

# L'ethnologue dans les rêves des devins-guérisseurs malgaches

OLIVIA LEGRIP-RANDRIAMBELO

**RÉSUMÉ:** Une approche méthodologique par les récits biographiques des devins-guérisseurs malgaches implique le recueil de différents types de rêves (annonciateur, thérapeutique, etc.), mais aussi ceux intégrant l'ethnographe. Comment les intégrer aux recueils des récits oniriques ? Quelle signification apporte à ces récits de rêves ? Ces rêves, ou du moins, leurs récits sont un moyen pour un devin-guérisseur, de justifier l'intégration de l'ethnologue et légitimer sa présence auprès des malades.

**MOTS-CLÉS:** Rêve. Oniromancie. Méthode. Ethnographique. Madagascar. culte aux esprits.



## A presença do etnólogo nos sonhos dos adivinhos-curandeiros malgaxes

**RESUMO:** Uma abordagem metodológica através dos relatos biográficos de adivinhos-curandeiros malgaxes envolve a coleta de diferentes tipos de sonhos (anúncios, terapêuticos etc.), mas também aqueles que integram o etnógrafo. Como integrá-los em coleções de histórias de sonhos? Que significado essas histórias de sonhos trazem? Esses sonhos, ou pelo menos suas histórias, são uma forma de um adivinho-curandeiro justificar a integração do etnólogo e legitimar sua presença entre os doentes.

---

**OLIVIA LEGRIP-RANDRIAMBELO**

Docteure en anthropologie, Université catholique de Lyon/Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes (LARHRA).

E-mail: olivia.legrip@hotmail.fr

**PALAVRAS-CHAVE:** Sonho. Oniromancia. Método. Etnográfico. Madagáscar. Culto aos espíritos.

---

DATA DE ENVIO: 07/01/2025

---

DATA DE APROVAÇÃO: 09/03/2025

## 1 Introduction<sup>1</sup>

L'interprétation des rêves comme matériaux ethnographiques est complexe, sa réflexion méthodologique l'est tout autant. Michel Leiris distingue dans ses écrits ethnographiques et son journal de la mission Dakar-Djibouti (1931-1933): les rêves *du voyage* et les rêves *en voyage* (Bondaz, 2017, p. 67). Leiris archive ses propres rêves, ceux de ses informateurs et ceux de ses compagnons de mission, comme des données recueillies, des "faits ethnographiques", qu'il interprète au regard de la mission et des enquêtes ethnologiques en cours (Bondaz, 2017, p. 71-72).

Cet article aborde le rêve à partir d'une relecture des données ethnographiques recueillies dans les environs de la ville de Fianarantsoa, la capitale de la région betsileo, au sud des Hautes Terres centrales de Madagascar. Dans ce travail ethnologique, j'ai, de manière plus classique, abordé le rêve des devins-guérisseurs du culte des ancêtres et des exorcistes protestants luthériens du mouvement de Réveil par le biais de ses vertus anticipatoires, divinatoires, thérapeutiques ou encore comme moyen de l'apparition du don de guérison ou de l'appel divin. La relecture proposée ici va permet de penser les rêves dans un aspect plus méthodologique: comme un accès au terrain et une validation de la présence de l'ethnographe par les guérisseurs. Pour ce faire, je vais présenter plusieurs exemples ethnographiques mêlant les rêves de mes interlocuteurs et la position qu'ils m'ont assignée sur le terrain.

Ainsi, une approche méthodologique par les récits biographiques des devins-guérisseurs malgaches implique nécessairement le recueil de données concernant de nombreux types de rêves (rêve annonciateur de l'apparition du don, rêve à visée thérapeutique, etc.), cependant à ceux-ci se sont ajouté ceux intégrant l'ethnographe elle-même. Alors, comment intégrer les rêves concernant l'ethnographe aux recueils des récits oniriques évoquant des annonces divinatoires ou propitiattoires demandés par des

---

1 Cet article est une version remaniée d'une communication faite le 5 juillet 2016, dans le panel "Les marges du rêve" au sein des 4ème Rencontre des études africaines en France, coordonnée par Amalia Dragani et Pamela Millet, Paris INALCO.

malades ou encore de ceux délivrant des conseils par le biais des esprits ancestraux listant les plantes médicinales à utiliser pour tel ou tel soin? D'autre part, quelle signification apportée à ces récits de rêves différents de ceux relatés lors des consultations?

## 2 Rêver des ancêtres

Ces rêves, ou du moins, leurs récits sont un moyen pour un devin-guérisseur et interlocuteur privilégié, de justifier l'intégration de l'ethnologue sur le terrain et la légitimation de sa présence auprès des malades dans les salles de soin où ils évoquent parfois des maux relevant de l'intime. Mais ces rêves sont également un moyen de justification de la puissance magico-religieuse des devins-guérisseurs, il appuie ainsi leur efficacité symbolique par la divulgation de rêves aux marges des pratiques de guérison, et, incluant un individu étranger à la région et aux pratiques ancestrales, habituellement zones de recours thérapeutiques du devin-guérisseur et de ses esprits ancestraux. À la suite des travaux menés au Mexique par Valentina Vapnarsky, notons que le devin-guérisseur "n'est pas un homme banal; c'est un homme qui, depuis des décennies, se trouve en interaction directe avec les [esprits] dans le rituel mais aussi dans le quotidien, puisqu'il s'agit d'une relation qui s'y prolonge et s'y révèle constamment (par le rêve notamment)" (2013). Le rêve tient un rôle primordial dans les récits initiatiques comme dans les consultations observées à Madagascar. Entre les devins-guérisseurs et les esprits se créent une "relation d'intimité [qui les] autorise à décrire les interactions entre les esprits-maîtres et [eux] sur un mode qui a finalement certaines allures de réciprocité, au sens où, à l'instar des humains, les esprits peuvent y être exprimés comme des agents de formes actives" (Vapnarsky, 2013).

Habituellement dans le cas de l'anthropologie de Madagascar et plus largement de l'anthropologie des religions, les rêves sont analysés en termes de communication avec les ancêtres ou d'autres esprits. Les Malgaches (et pas seulement les devins-guérisseurs) communiquent par le rêve avec leurs parents décédés lorsque ceux-ci manifestent le besoin de changer leur linceul

mortuaire, ils annoncent à un des leurs descendants avoir froid, se sentir mal à l'aise dans le tombeau familial. Le destinataire du message ancestral en avise alors la famille qui organise les festivités du changement de linceul. D'autre part, les rêves sont couramment usités par les devins-guérisseurs qui communiquent ainsi avec leurs ancêtres familiaux et/ou avec d'autres esprits: royaux ou de la nature, leurs donnant les recettes des remèdes à confectionner pour selon les maux des malades les visitant. Autrement dit, les récits du vécu onirique ne sont pas réservés aux spécialistes du magico-religieux mais relèvent aussi des discours populaires et familiaux.

### **3 Le rêve comme validation de la présence de l'ethnologue**

Ce moyen a également permis mon intégration aux pratiques de mes interlocuteurs devins-guérisseurs: l'avertissement de ma prochaine venue (chez eux ou sur l'île) par un rêve annonciateur anticipatoire. Pour mes interlocuteurs, et comme l'a démontré ailleurs Giordana Charuty (1996), les récits de rêve définissent "une sphère de l'intimité": familiale, amicale ou professionnelle. Certains l'ont mis en avant dès le premier contact (comme Julienne ou Thérèse des devineresses-guérisseuses fianaraoises qui ont dit m'attendre lors de notre première rencontre), d'autres proposent des preuves, l'ayant précédemment fait remarquer à des malades ou à des proches, comme ce fût le cas des guérisseurs résidant dans une grotte sacrée à Alakamisy Ambohimaha (commune rurale au Nord de Fianarantsoa). Alors que j'attendais pour entrer pour la première fois dans la cavité dédiée aux soins, une malade (avec qui j'avais rejoint le lieu de culte et de cure) sort de la grotte et me signale: "les *dadabe* [“grands-pères”, devins-guérisseurs] m'ont dit qu'ils savaient depuis trois jours qu'une *vazaha* [“étrangère”] viendrait!", quelques instants plus tard, dans la cavité, un des *dadabe* confirme: "je savais qu'une petite fille *vazaha* allait venir!". Par ce biais, les guérisseurs imposent et exposent leurs pouvoirs d'onirromancie et justifient leur place d'interlocuteurs privilégiés avec les esprits face à l'ethnographe en demande de connaissances de leurs pratiques.

Tous ces éléments ont construit mon rapport particulier au terrain, mais surtout à l'individualité des divers guérisseurs et ont donc nécessité des ajustements de techniques d'enquête à ces configurations précises. Jean Benoist souligne que

face aux réalités du terrain les anthropologues sont dans une position proche de celle des malades: coincés entre le besoin de mettre de la cohérence dans le désordre apparent des évènements, et le souci de répondre de façon immédiate et pragmatique à ce qui se passe au quotidien (1996, p. 13).

Par cette réflexion méthodologique et le rapport aux interlocuteurs comme individu distinct les uns des autres, permet de "décollectiviser" l'objet d'étude au profit des singularités des interlocuteurs, comme le propose Albert Piette (2001, p. 202, voir aussi Poirier; Clapier-Valladon; Raybaut, 1983, p. 213). En suivant ce fil rouge, c'est la logique sous-jacente aux (re)constructions du religieux betsileo qui sera dégagée. Les récits de vie narrés par mes interlocuteurs sont construits à partir d'éléments empruntés à des discours biographiques, comme répertoires pragmatiques auquel sont insérés ou comparés l'ethnologue. Il est alors nécessaire de définir les guérisseurs par leur spécificité, les reliant aux divinités et non par la typologie vernaculaire qui ordonne les différents guérisseurs mais les enferme également dans des critères qui ne correspondent pas entièrement à leur pratique. L'oniromancie est un qualificatif du *mpisikidy* et du *mpanandro* mais est néanmoins utilisé par tous les guérisseurs. Il est possible de répertorier huit dénominations différentes et néanmoins poreuses, en dehors du vocable "sorcier" (*mpamosavy*). Les contours et frontières flous présentés dans la terminologie religieuse sont aussi présents lorsqu'il est question de définir et de dénommer un guérisseur, tant dans le discours du praticien sur sa fonction que dans celui de ses patients ou de leur entourage. Il en est de même dans l'archipel voisin des Comores et plus précisément à la Grande Comore, il est remarqué que "différents termes sont utilisés pour désigner les thérapeutes; ce qu'ils recouvrent (le niveau de connaissance, les compétences exactes et la possibilité d'évaluation par l'usager lui-même) est vague et varie d'un individu à un autre" (Blanchy et al, 1993, p. 768).

#### 4 Quand les devins-guérisseurs rêvent

Thérèse, une devineresse-guérisseuse, propose une utilisation classique du rêve. Elle explique que si aucun de ses enfants ne manifeste le désir de "prendre" le don, deux issues sont possibles: soit les esprits lui signifieront par le rêve-éveillé (*tsindrimandy*) lequel de ses enfants est choisi pour le recevoir, il sera alors lui aussi informé par un rêve-endormi (*nofy*) annonciateur, soit l'enfant qui tiendra sa main au moment de sa mort prendra le don, et des contraintes sociales et divines l'obligeront à assumer le rôle de devin-guérisseur. Ses ancêtres familiaux se sont manifestés à elle par le rêve: les *tsindrimandy* désignent des "pressentiments, [...] à l'état de veille ou pendant le sommeil dans les rêves" (Rakotomalala; Blanchy; Raison-Jourde, 2001, p. 497). Thérèse a par la suite acquis de nouvelles connaissances via des visions nocturnes qu'elle a intégrées à son réveil. Cet état de veille nocturne et/ou de sommeil est également celui des visions et de l'inspiration des poètes et des mystiques touaregs (Dragani, 2015). Pour revenir au cas malgache, c'est lors de la divination par les cartes et le rêve-éveillé (*tsindrimandy*) que Thérèse décrète la cause et la provenance des maux. "Le devin-guérisseur entend alors un message que l'ancêtre lui adresse par *tsindrimandy* (révélation mentale) et il lui répond à voix haute; ou bien il entre en transe et c'est l'ancêtre qui s'exprime par sa bouche" (Blanchy et Rahajesy, 2001, p. 41).

Lors des séances de divination, Thérèse se munie de son matériel rituel puis, prononce la prière d'éveil du *sikidy* (l'appareil divinatoire) et l'appel aux ancêtres. Pour ce faire, elle installe une natte et une pièce de tissu et y dépose une pièce en argent; ce qui inscrit l'espace domestique comme espace religieux. Elle utilise 120 cartes à jouer dont la majorité est améliorée de signes dessinés de sa main "sous la dictée des ancêtres", elle s'est réveillée un matin et en silence, s'est muni d'un stylo inspiré par ses rêves. Ces pictogrammes revêtent plusieurs formes, soit strictement géométriques soit concrètes, comme un crâne décharné, par exemple. Elle a également rempli deux cahiers de combinaisons des cartes à jouer auxquels elle se réfère lors des séances de divination. Tout comme dans les ethnographies du Sud-Ouest malgache menées

par Thomas Mouzard et Noël Gueunier, Thérèse utilise ses rêves à des fins divinatoires, curatives ou interprétatives (2009, p. 307), selon les malades venus la consulter.

Le rêve se révèle être une technique de communication considérée des plus exactes par les devins-guérisseurs qui prennent ainsi en considération les signes et leur interprétation pour l'organisation des rites. À la différence des rites de possession, la communication par le rêve peut "se déclencher plus ou moins indépendamment de la personne, sans qu'il y ait invocation" (Rakotomalala; Blanchy; Raison-Jourde, 2001, p. 83). Plus précisément, la remémoration onirique est utilisée pour révéler les maladies, leurs causes et traitements, obtenir charmes et remèdes, identifier les initiateurs d'une attaque sorcelaire ou encore lire l'avenir. Ainsi, il n'est pas rare que la première consultation divinatoire ne suffise pas à dénouer tous les enjeux liés à l'évènement malheureux. De ce fait, les devins-guérisseurs s'appuient sur leurs rêves qui livrent des images et du sens aux traitements rituels futurs. Le rêve apparaît ici comme une séquence différée d'une médiation qui se poursuit. Porteur d'un signe d'apparition des esprits et de leur message, la remémoration onirique fait partie des compétences requises pour valoriser la fonction d'intermédiaire des devins-guérisseurs. C'est pourquoi à leur réveil, ils n'hésitent pas à inscrire dans un cahier, à l'instar de Thérèse, le message délivré durant le rêve et en interprètent le contenu. Ces cahiers, tout comme les cartes à jouer utilisées par Thérèse, sont des données ethnographiques majeures, donnant une autre signification et permettant une autre analyse du discours élaboré à partir des rêves et diffusé par le guérisseur.

Comme de nombreux devins-guérisseurs, les *dadabe* de la grotte de soins d'Alakamisy Ambohimaha évoquent un don anticipatoire leur signifiant les malades qui vont les consulter. À ma première visite, ils ont dit savoir que "la petite fille *vazaha* ("étrangère")" allait venir, puis ont informé la malade avec qui je suis arrivée, qu'ils étaient au fait de ma venue depuis déjà trois jours. Donné, le responsable du lieu de culte et RaSon, son frère qui guide les malades dans à la grotte, précisent cette technique d'anticipation, qui n'ai pas que le fait d'un don, mais aussi d'une "machine

qui tourne" et qui permet de voir qui entre dans la grotte, telle une caméra de surveillance, disent-ils. Ce matériel est "comme un ordinateur" diffusant des images à partir desquelles les *dadabe* ont accès aux motifs de la consultation, à "ce qui est dans le cœur" et à l'éventuelle cumulation de remèdes que les malades se sont procurés à l'extérieur (pharmacopée chimique ou phyto-thérapie). Le rêve-éveillé prend alors une forme technologique, modernisée, et permet aux guérisseurs de mettre en lumière des nouvelles compétences, empruntées aux codes de la biomédecine et néanmoins vectrices des symboles magico-religieux attribués aux rêves anticipatoires.

Le contenu du rêve annonciateur de ma venue renvoie implicitement dans la façon dont il est relaté, à la longue liste d'interdits (*fady*) dont l'interdiction d'uriner et de déféquer dans la forêt, la source et sur le site sacré dans son ensemble, afin d'éviter toute souillure, mais aussi l'interdiction de prendre des images filmées ou photographiques avec de "mauvaises intentions" d'après les *dadabe*, sans quoi les clichés seront flous, comme ce fût le cas de journalistes de la presse écrite nationale, disent-ils. En revanche, le recueil de mes données ethnographiques a été accepté suite au rêve reçu par un des *dadabe*, comme provenant d'une démarche "du cœur", ce qui leur a permis d'affirmer que mes images allaient être nettes.

## 5 Le sujet de thèse dans le rêve

Les devins-guérisseurs évoquent, bien plus rarement, des références (non-avouées explicitement) au mouvement de Réveil luthérien protestant, né en 1894 en région betsileo. Les exorcistes laïcs du mouvement procèdent par la chasse des démons et l'imposition des mains aux malades. Cette référence fût faite par Julienne, une guérisseuse possédée résidant à Fianarantsoa, un matin à mon arrivée à la salle de soin installée à son domicile. La devineresse-guérisseuse me raconte un rêve fait la nuit précédente dont nous étions toutes deux les actrices. Elle nous a donc vues en promenade, puis tournant autour d'une grande croix alors qu'une grande lumière surgit. Elle s'est alors perçue, vêtue de

blanc (l'habit liturgique des exorcistes du mouvement de Réveil) et m'imposant les mains au-dessus de la tête (technique de guérison du mouvement, avec la chasse des démons). Malgré l'illustration des pratiques des exorcistes, elle réfute toutes concordances avec le mouvement de Réveil, mais en revanche, assure avoir fait ce rêve anticipatoire de notre collaboration et ainsi, elle a pu valider l'accord de ses esprits privilégiés à me fournir les données dont j'ai besoin.

## 6 Considérations finales

Pour conclure, la clairvoyance des devins-guérisseurs est un marqueur de leur fonction, bien entendu, mais aussi de leur réputation. Un bon devin-guérisseur sera un bon praticien, un praticien efficace. C'est pourquoi, ils ouvrent parfois la consultation en relatant un rêve d'anticipation de la séance rituelle en cours qu'il mette en scène le guérisseur, les esprits, le malade ou encore l'ethnographe. Ils assurent être en mesure de connaître à l'avance la venue d'un visiteur et la nature de la visite. Giordana Charuty note, comme dans le cas de Thérèse et ses cahiers de note décrits comme des matériaux oniriques, que "transmises oralement ou par l'écriture, les clefs des songes ne dispensent jamais de procédures d'appropriation personnelle, et leur valeur prédictive exige un travail d'interprétation *a posteriori*. Aussi bien les récits de rêves prémonitoires sont-ils construits, comme les récits de désenvoûtement, pour produire un effet de sidération sur l'auditeur. L'ethnologue ne dispose pas toujours des moyens lui permettant d'analyser les modalités de construction de tels énoncés" (1996).

La séance de consultation est alors un ensemble faisant sens, avant même la prise de contact du malade ou de l'ethnographe avec le guérisseur et également après les séances. En somme, les rituels s'opèrent également au contact des esprits sous la forme du rêve, une communication privilégiée entre eux et le devin-guérisseur, mais ne s'arrête pas à cette étape magico-religieuse et est également un mode discursif créant une relation entre le visiteur et le guérisseur, établie aux noms des esprits.

## RÉFÉRENCES

- BENOIST, Jean. Santé, maladie: pour une anthropologie ouverte. In: CROS, Michèle (dir.). **Les maux de l'Autre**. La maladie comme objet anthropologique. Paris: L'Harmattan, p. 9-14, 1996.
- BLANCHY, Sophie; CHEIKH, MWANAESHA, Cheikh; MOUSSA, Saïd; MASSÉANDE, Allaoui; MOUSSA, Issihaka. Thérapies traditionnelles aux Comores, **Cahiers des Sciences Humaines**, v. 29, n. 4, p. 763-790, 1993.
- BLANCHY, Sophie; RAHAJESY, Andriamampianina. Possession, transe ou dialogue? Les formes récentes de la communication avec les ancêtres en Imerina (Madagascar). In: Dupré M.-C. (dir.). **Familiarité avec les dieux, transe et possession** (Afrique noire, Madagascar, La Réunion). Clermont-Ferrand: Presses universitaires Blaise Pascal, 2001, p. 23-61.
- BONDAZ, Julien. L'oeil du rêveur. Michel Leiris et les matériaux oniriques de la mission Dakar-Djibouti. In: HOLLIER, Denis; JAMIN, Jean (dir.). **Leiris unlimited**. Paris: CNRS Éditions, 2017, p. 63-92.
- CHARUTY, Giordana. Destins anthropologiques du rêve. **Terrain** [En ligne], n. 26, 1996. Disponible sur: <http://terrain.revues.org/3071>. Consulté le: 15 avr. 2025.
- DRAGANI, Amalia. Rêve, sang et maladie. Biographies nocturnes et diurnes de poètes Touaregs. **Journal des africanistes**, n. 85-1/2, p. 358-372, 2015.
- MOUZARD, Thomas; GUEUNIER, Noël J. Récits de séjours non-éternels. La mort fugitive comme voie d'accès à la médiation à Madagascar (possession, prédication). In: NATIVEL, D.; RAJAONAH, F. V. (dir.). **Madagascar revisitée: En voyage avec Françoise Raison-Jourde**. Paris: Karthala, 2009, p. 287-352.
- POIRIER, Jean; CLAPIER-VALLADON, Simone; RAYBAUT, Paul. **Les récits de vie**: théorie et pratique. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1983.
- RAKOTOMALALA, Malanjaona; BLANCHY, Sophie; RAISON-JOURDE, Françoise (dir.). **Madagascar**: les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres malgaches. Paris: L'Harmattan, 2001.