

Rencontres nationales des jeunes chercheurEs en études africaines
11 et 12 janvier 2013 – Paris

Le *fifohazana* : un mouvement de Réveil protestant malgache transnational

Olivia Legrip-Randriambelo
Doctorante en anthropologie
Université Lumière Lyon2/CREA

L'apparition d'un mouvement de Réveil protestant, né de la présence missionnaire norvégienne, dans une zone rurale de Madagascar, marque une volonté de *malgachiser* le message universaliste de la chrétienté. À partir de ce postulat de départ et suivant une démarche anthropologique, cette communication vise à démontrer dans quel contexte historique la création d'un mouvement localisé est rendue possible au regard d'une Église luthérienne mondialisée, ainsi que la pérennisation des pratiques des deux institutions religieuses que sont le culte des ancêtres et le protestantisme. Diversifiés et concomitants dans la région Betsileo, le culte des ancêtres et le mouvement protestant local du *fifohazana* s'opposent-ils et/ou se juxtaposent-ils pareillement dans la communauté malgache lyonnaise ?

Naissance du mouvement de Réveil : récit de vie du fondateur Rainisoalambo

Le *fifohazana* a été créé en 1894 dans le village de Soatanàna en région Betsileo, au Sud des Hautes Terres centrales de Madagascar, par Rainisoalambo, un devin-guérisseur du culte des ancêtres converti au protestantisme. L'appartenance aux référents culturels betsileo est le fondement du mouvement, ces marqueurs religieux et identitaires issus de la religiosité locale sont injectés aux pratiques protestantes. La puissance sociale d'un guérisseur issu d'une famille réputée de spécialistes du magico-religieux a été, pour la mission luthérienne, l'apogée d'une période vouée à la conversion, dont le point d'orgue sera la création du mouvement de Réveil. Les conditions socio-religieuses étaient réunies pour voir émerger un mouvement religieux revendiquant sa singularité betsileo tout en trouvant sa place dans le sillon de la domination coloniale et chrétienne. Comme le remarque Sophie Blanchy suite à son étude des archives missionnaires de la Norwegian Missionary Society (NMS) à Stavanger (Norvège) et particulièrement aux textes du pasteur missionnaire Lars Vig en poste à Madagascar de 1874 à 1902 :

Les entrepreneurs syncrétiques étaient assez nombreux à cette époque où des bouleversements majeurs entraînaient un foisonnement des pratiques. On peut sans doute classer Rainisoalambo, « inventeur » du Réveil malgache en 1894, dans cette catégorie. Dans son cas, l'innovation a réussi parce qu'il a trouvé, après maints tâtonnements entre sa pratique de devin guérisseur et sa conversion chrétienne, une

forme acceptable du point de vue chrétien, et efficace dans la société malgache de l'époque : le Réveil et son prosélytisme fort et direct dans les populations. (2008)

Le nouveau regard porté par Sophie Blanchy sur ces archives a permis de mettre en lumière des « *détails sur l'émergence du premier mouvement de Réveil malgache, qui s'avère être un produit complexe de la « rencontre », malgré son apparence de « conversion comme aversion » » (ibid.)*. Les textes de Lars Vig évoque seulement le mouvement de Réveil et le mentionne comme une possibilité pour les Malgaches (pourtant ouverts au syncrétisme, selon le pasteur missionnaire) d'abandonner les pratiques ancestrales et de redonner « *un cadre rigoureux* » aux familles. Le *fifohazana* étant apparu dans une autre station missionnaire que la sienne, bien que toujours dans la région Betsileo ; Sophie Blanchy note à partir des écrits de Lars Vig que « *l'absence de mention du Réveil dans ses rapports laisse penser que ce mouvement ne lui avait pas paru immédiatement central pour le progrès de la mission, ni révélateur d'une manière malgache d'aborder le christianisme* » (ibid.). Cependant, ce mouvement, à peine émergeant à l'époque où Lars Vig a quitté la Grande Île, a conservé les codes du culte des ancêtres tout en les modifiant au regard des codes apportés par l'Église luthérienne norvégienne pérennisant ainsi son ancrage dans la durée et sa place dans le champ religieux betsileo.

Revenons à l'émergence du *fifohazana* et plus particulièrement à l'évènement déclencheur qui a intimé à Rainisoalambo la mise en œuvre du mouvement de Réveil. Suite à une longue maladie le laissant pour mort, Rainisoalambo a reçu un appel divin par le biais d'un rêve qui constituera l'élément fondateur du mouvement et son rejet du culte des ancêtres pour se consacrer à la diffusion du message qu'il a reçu de Jésus Christ. Dans son rêve, le Christ lui est apparu vêtu de blanc, ce long vêtement deviendra l'habit liturgique du *fifohazana*, et lui a garanti la guérison associée à l'acceptation de la mission qu'il lui attribuait. L'apport majeur de Rainisoalambo a été de placer les soins au centre des services de la communauté, ce que ne proposaient pas les missionnaires norvégiens. Il a instauré deux ministères : celui des *iraka*, des missionnaires errants en charge de l'évangélisation, modèles des valeurs du *fifohazana*, et celui des *mpiandry* (littéralement, « bergers »), fondé sur la base d'un verset extrait des psaumes parlant de « *Dieu bon berger de ses moutons* » (23, 1). Les membres de ces deux ministères portent, entre autres, des récits de guérison par la prière. Les *mpiandry* sont donc des exorcistes qui soignent par la prière, la chasse des démons et l'imposition des mains. Les exorcistes ne peuvent pas pratiquer seuls car ils ne sont que des instruments, le canal par lequel la puissance christique guérit et pour ce faire, ils doivent être au minimum deux ou trois pour mener à bien leur mission. Les *mpiandry* sont, selon leurs propres termes, l'ustensile qu'utilise Jésus Christ pour guérir ; ils n'ont pas de compétences de guérisseur en tant qu'individu. Ils ne peuvent agir seul que dans un contexte particulier, lorsqu'ils imposent les mains à un membre de leur famille, la proximité de la parenté suffit alors à la puissance et à l'efficacité du rituel exorciste.

Modèles stéréotypiques du refus de l'appel divin

Le récit de vie du fondateur est relaté dans de nombreux ouvrages produits par le mouvement de Réveil (Rabehatonina, 1996 et 2000 ; Thunem et Rasamoela, 2001 ; etc.)¹ et est devenu un modèle idéaltypique pour les exorcistes du *fifohazana* lorsqu'ils évoquent leur propre appel divin. La référence faite à certains détails mis en avant par les autorités du mouvement de Réveil concerne précisément, l'abandon du recours aux esprits ancestraux par un devin-guérisseur réputé ou la souffrance avant l'acceptation de l'appel du Christ. Ce sont les ressources de ces discours qui visent à une production du social déterminé par le récit de vie (entendu au sens narratif) du fondateur. Les manipulations du discours autour de la conversion de Rainisoalambo ne l'ont rendue que « *plus étrange, mais surtout plus spectaculaire* » (Rahamefy, 2007 : 143) pour les adeptes du mouvement du *fifohazana*. Ce récit rapporté par les archives missionnaires norvégiennes et par celles du mouvement de Réveil malgache impose une relativisation toute nécessaire aux vues d'une utilisation ethnologique de ces données, comme le souligne Michel Naepels :

Se plient-ils dans les cadres missionnaires du récit de la conversion (du type : « nous avons ces mauvaises croyances païennes, mais heureusement nous avons été sauvés par la parole de Dieu ») ? On comprend aisément que la modalité descriptive, la tonalité, les connotations correspondant à ces différentes dispositions subjectives et cognitives ne relèvent pas nécessairement de la neutralité scientifique, et qu'on ne peut donc pas saisir de tels écrits comme des données brutes [...] : l'usage de ces textes impose d'en énoncer la modalité de production, dans la mesure du possible. (2008)

En s'appuyant sur ce récit, les acteurs socio-religieux betsileo énoncent l'évènement déclencheur de leur démarche d'ordination de futur exorciste, dans la majorité des cas, comme une maladie qui se traduit par une forte fièvre, un coma, une paralysie voire même pour les cas les plus remémorés, la mort pendant quelques jours suivie d'une résurrection. Ces prémices d'une communication avec le divin doivent être interprétées au réveil de la personne « élue ». Dès lors, s'engage le processus de réponse à l'appel divin qui dans plupart des cas se fait par la négative dans un premier temps. L'environnement familial et paroissial insiste quand la maladie semble empirer faute d'une réponse favorable, jusqu'à ce que la « mission » de guérison soit acceptée. La médiumnité d'élection est au centre des prérogatives des devins-guérisseurs du culte des ancêtres, et est un des critères repris par les exorcistes du *fifohazana*.

À l'instar des recherches menées dans le milieu Akan aux États-Unis par Pauline Guedj, le nouvel initié *mpiandry* du *fifohazana*

La plupart de ces ouvrages sont des rééditions dont la première date de publication est méconnue. À ceux-là s'ajoute l'ouvrage anonyme : *Fanazavana momba ny Fifohazana Ambatoreny – Soatanàna* (référéncé en bibliographie).

Se pensant profondément métamorphosé, dans son être même, depuis son intégration dans le mouvement, il arbore les insignes de ce changement fondamental dans son existence et adopte un mode de vie souvent très éloigné de celui qu'il menait avant son incorporation au groupe.
(2007)

Les nouveaux exorcistes confortent la réception de l'appel divin par un reniement de leur vie passé : désormais ils fréquentent l'Église, ne fument plus ni ne boivent plus d'alcool, etc... Autant de comportements jugés néfastes et analysés par le mouvement de Réveil comme des actions motivées par une présence démoniaque. La prise de fonction des exorcistes exhorte fréquemment, comme chez les « Akan américains », la mise en avant « *des valeurs morales que leur adhésion au mouvement avait introduites dans leur vie quotidienne* », ce nouveau rôle de *bon berger* et guérisseur des maux de la société est perçu « *comme un vaste processus de guérison (healing) grâce auquel ils apprennent progressivement à vivre dans la vertu et le respect d'eux-mêmes* » (*Ibid*).

Aujourd'hui, le village de Soatanàna est le centre névralgique des règles morales édictées par le mouvement de Réveil et un haut lieu du protestantisme malgache (entendu au sens large de l'Église Luthérienne Malgache -FLM2-) ; où se pratique chaque 17 septembre (date la fête annuelle du mouvement), l'ordination d'une centaine de nouveaux exorcistes³.

Betsileoïtude du Réveil : en rupture avec l'autochtonie ancestrale et en résonance avec ses pratiques

Le mouvement du *fifohazana* demeure incontestablement « très malgache » : dans l'utilisation de chants betsileo (les *zafindraony*) ; dans les manipulations physiques des exorcistes, identiques à celles des devins-guérisseurs ; mais aussi dans l'acceptation des entités divines invisibles qui peuplent le monde social dont le discours est réceptionné par le *fifohazana* (ce qui marque une différence majeure avec les pentecôtismes desquels il pourrait être rapproché). Cette fusion des deux versants de l'identité betsileo, que sont le panthéon malgache et une chrétienté localisée regroupés dans un même ensemble complexe, a facilité l'adaptation du *fifohazana* au paysage religieux betsileo, malgré un discours radical de rejet du culte des ancêtres. Cette reconnaissance des esprits permet alors de les considérer et de les catégoriser comme néfastes pour les Hommes. Le rituel de soin d'expulsion des démons mobilise un discours de diabolisation des esprits du panthéon malgache ; là où les esprits

Fiangonana Loterana Malagasy, traduit littéralement par Église Luthérienne Malgache.

Lors des festivités du 17 septembre 2011, 104 nouveaux *mpiandry* ont participé à l'ordination collective, auxquels s'ajoutent quatre ordinations d'enseignants pour la formation des futurs exorcistes.

familiaux des uns deviennent les esprits démoniaques des autres dans un rapport ambiguë de réversibilité des pratiques religieuses. En effet, Lucile Jacquier-Dubourdiou remarque qu'au sein de l'organisation et des pratiques culturelles du mouvement de Réveil, « *le monde ancestral, pour « diabolisé » qu'il soit, reste présent et gouverne les conduites* » (1996 : 608). Les rituels de guérison conservent une transposition des gestes (le toucher est primordial dans les rituels de soin ancestraux comme dans ceux du mouvement de Réveil) perpétués par les devins-guérisseurs, et donc par Rainisoalambo dans son activité professionnelle première, avant même qu'il ne définisse le *fifohazana*.

La dimension territorialisée du culte ancestral ne s'oppose pas à la légitimité d'une approche spatiale des faits religieux par la chrétienté. Le christianisme joue de la notion de globalisation par le biais de sa politique missionnaire (comme remarqué à travers les archives de Lars Vig) qui englobe un message global et universaliste. Ainsi, le christianisme et ses figures symboliques se détachent de leur territoire pour mieux tenter de se rattacher à celui qu'ils envisagent de convertir, dans le but de faire progresser le « système-monde » qu'ils théorisent. Cependant, dans le cas malgache, l'ancestralisation du territoire reste sans équivoque bien qu'étant associée au dieu chrétien. L'inclusion ou l'exclusion d'éléments extérieurs n'est possible que par un mécanisme qui se donne à voir dans un rapport du religieux à l'espace sacré *betsileo*. Un réajustement doit impérativement se produire après l'appréhension de faits nouveaux dans un processus de reterritorialisation où les négociations avec les esprits permettent de « *réancrer* » ce qui a été « *déterritorialisé* » dans de nouveaux espaces, réels ou symboliques » (Capone, 2004 : 11).

Dès lors, les pratiques rituelles et identitaires des exorcistes protestants d'une branche locale du luthérianisme et celles des devins-guérisseurs s'(entre)croisent et se répondent sur les questions de l'identité *betsileo*. En effet, opposés d'emblée, ces deux systèmes se retrouvent sur le terrain identitaire et sont « *néanmoins parents, construits dans la symétrie* » (Rakotomalala et al., 2001 : 133). En somme, « *l'un où domine la culture biblique comme vecteur de réinterprétation de l'autochtone, l'autre où domine l'héritage autochtone dans la lecture et la sélection des pratiques chrétiennes* » (Ibid. : 132) permettent de saisir la complexité et la flexibilité d'un champ religieux où des logiques propres et corroborées avec des marqueurs identitaires saillants expriment l'importance d'« être » *Betsileo*. En ce sens, les représentations et les performances rituelles et identitaires des membres du *fifohazana* ou des devins-guérisseurs, amènent à contester une diversité *a priori* caractéristique des religions « locales » et un aspect figé et universel des religions « internationales ». Pour métaphoriser ce propos en terme de discursivité:

Là où les religions locales (« ethniques », « nationales », « traditionnelles » pour référer à d'autres catégories conceptuelles) apparaissent souvent plurielles et polyglottes (capables de parler plusieurs idiomes religieux), les religions universelles d'exportation internationale affirment

leur unilinguisme. Mais cet unilinguisme a été depuis contesté sur de multiples plans. (Obadia, 2009 : 96)

Un de mes interlocuteurs, exorciste du *fifohazana*, exprime son souhait d'une singularité locale qui s'inscrit néanmoins dans le contexte global du message universaliste de la chrétienté en ces termes : « *on refuse de suivre les grandes Églises fondées par les Européens, on veut vivre notre foi en Malgaches*⁴ ».

De Madagascar à Lyon : diffusion d'un rituel protestant malgache en France

Le mouvement de Réveil revêt une dimension transnationale puisque les Églises Protestantes Malgaches à l'Étranger (FPMA⁵) proposent régulièrement des séances rituelles d'exorcisme du *fifohazana*. Le temple de Vaulx-en-Velin, en proche banlieue lyonnaise, sera notre exemple ethnographique.

Tout d'abord, André Mary voit deux principes dans l'implantation d'Église définies comme des « *christianismes du Sud* » en France :

L'effervescence colorée de ces christianismes du Sud peut être accueillie comme une contribution exotique à l'édification d'une Europe pluraliste ou comme une invitation à un œcuménisme interculturel Nord-Sud. Mais ces communautés peuvent être aussi perçues comme le refuge de fortes identités ethnonationales ou des lieux de prosélytisme animés par des préoccupations fondamentalistes. (2008)

Les cultes dominicaux hebdomadaires malgaches du temple protestant⁶ de Vaulx-en-Velin se tiennent de 15 heures à 18 heures et sont animés en alternance par le pasteur malgache en poste (qui officie également à Saint-Étienne) et par un des membres actifs de la paroisse : un *diakona*, des « diacres » laïcs qui assistent les pasteurs lors du culte ou un des « présidents » du groupe des femmes, ou bien de celui des jeunes de la paroisse.

L'institution de l'Église Protestante Malgache à l'Étranger (FPMA) est naturellement née de la migration et des diasporas présentes dans de nombreuses villes françaises⁷, facilitant un

Propos recueillis en mars 2009 à Fianarantsoa.

L'acronyme FPMA signifie *Fiangonana Protestanta Malagasy Andafy*, Église protestante malgache à l'étranger.

L'Espace protestant Théodore Monod accueille le culte de l'Église réformée de Lyon chaque dimanche matin et est partenaire de l'Église protestante malgache de Lyon qui utilise les locaux l'après-midi.

À ce titre, le mouvement de Réveil a été apporté par les migrants qui ont devancé les missionnaires (André Mary parle « *d'Église de migrants ou d'Église en migration* », 2008) puisque les *iraka* du *fifohazana* ne sont pour l'instant pas ou très peu présent ni actif à la prédication en France.

terrain fertile à la diffusion et à la circulation des croyances et des croyants formant des communautés religieuses transnationales. Si les cultes dominicains y ont la même forme et la même fréquence qu'à Madagascar, ce n'est pas le cas des rituels de chasse des démons et d'imposition des mains du mouvement de Réveil. Les exorcistes lyonnais sont présents à chaque culte, officiant comme *diakona* ou comme simple paroissien, mais ils ne pratiquent que tous les deux mois, contre des séances hebdomadaires ou mensuelles dans les paroisses de la région Betsileo. Deux explications sont mentionnées. Tout d'abord, nous l'avons vu, les *mpiandry* ne peuvent travailler qu'en groupe constitué au minimum de deux individus, et la paroisse lyonnaise compte deux femmes exorcistes (une dont l'ordination a été faite à Soatanàna et l'autre à Ankaramalaza⁸) et le pasteur lui-même. Lorsque les séances du *fifohazana* ont lieu, d'autres *mpiandry* viennent de Saint-Étienne ou de Marseille pour prêter main forte au trio lyonnais. Le second point observé, mais moins mis en avant par mes interlocuteurs, est paradoxalement lié au culte des ancêtres. À Madagascar, le culte ancestral est dénigré par les puissantes instances chrétiennes et demeure discret contrairement à une pratique du *fifohazana* ostentatoire (tant dans ses rituels que dans ses chants ou ses spécificités vestimentaires). À Lyon, les pratiques exorcistes sont moins recherchées que les gestes honorant les ancêtres ; lorsque la séance débute, en fin de culte, certains paroissiens quittent le temple. Comme un détachement de l'universalisme protestant pour un retour vers la malgachité, des demandes et offrandes sont rendues aux ancêtres *locaux* devenus des ancêtres *lointains* et inactifs puisqu'ils ne sont efficaces que dans la limite de la proximité avec la terre ancestrale, celle où ils sont enterrés.

Le rapport, souvent conflictuel, entre « racine » et « rhizome » met en scène une nouvelle façon de penser le local, qui produit des discours concurrents sur les origines. En réalité, le passage du global au local met en lumière une zone de tension où des codes multiples de savoir entrent en contact, engendrant des processus à la fois d'homogénéisation et de différenciation. Dans le champ religieux, cette tension s'exprime souvent par le(s) discours sur la tradition, permettant à chaque groupe, en quête de légitimation et de suprématie religieuse, de négocier sa position dans un contexte global. (Capone, 2004 :12)

Valoriser un des cultes implique une proximité à recréer avec les ancêtres familiaux et la gestion d'une focale nationale et/ou régionale. Les exorcistes de Lyon font de nombreuses interventions au domicile de malades où ils brûlent des protections et des charmes, assemblés et sacratisés par des devins-guérisseurs, que les malades ou leur famille ont rapportés d'un séjour à Madagascar, ce qui accroît leur « charge » sacrée et leur efficacité.

Ankaramalaza est le village du troisième foyer de Réveil malgache survenu en 1941 suite à la vision d'une femme : Neny Lava, dans le sud-Est de l'île.

Ainsi, le mouvement de Réveil, ancrage symbolique betsileo, revêt pour la diaspora une portée identitaire. La spécificité régionale betsileo devient une spécificité nationale et un marqueur culturel vecteur de malgachité au-delà des côtes de l'île. Les structures d'accueil des malades de la ville de Fianarantsoa⁹ créent des contacts, essentiellement de dépendances économiques, avec les paroisses françaises afin de récolter des fonds ou de mettre en place des « jumelages » pour prévenir de leurs dépenses.

Conclusion

Ce phénomène d'alliance d'un protestantisme localisé et des codes propre au culte des ancêtres, est un processus adaptatif du religieux, qui par des appropriations du modèle protestant aux normes betsileo, a permis l'apparition d'une dynamique imposant une spécificité du religieux malgache au sein de l'Église protestante globalisée. Le mouvement de Réveil peut alors se définir comme un mouvement religieux localisé, malgachisé mais néanmoins mondialisé par ses revendications norvégiennes et par sa dimension transnationale. La diffusion du luthérianisme a effectué un aller-retour entre l'Europe et Madagascar, partant de Norvège pour être malgachisé par Rainisoalambo et pour enfin revenir sous cette forme et accommodée des pratiques de guérison des exorcistes dans les Églises Protestantes Malgaches à l'Étranger (FPMA) et françaises pour notre exemple.

De la même manière, les adeptes du *fifohazana* à Lyon n'ont pas simplement délocalisé les pratiques du mouvement de Réveil mais les ont reterritorialisées (Mary, 2008) à travers des réunions annuelles des *mpiandry* de France ou la création d'un centre d'accueil pour les malades dans les Ardennes, en postulant le caractère identitaire betsileo ou du moins malgache dans des formes de représentations et d'appartenance au régional ou au national de ses formes de religiosités, reléguant en arrière-plan l'idée d'une homogénéisation du christianisme. Des logiques de diffusion et de transnationalisation des rites, qui permettent des recompositions adaptées au local, démontrent les rapports existant entre le processus de mondialisation et les faits religieux. Ces expressions du religieux s'accrochent à partir des dispositifs dynamiques des acteurs socio-religieux.

Bibliographie :

Anonyme, *Fanazavana momba ny Fifohazana Ambatoreny – Soatanàna*, Tranoprinty Md Paoly Ambatomena Fianarantsoa, date de publication inconnue.

Capitale de la région Betsileo.

Andria Solomon, 2008, « Réveils en Afrique », in *Théologie Évangélique*, vol.7 n°1.

Austnaberg Hans, 2008, *Shepherds and demons. A study of Exorcism as Practised and Understood by shepherds in the Malagasy Lutheran church*, Peter Lang.

Blanchy Sophie, 2008, « Pratiques et représentations religieuses à Madagascar au temps de Lars Vig (missionnaire et ethnographe), 1875-1903. Textes et contexte », Ateliers du LESC [En ligne], 32 | 2008, URL : <http://ateliers.revues.org/2002> ; DOI : 10.4000/ateliers.2002.

Campbell Gwyn, 1992, « Crisis of Faith and Colonial Conquest. The Impact of Famine and Disease in Late Nineteenth-Century Madagascar », in *Cahiers d'études africaines*, vol.32, n°127.

Capone Stefania, 2004, « A propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations* [En ligne], 51 | 2004, URL : <http://civilisations.revues.org/634> ; DOI : 10.4000/civilisations.634.

- 2006, « Conversations au sein de l'Atlantique noir. Ou comment les diasporas créent leurs mères patries. », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 136 | octobre - décembre 2006, URL : <http://assr.revues.org/3825> ; DOI : 10.4000/assr.3825.

Holder Rich Cynthia (edited by), 2008, *The Fifohazana, Madagascar's Indigenous Christian Movement*, Cambria press.

Huyghues-Belrose Vincent, 2001, *Les premiers missionnaires protestants de Madagascar (1795-1827)*, Karthala.

Jacquier-Dubourdieu Lucile, 1996, « Représentation de l'esclavage et conversion : un aspect du mouvement du réveil à Madagascar », in *Cahiers Sciences Humaines*, vol. 32, n°3, pp.597-610.

- 2000, « Soatanàna, une nouvelle Jérusalem en pays Betsileo », in *Géographie et cultures*, n°33, pp.89-112.

Guedj **Pauline**, 2007, « Entre Africanité et Afro-Américanité. Divinités « akan » et culte des ancêtres aux États-Unis », *Ateliers du LESC* [En ligne], 31 | 2007, URL : <http://ateliers.revues.org/752> ; DOI : 10.4000/ateliers.752.

Mary André, 2008, « Introduction : Africanité et christianité : une interaction première », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 143 | juillet-septembre 2008, URL : <http://assr.revues.org/16283> ; DOI : 10.4000/assr.16283

Naepels **Michel**, 2008, « Contextualiser les archives missionnaires : quelques remarques méthodologiques », *Ateliers du LESC* [En ligne], 32 | 2008, URL : <http://ateliers.revues.org/1882> ; DOI : 10.4000/ateliers.1882.

Obadia Lionel, 2009, « Discours et religion : approche synoptique en sociologie et anthropologie », in *Langage et société*, n°130/9, 2009, p.83-101.

Rabehatonina James, 1996, *Fanompoam-pifohazana*, T.P.F.L.M..

Rabehatonina James, 2000, *Tantaran'ny fifohazana eto Madasikara 1894-1990*, T.P.F.L.M..

Rahamefy, Adolphe, 2007, *Sectes et crises religieuses à Madagascar*, Karthala.

Raison-Jourde Françoise, 1991, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIXe siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'Etat (1780-1880)*, Edition Karthala.

Rakotomalala Malanjaona, Blanchy Sophie, Raison-Jourde Françoise, 2001, *Les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres malgaches*, L'Harmattan.

Razafindralambo **Lolona Nathalie**, 2008, « Les statuts sociaux dans les Hautes Terres malgaches à la lumière des archives missionnaires norvégiennes », Ateliers du LESC [En ligne], 32 | 2008, URL : <http://ateliers.revues.org/2122> ; DOI : 10.4000/ateliers.2122.

Razaka Oliva, 2003, *Les travaux communautaires au sein du Centre principal de Réveil spirituel de Soatanàna*, Mémoire de fin d'études, SE.FA.TE.L. École de Théologie Luthérienne d'Antananarivo.

Sauter Jean, 2002, « Centres de guérison et leurs bergers dans les mouvements de Réveil de Madagascar au XXe siècle », in Routhier et Laugrand, *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Karthala et Presses de l'Université de Laval.

Sharp Lesley A., 1993, *The possessed and the dispossessed. Spirits, Identity, and Power in a Madagascar Migrant Town*, University of California press.

Thunem Adolf, Rasamoela Joela, 2001, « Ny tantaran'ny Fifohazana Soatanàna », in *Ny tantaran'ny Fifohazana eto Madagasikara*, Trano Printy Fiangonana Loterana Malagasy.

Vig Lars, 2003, 1ère édition 1892, *Les conceptions religieuses des anciens Malgaches*, Karthala.