le malade se plaint, le plus souvent, d'avoir “ mal aux os ”, *manëhitry taola*, et tout particulièrement au niveau des articulations, coudes, genoux, pieds qui sont autant de métaphores des différents niveaux de génération à l'intérieur du lignage. D'autre part, il perçoit généralement une sensation de pesanteur au niveau du plexus, *vavafo*, “ les lèvres du coeur ”, qui le gêne pour respirer. Le plexus qui correspond à l'emplacement du principe vital ou *fanahy*, composante dissociable de la personne pendant le rêve et la transe de possession, est aussi l'endroit où se tient tout esprit de mort s'accaparant de quelqu'un. Contrairement à ce qui se passe pendant la transe où le possédé, *tromba*, est privé de son principe vital et également de certaines fonctions sensorielles, le *bilo* conserve son intégrité physique même si, pendant la phase finale du rite, il perd son identité propre pour devenir un ancêtre du lignage et se trouve alors traité comme tel à la fois comme mort et comme ancêtre éminemment respectable et supérieur. Les deux derniers symptômes, avoir mal aux os et être mou, sont indissociables des représentations liées à la construction de la personne sociale qui doit passer du “ mou ”, c'est à dire du statut de l'enfant au “ dur ”, c'est à dire au statut d'un adulte en même temps qu'elle est incorporée par différents rituels dans son groupement d'ancestralité. Cette transformation est une image de l'agnation. Le dur est associé à l'os, au sperme, au masculin, et le mou à la chair et au féminin. Dans ce rite, on comprend que le groupe, par l'intermédiaire du malade désigné et de manière métaphorique, doit soigner la part du féminin dans chaque individu, c'est-à-dire son caractère temporel et non durable pour activer les processus indispensables à la reproduction lignagère. Il s'agit de “ reconstruire ” le malade comme adulte et, à travers lui, de renforcer le masculin, l'ossification, tous les principes agnatiques, pour réunifier le groupe patrilignager de telle manière qu'il puisse fortifier la fécondité, la vie, la santé, le froid.

LE REVE

En plus des troubles somatiques on relève, comme facteur déterminant, un rêve préliminaire dans lequel un mort identifié est apparu. C'est par la médiation du rêve et de son interprétation que s'ouvre la communication entre les vivants et les morts d'un même groupe lignager et surtout avec ceux dont la parole, l'intention, la menace sont considérées comme efficaces. Le pouvoir social s'exprime d'une manière indirecte à travers les supplications qui entourent les " interventions " de l'ancêtre et qui sont toujours énoncées par les détenteurs officiels de l'autorité lignagère (chef de lignage et devin-guérisseur). Le rêve sert en effet à définir ce que l'on pourrait appeler le groupement lignager opératoire. Ce sont les " morts contemporains " qui apparaissent dans les rêves, ceux que l'on a connus vivants et avec lesquels on entretient des rapports quotidiens; dans le cas du *bilo*, ils sont censés se montrer sous un aspect ambivalent, à la fois comme protecteurs du malade et comme porteurs de menaces vis à vis du lignage si le rite n'a pas lieu. S'engage un combat imaginaire dans lequel les vivants et principalement les responsables du groupe lignager s'offusquent de l'intrusion de ces aînés autoritaires dans leur vie, lançant aux morts des " *laissez-la tranquille... nous savons très bien comment nous occuper d'elle* ", ce qui leur permet de consolider dans le même temps leur autorité sur le groupe et de réaffirmer leur légitimité. Pourquoi faut-il que les morts formulent un tel ultimatum obligeant à l'organisation du rite? Il se joue là quelque chose qui dépasse la personne du malade et qui implique le groupe des agnats confrontés à l'éventualité de la disparition de l'un d'entre eux du fait de leur incapacité à vivre comme un seul corps. Or ce rite, à bien des égards, a pour fonction première de réveiller le sentiment d'appartenance au " même ", à l'identique de telle sorte que l'on ne puisse penser la continuité du groupe lignager indépendamment des liens d'interdépendance entre les vivants d'une part et entre les vivants et les morts d'autre part.

LA DANSE

Le diagnostic n'est confirmé que si le malade semble bien avoir été choisi par tel ancêtre pour être son médium. Aussi est-il indispensable de savoir si l'ancêtre peut être appelé à travers lui, s'il se " donne à voir " d'une manière ou d'une autre, suggestive ou insistante. Les formes d'appel se réfèrent à des techniques musicales assez proches de celles utilisées pour la possession (battements de mains, tambours, chants...) et qui rappellent l'époque de l'ancêtre demandeur comme dans bien d'autres rituels malgaches. Par ailleurs, cet appel qui se fait à l'unisson doit être l'expression de la volonté collective du groupe lignager. Chacun à sa manière doit y participer, en battant des mains, en chantant, etc. En observant le corps du malade alité, on peut deviner s'il est destiné à faire vivre l'ancêtre, à le " présentifier " chez

les vivants pendant une période qui doit être définie, délimitée. Dans un premier temps, on attend un signe même ténu, un “ premier frisson ”, qui est l’image entrevue de l’ancêtre et non déjà la reconnaissance de sa présence. Dès la première réponse, ses proches crient: *il vivra!* parlant du malade mais aussi de l’ancêtre car ils sont provisoirement liés, et jour et après jour, on répétera cet appel fait à l’ancêtre par la médiation du malade en lui donnant une intensité croissante. Car c’est la graduation de la musique, lente puis de plus en plus rapide, faite avec un ou plusieurs instruments qui permet la réalisation du passage d’un monde à l’autre. Dans le cas du *bilo*, cette progression est traduite dans l’expression chorégraphique sur une échelle qui va du cru vers le cuit d’une manière concomitante avec la transformation du miel en hydromel pour la préparation de la boisson rituelle. Le cru est associé au monde des vivants, le cuit, au monde des morts et d’une manière générale à la puissance, *héry*, de ces derniers. Quand la danse est dite “ cuite ”, l’ancêtre est là et de cette manière les deux mondes sont présents l’un face à l’autre; alors, il n’est plus possible de toucher la personne qui sert de médium car, à ce moment là, elle n’appartient plus au monde des vivants. Cette juxtaposition quasi parfaite des deux mondes qui qualifie la nature profonde de leur relation doit permettre d’aboutir à la fin du rituel à une rédefinition de l’indispensable césure entre vivants et morts. On est donc passé du corps alité qui se soulève à peine à celui de la danseuse emportée par la musique dans une sorte de frénésie, c’est à dire d’un ancêtre encore invisible à l’image unique de l’évidence de sa présence. Pour permettre à la danse d’atteindre le dernier degré du cuit, les proches concernés, les agnats masculins et féminins, doivent être présents et fortement actifs, fondus en quelque sorte sur le lieu rituel et notamment pendant les deux derniers jours. Car c’est bien la reconnaissance collective de l’événement, soit la venue d’un ancêtre du groupe lignager parmi eux, qui est ainsi requise.

LE REPAS DU SEIGNEUR

Les termes consacrés pour cette séquence finale dite *aganabo haja*, se mettre au-dessus de, manger en haut, définissent la symbolique associée à la hiérarchie sociale. La reconnaissance de la présence de l’ancêtre s’accompagne d’un changement d’identité de la personne *bilo* qui perd son statut de malade pour endosser le statut honorifique d’ancêtre. Cette transformation se révèle dans la modification de ses relations avec les vivants qui s’exprime selon les règles codifiées par l’astrologie malgache et dont cette séquence est une expression métonymique. Ce changement de statut la place dans une position hiérarchique élevée qui l’oblige à se situer d’une autre manière dans l’espace et notamment à s’éloigner autant que possible du sol, du bas, de l’inférieur. Elle ne peut s’asseoir à même la terre et tout objet lui appartenant doit être surélevé sur un socle. Cette “ascension” atteint son point culminant lorsque l’ancêtre-*bilo* siège sur l’estrade rituelle qui pouvait atteindre une hauteur inégalée par tout autre bâtiment, et qui symbolise la place la plus honorifique qui soit. Il doit

alors prouver par son comportement qu'il est d'une nature différente de celle d'un vivant en se montrant plutôt distant et impassible. Les vivants doivent lui témoigner le plus grand respect, l'appeler "Seigneur", le servir avec humilité, emprunter le vocabulaire réservé aux rois pour désigner telle ou telle partie de son corps. Les morts présents au milieu des vivants détiennent un pouvoir absolu et peuvent se permettre toutes sortes de transgressions. Par leur présence particulière et leur conduite sidérante, ils confortent d'autant mieux le pouvoir du chef de lignage, leur dépositaire parmi les vivants. Cette séquence est également une mise en scène de l'échange de nourriture qui est symbolique des liens de dépendance des vivants vis à vis des morts gérés par les aînés du lignage. L'ancêtre-*bilu* reçoit de la nourriture de sa descendance et du haut de son estrade en redistribue une partie en la " jetant " à ceux qui tiennent le rôle de parents-vivants-dépendants réclamant à manger: *donnez-moi de la viande bilu!* La fonction nourricière de l'ancêtre peut être représentée de manière encore plus expressive par le geste de l'ancêtre-*bilu* qui telle une mère découpe de la viande en menus morceaux avant de la répartir.

LA TRACE DU PASSAGE DE L'ANCÊTRE

L'ancêtre-*bilu* doit désigner ensuite un boeuf selon un registre affectif qui contraste fortement avec les règles qui président habituellement au choix d'un animal sacrificiel. C'est encore l'occasion de représenter le groupement d'ancestralité comme un seul corps qui détient des biens inaliénables notamment un troupeau, un espace pastoral, des lieux d'inhumation, des objets culturels. En principe, l'ensemble du troupeau du lignage devrait défiler devant l'ancêtre-*bilu* pour que celui-ci puisse désigner sans hésitation l'animal de son choix sans tenir compte des niveaux de segmentation du lignage ou des formes d'appropriation du bétail. Cet animal, sitôt désigné, entre dans la catégorie des boeufs appelé *dabara* qui le distingue du reste du troupeau par la valeur sacrée, *hasina*, qu'on lui attribue et qui suppose un traitement particulier. Un tel animal ne peut être vendu, donné ou sacrifié, car il est la marque, le signe, l'emblème d'une relation qui se veut unique, indestructible entre les vivants et les morts du même patrilignage. Il rappelle " la présence " de l'ancêtre et on doit lui témoigner une particulière déférence. A aucun moment, on ne peut se laisser aller à l'insulter ou à le frapper. De même, il est si fortement lié à la survie de l'unité troupeau/ lignage qu'il faut lui trouver un substitut s'il venait à disparaître avant la personne *bilu*.

Ainsi, c'est le plus souvent le corps d'une femme jugée inféconde qui, sur le modèle de la possession tromba excluant toute confusion entre possession et parturition, rend possible la présence de l'ancêtre comme la nécessaire image unique du lignage. Cinq représentations de l'ancêtre, cinq réalisations, distribuées selon cinq registres différents, chacun permettant d'interpréter l'autre. La maladie qui coagule le corps du lignage, le rêve ou la communication ininterrompue avec l'invisible, le repas du Seigneur ou l'homme au centre du cosmos c'est à

dire l'astrologie et enfin la danse de l'ancêtre, pulsation de la rencontre des vivants et des morts quand le corps social du lignage, découpé, segmenté, rongé par ses misères et ses conflits, renaît unique, intangible, insécable, soudé au plus profond de son imaginaire.

Bibliographie

Augé, M. 1997. *La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*. La librairie du XXème siècle. Seuil.

Augé, M. et Herzlich, Cl. 1984. (sous la direction). *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Coll. Ordres sociaux. Editions des archives contemporaines.

Benoist, J. 1993. " Les médecines traditionnelles ", in *La science sauvage. Des savoirs populaires aux ethnosciences*. Editions du seuil. Paris

Bloch, M. 1997. *La violence du religieux*, Edit. Odile Jacob, Paris.

Faubleé, J. 1954. *Les esprits de la vie à Madagascar*, Paris, PUF

Fiéloux, M. Lombard, J. 1989, "Le bilo du coton ou la fête de l'argent ", *Les dynamiques internes de la transformation sociale: Cahier des Sciences humaines*, vol. 25, don 4: 499-511.

Huntington, W. R., 1973. *Religion and Social Organization of the Bara People of Madagascar*. Duke University, Ph.D.

Lombard, J. 1988. - *Le royaume Sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar, 17è-20è*. Paris, ORSTOM, Travaux et Documents n° 214, 151p.

Ottino, P. 1998.- *Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*. Paris, Karthala-Orstom.

Rouget, G. 1990.- *La musique et la transe*, Paris, Gallimard.

Zempleni, A. 1987. "Des êtres sacrificiels". In : Michel Cartry (Ed), *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique Noire*, Paris, PUF: 267-315.