
Fighting Ebola
in Guinea-Conakry (2013-2016).
Conspiracy Theories
and Sorcery Suspicions

Vie minuscule
d'Appiah Akafou (18??-1902)
(Baoulé, Côte d'Ivoire)

Juifs et judaïsants de l'isthme
soudanais Nil-mer Rouge
au miroir des sources
(V^e-XII^e siècle)

DOSSIER THÉMATIQUE

**Imaginaires religieux
en migrations
(Madagascar, Bénin, Maroc)**

Cahiers
d'Études africaines

**Revue soutenue par l'Institut
des Sciences Humaines et Sociales du CNRS**

Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

Rédacteur en chef

Éloi FICQUET

Rédaction

Nadège CHABLOZ

Sophie DE QUILLACQ

Fondateurs

Georges BALANDIER

Roger BASTIDE

Henri BRUNSCHWIGH

Germaine DIETERLEN

Pierre GOUROU

Michel LEIRIS

Paul MERCIER

Denise PAULME

Gilles SAUTTER

Joseph TUBIANA

Comité de rédaction

Pascale BARTHÉLÉMY

Jean-Pierre BAT

Gaetano CIARCIA

Denis COGNEAU

Adrien DELMAS

Anne DOQUET

Jean-Baptiste ECZET

Sandra FANCELLO

Marie-Aude FOUÉRE

Gérald GAILLARD

Émilie GUITARD

Nadia Yala KISUKIDI

Guillaume LACHENAL

Maëline LE LAY

Céline LESOURD

Catarina MADEIRA SANTOS

Didier NATIVEL

Jean-Bernard OUEDRAOGO

Sabine PLANEL

Elena VEZZADINI

École normale supérieure de Lyon

Ministère de l'Europe et des Affaires étrangères, Paris

CNRS, Paris

IRD, EHESS, Paris

Institut français d'Afrique du Sud, Johannesburg

IRD, Paris

EHESS, Paris

CNRS, Aix-en-Provence

EHESS, Paris

Université de Lille 1

CNRS, Paris

Université Paris 8, Vincennes-Saint-Denis

Université Paris-Diderot, IUF

CNRS/IFRA, Nairobi

CNRS, Marseille

EHESS, Paris

Université Paris-Diderot

CNRS, Paris

IRD, Paris

CNRS, Paris

Correspondants scientifiques en cours de constitution

Rédaction

Campus Condorcet, EHESS
IMAF
5 cours des Humanités
93322 Aubervilliers cedex - France
Tél.: 01 88 12 02 21
Courriel: Cahiers-Afr@ehess.fr

Se procurer la revue

Abonnements/subscriptions

EHESS - Éditions
105, boulevard Raspail
75006 Paris - France
Tél.: 01 53 63 51 00
Courriel: editions-vente@ehess.fr

Un bulletin d'abonnement figure en fin de numéro.
Subscription form appears at the end of issue.

Diffusion/Distribution

HARMONIA MUNDI *livre*
Le Mas de Vert - Ancienne Route de St-Gilles
13200 Arles - France

Commandes téléphoniques

(33) 04 90 49 58 05

Prix du numéro/Issue rates

	Tarif actuel	N° antérieur à 1990
Numéro simple	18 €	8,50 €
Numéro double	33 €	15,50 €
Numéro triple	42 €	20 €

Collection complète: 1650,00 €

**Les Cahiers d'Études africaines sont mis en ligne
sur Persée, Revues.org et Cairn**

Derniers numéros thématiques parus

- 2020 **Soudan: identités en tension**
LX (4) 240
- 2019 **Paroles de papier**
LIX (4) 236
- 2019 **Le politique, une histoire de famille?**
LIX (2) 234
- 2018 **Face à la sorcellerie**
LVIII (3-4) 231-232
- 2018 **Photographies contestataires, usages contestés**
LVIII (2) 230
- 2017 **Terrains et fugues de Georges Balandier**
LVII (4) 228
- 2017 **Renouveau monumental**
LVII (3) 227
- 2017 **Élites de retour de l'Est**
LVII (2) 226
- 2016 **De l'art (d'être) contemporain**
LVI (3) 223
- 2016 **Mobilités et migrations européennes en (post) colonies**
LVI (1-2) 221-222
- 2014 **Musiques dans l'« Atlantique noir »**
LIV (4) 216
- 2014 **Les mots de la migration**
LIV (1-2) 213-214
- 2013 **Masculin pluriel**
LIII (1-2) 209-210
- 2012 **L'islam au-delà des catégories**
LII (2-3) 206-207
- 2011 **Les sciences sociales au miroir du développement**
LI (2-3) 202-203
- 2010 **50 ans des Cahiers**
L (2-3-4) 198-199-200
- 2010 **Jeux de mémoires**
L (1) 197
- 2009 **Tourismes**
La quête de soi par la pratique des autres
XLIX (2) 193-194

Cahiers d'Études africaines

LXI (1)

241

2021

études et essais

Fighting Ebola in the Shadow of Conspiracy Theories and Sorcery Suspicions: Reflections on the West African EVD Outbreak in Guinea-Conakry (2013-2016)

Syna Ouattara & Nikolas Århem 9

Vie minuscule d'Appiah Akafou, dit *Blalè*, l'homme de fer (18??-1902) (Baoulé, Côte d'Ivoire)

Fabio Viti 41

Juifs et judaïsants de l'isthme soudanais Nil-mer Rouge, du V^e au XII^e siècle, au miroir des sources

Jean-François Faü 83

dossier thématique

Imaginaires religieux en migrations (Madagascar, Bénin, Maroc)

Introduction : Esprits mobiles, figures ancrées. Étudier les parcours migratoires des individus et leur rapport au sacré

Delphine Burguet & Olivia Legrip-Randriambelo 105

Possession par esprit tromba et reconfiguration de rituels ancestraux en contexte de mobilité à Madagascar. Le cas de migrants tandroy, entre Toliara et leur terre ancestrale

Élisabeth Rossé 115

Ancêtres du proche et esprits du lointain. Ethnographies comparatives d'imaginaires religieux à Madagascar

Delphine Burguet & Olivia Legrip-Randriambelo 141

Mobilités et enracinement des planteurs d'église. Implantations pentecôtistes dans les villages du sud-ouest du Bénin	
Carla Bertin	169
Cheminements théologiques et vocations religieuses de migrants chrétiens africains au Maroc	
Sophie Bava	193
<i>chronique bibliographique</i>	
Analyses et comptes rendus	215

Ouvrages recensés

BAVA Sophie (dir.). *Dieu, les migrants et l'Afrique.*

DEGORCE Alice, KIBORA Ludovic & LANGEWIESCHE Katrin (dir.). *Rencontres religieuses et dynamiques sociales au Burkina Faso.*

KLEIST Nauja & THORSEN Dorte (eds.). *Hope and Uncertainty in Contemporary African Migration.*

PREMAWARDHANA Devaka. *Faith in Flux: Pentecostalism and Mobility in Rural Mozambique.*

PRICHARD Andreana C. *Sisters in Spirit. Christianity, Affect, and Community Building in East Africa, 1860-1970.*

REY Jeanne. *Migration africaine et pentecôtisme en Suisse. Dispositifs rituels, pouvoirs, mobilités.*

TADDIA Irma & TEKESTE Negash (eds.). *State Institutions and Leadership in Africa.*

ZWILLING Anne-Laure (dir.). *Corps, religions et diversité.*

Dossier thématique

Imaginaires religieux en migrations (Madagascar, Bénin, Maroc)



Tombeau ancestral surmonté d'une croix chrétienne, Fianarantsoa (Madagascar).
Photographie d'O. Legrip-Randriambelo, 2009.

Possession par esprit *tromba* et reconfiguration de rituels ancestraux en contexte de mobilité à Madagascar

Le cas de migrants tandroy,
entre Toliara et leur terre ancestrale

Parmi les pratiques de possession répertoriées à Madagascar, la possession par esprit *tromba* occupe une place particulière. Probablement originaire de la côte est africaine, cette pratique fut institutionnalisée de manière magistrale par la royauté sakalava du nord-ouest de l'île, hégémonique du XVII^e au XIX^e siècle¹. Elle s'est depuis diffusée dans de nombreuses régions malgaches, ainsi qu'aux Comores et à Zanzibar². Une abondante littérature ethnographique témoigne de sa capacité à participer de l'unité culturelle de cet espace indianocéanique tout en s'actualisant dans des formes idiosyncrasiques qui attestent de la diversité des contextes sociaux et politiques régionaux.

De nombreuses études réalisées sur la possession *tromba* ont montré la permanence du prestige de la monarchie sakalava, qui se concrétise notamment par le maintien d'un grand rituel du bain des reliques royales auquel les possédés sont pleinement intégrés (Fiéloux & Lombard 1995 ; Lombard 1995 ; Lambek 2002 ; Mouzard 2011). Selon Lambek (2002 : 14), « recently, the complex of practices has become relevant for other Malagasy who see Sakalava

1. Concernant l'origine du terme, BEAUJARD (1998 : 761) propose la racine proto-bantoue *dumb*, pour prier. D'après FIÉLOUX & LOMBARD (2000), la possession par ancêtres royaux chez les Sakalava remonterait aux alentours des XIV^e-XV^e siècles, s'appuyant sur des pratiques de possession antérieures, liées aux cadres lignagers autochtones.
2. OTTINO (1965), CHAZAN-GILLIG (1991), FEELEY-HARNIK (1991), SHARP (1993, 2001), LOMBARD (1995), BALLARIN (2000), LAMBEK (2002), en pays sakalava ; ALTHABE (1969), EMOFF (2002), NIELSSEN (2012), en pays betsimisaraka ; FIÉLOUX & LOMBARD (1995, 2000) et MOUZARD (2011), dans la ville de Toliara ; ALTHABE (1972, 1983), HEURTEBIZE (1977), FEE & GUEUNIER (2004) et ROSSÉ (2016), dans le sud malgache ; LAMBEK (1981) à Mayotte ; SALEH (2007) et LARSEN (2008) à Zanzibar ; BALLARIN (2019) dans l'ensemble du sud-ouest de l'océan Indien.

ancestors as metonymic of all properly Malagasy history, filling in for missing royalty and ceremony elsewhere ». Dans ses formes délocalisées, la possession *tromba* peut garder un lien plus ou moins distendu ou conscientisé avec cette institution. Les esprits invoqués se diversifient et le sens des pratiques rituelles qui leur sont associées se transforme (Ballarin 2019). Bien des travaux réalisés depuis l'indépendance (1960) décrivent la manière dont cette forme de possession participe à des processus de reconfigurations des identités et des formes de pouvoir locaux, ainsi que sa capacité à mettre en jeu de manière sans cesse renouvelée les rapports entre différents niveaux d'identification territoriale (Sharp 1993 ; Fiéloux & Lombard 1995 ; Nielszen 2012 ; Larsen 2008).

Je m'intéresserai ici aux modalités et aux conséquences de l'intégration de ces esprits *tromba* chez les Tandroy, population pastorale originaire du sud de Madagascar dont la relation au territoire présente un certain paradoxe. L'Androy est une région particulièrement enclavée³, qui n'a jamais connu d'institution politique centralisatrice, et les Tandroy ont longtemps été réputés pour ne pas être sensibles à la notion d'identité malgache (Fee 2003 : 56)⁴. Ils vivent pourtant dans une situation de grande mobilité depuis près d'un siècle et constituent à l'échelle de l'île une réelle « société de migrants »⁵.

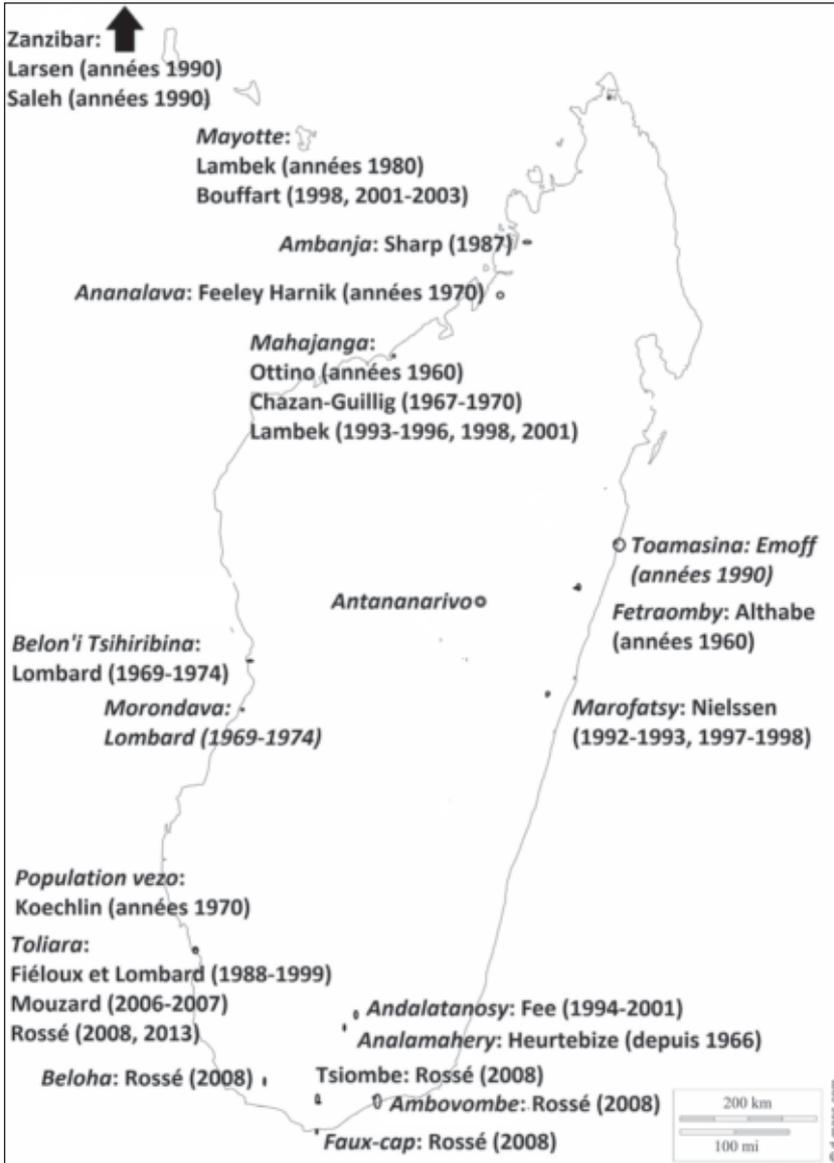
C'est d'ailleurs à la faveur de mouvements migratoires amorcés durant la période coloniale (Deschamps 1959 ; Roy 1963) que ces esprits d'origine sakalava arrivèrent en Androy au début des années 1970, avec la particularité de répondre au nom de *doany* (Heurtebize 1977 ; Althabe 1983). Colonisée à partir de 1900, cette région au climat semi-aride fut jugée improductive par l'administration française, et sa population située classée en bas de l'échelle de la « politique des races » mise en place par le général Gallieni. Après avoir tenté de maîtriser la mobilité de la population, liée à la transhumance, les Français envoyèrent les hommes aux travaux obligatoires dans les principaux chantiers et concessions de l'île. De manière concomitante, ils introduisirent dans le Sud un insecte qui détruisit un cactus (*Opuntia*) constituant un élément de base de la vie tandroy. S'ensuivit une recrudescence de famines qui conduisit la population sur la route de l'exode.

3. Aujourd'hui encore, près de 48 heures sont nécessaires pour franchir les 400 kilomètres séparant la ville de Toliara, capitale du Sud-Ouest, de Tsiombe, dans l'extrême sud de l'Androy.

4. Selon DESCHAMPS (1959 : 69), quitter leur région d'origine revient pour les Tandroy à affronter l'*andafe* — terme habituellement utilisé à Madagascar pour désigner l'étranger d'outre-mer. Cette affirmation est corroborée par FEE (2003), qui a effectué ses enquêtes de terrain en Androy dans les années 1990.

5. Selon FEE (2003), depuis 1975, au moins 30 % des Tandroy vivaient hors de leur région d'origine.

FIG. 1. — CARTE DES ENQUÊTES DE TERRAIN CONCERNANT LA POSSESSION PAR ESPRITS *TROMBA* À MADAGASCAR ET DANS L'OCÉAN INDIEN OCCIDENTAL



Source : Élisabeth Rossé, fond de carte d-maps,
 <https://d-maps.com/carte.php?num_car=1087&lang=fr>.

Les mouvements migratoires se sont depuis pérennisés, leur intensité, en augmentation globale, fluctuant au gré des crises écologiques et économiques subies par la région.

La mobilité de la population eut un impact rapide et durable sur l'organisation sociale tandroy, provoquant l'éclatement des groupes lignagers et le déclin progressif des pratiques rituelles fondant leur organicité (Middleton 1999 ; Fee 2003). Entre autres, le poteau rituel *hazomanga*, symbolisant l'autorité du sacrificateur responsable de l'intercession avec les ancêtres lignagers, a aujourd'hui quasiment disparu (Rossé 2015). Dans le champ de la possession, l'arrivée des esprits *doany* amenés au pays par les migrants déstabilisa une pratique rituelle jusqu'alors structurée autour de l'invocation d'un esprit nommé « *kokolampo* ».

Ce phénomène transforma également l'appréhension de la possession tandroy par les chercheurs. Alors que les écrits antérieurs à la période de l'arrivée des *doany* en Androy⁶ laissaient la description de cette pratique dans l'ombre de celle des rituels lignagers, plusieurs auteurs⁷ commencèrent à l'étudier, en s'intéressant en particulièrement aux constructions symboliques qui sous-tendent l'invocation des deux catégories d'esprits. La possession devint désormais un vecteur pour penser le rapport social et politique des Tandroy au territoire.

L'enjeu de cet article est d'analyser le processus d'intégration de ces esprits issus des migrations à la possession tandroy en examinant les corrélations entre dimensions symbolique et sociale de la pratique. Il s'agira de mettre au jour la manière dont, chez les Tandroy, l'invocation des catégories d'esprits, autochtone et allochtone, peut se révéler être un langage d'identifications territoriales mettant en jeu une dialectique particulière entre niveaux régional et national. De manière plus large, ce cas de possession tandroy témoigne de la plasticité des symboles ancestraux que les Malgaches mobilisent pour répondre aux transformations du monde contemporain. Différents travaux ont montré que la manifestation de ces esprits historiquement liés à une institution précoloniale pouvait exprimer des attitudes de résistance ou de contestation vis-à-vis des pouvoirs coloniaux ou étatiques (Althabe 1969 ; Feeley-Harnik 1991 ; Sharp 1993). Nous verrons ici comment, dans un contexte de crise politique nationale, leur invocation peut aussi devenir un point d'appui à l'affirmation d'un sentiment d'appartenance à l'État-nation.

6. Voir les écrits de DE FLACOURT (1995) à la fin du XVII^e siècle, DEFOE (1992) à la fin du XVIII^e siècle, GRANDIDIER (1917) à la fin du XIX^e siècle, les monographies de DEFOORT (1913) et DECARY (1930), les travaux de FRÈRE (1959) pendant la période coloniale et de GUÉRIN (1977) pour l'après-indépendance.

7. ALTHABE (1972), HEURTEBIZE (1977), TSIMAMANDRO (2003), FEE & GUEUNIER (2004).

Je m'appuierai ici sur des enquêtes réalisées de 2004 à 2019 entre la ville de Toliara, capitale multiculturelle du sud-ouest malgache et destination importante de la migration tandroy, et plusieurs localités de l'Androy rural. Les enquêtes, mêlant méthodes quantitatives et qualitatives, ont été menées auprès de possédés vivant majoritairement en situation de mobilité entre les deux espaces.

Une première partie s'attachera à reconstituer l'évolution du rapport entre catégories d'esprits autochtone et allochtone depuis les années 1970. Je montrerai alors comment les esprits *tromba* succèdent aux *doany* au côté des *kokolampo*. Une deuxième partie s'intéressera à la manière dont la relation entre esprits est historicisée par les possédés. Je m'appuierai enfin sur le cas d'un rituel ethnographié pour montrer comment, dans ce contexte de mobilité, l'intégration des *tromba* peut favoriser l'identification à un espace national malgache tout en réorganisant et renforçant localement l'expression rituelle de l'identité lignagère ancestrale.

Esprits autochtones et allochtones, une cohabitation dynamique

Avant l'arrivée des *doany* en Androy, la pratique de la possession est monopolisée par l'invocation des esprits *kokolampo*, associés à l'espace de la brousse. Les rituels, qui se déroulent dans l'espace domestique, ont une vocation thérapeutique, visant principalement la résolution de problèmes de fertilité et la guérison de maladies infantiles. Les travaux d'Heurtebize (1977) et d'Althabe (1972, 1983) informent sur les caractéristiques et conséquences de l'arrivée des *doany*⁸. Leur confrontation aux écrits de Fee et Gueunier (2004), ainsi qu'à mes propres enquêtes, permet d'établir sur une période d'une cinquantaine d'années l'évolution de la relation entre catégories d'esprits ainsi que celle de la typologie des rituels et experts leur étant associés.

L'arrivée des esprits *doany* en Androy

Selon Heurtebize (1977), l'arrivée des *doany* constitua une menace pour les *kokolampo*, qui manquèrent de disparaître. L'auteur mentionne le type afflictif de cette nouvelle forme de possession, qui se manifeste par des symptômes morbides suscitant la mise en place de rituels d'exorcisme nécessitant le recours

8. ALTHABE (1972) date l'arrivée des *doany* dans le Sud à 1966. Le phénomène touche selon lui l'Androy et le pays mahafale. HEURTEBIZE (1977 : 373) décrit l'apparition du phénomène en 1974 dans la région d'Antanimora où il est installé. FIÉLOUX & LOMBARD (1995 : 334) notent, quant à eux, la caducité du recours aux esprits autochtones à Toliara.

à des possédés spécialisés⁹, caractérisés par leur jeunesse. Althabe (1972, 1983) interprète le phénomène en tant que traduction dans le monde des esprits d'un épisode de crise sociopolitique nationale. En 1971, survint dans le Sud une révolte paysanne instiguée par le *leader* politique nationaliste tandroy Monja Jaona. Fortement réprimée par les instances d'État, celle-ci fut suivie l'année suivante dans les principales villes du pays par d'importantes manifestations étudiantes et de travailleurs qui aboutirent au renversement de la Première République. Les revendications, dirigées contre un régime jugé par trop conservateur et trop lié à l'ancienne puissance coloniale, virent émerger de nouvelles catégories d'acteurs — particulièrement celle des jeunes —, instituant dès lors de nouveaux paradigmes par lesquels penser les équilibres sociaux (Raison-Jourde & Roy 2010). Selon Althabe (1972, 1983), le recours par les Tandroy aux esprits *doany* et la fragilisation des esprits *kokolampo* constitueraient dans l'ordre symbolique une critique portée aussi bien à l'encontre des autorités villageoises ancestrales que des instances d'État¹⁰.

Althabe (1983) témoigne également du lien des *doany* à la royauté sakalava. Lors des rituels instaurés par des migrants revenus du nord-ouest de l'île, ce sont de fait des esprits portant le nom de souverains ayant régné dans cette région aux XVIII^e et XIX^e siècles qui sont invoqués. L'étymologie du terme *doany* reste néanmoins soumise à interprétation. Malgachisation du vocable français « douane » selon Althabe (*ibid.* : 436)¹¹, il désigne aussi les demeures royales dans lesquelles sont conservées les reliques des rois sakalava¹². Certains travaux donnent des pistes de réflexion concernant une possible appropriation du terme par les migrants tandroy. Fee et Gueunier (2004)

9. Les possédés par *doany* ne sont pas les mêmes que ceux qui le sont par *kokolampo*, chacune des catégories d'esprit ayant ses exigences, caractéristiques d'invocation et de manifestation, et compétences propres.

10. Ces événements sont au centre de l'ouvrage plus récent de l'historienne Françoise Raison-Jourde et du sociologue Gérard Roy, tous deux acteurs de l'histoire qu'ils décrivent (RAISON-JOURDE & ROY 2010). Les auteurs insistent sur l'importance de la formation personnelle et politique de Monja Jaona, favorisée par un contexte de transformation de la société tandroy en une société de migrants.

11. L'esprit *doany* serait alors assimilé à un « lieu de passage des étrangers pour pénétrer le pays » (ALTHABE 1983 : 436). De fait, lors de la révolte paysanne de 1971, les insurgés attendaient selon ALTHABE (1983) une aide d'étrangers censés débarquer sur les côtes malgaches.

12. Selon l'étymologie, le terme pourrait avoir des origines swahilies. D'après SACLEUX (1941), le terme *dawa* désigne le remède, mais aussi le talisman, l'amulette, et le terme *dua*, l'invocation, la prière. D'après GUEUNIER (inédit), *doany* pourrait venir de l'arabe ديوان *dīwān*, et du swahili *diwani*, « cour, conseil (d'un roi) », ou de l'arabe *doa*, « prière » et du locatif swahili *-ni*. Le terme se retrouve par ailleurs dans d'autres régions malgaches, associé à différentes significations : « résidence royale, capitale », chez les Antankarana ; « lieu de culte » chez les Sihanaka (*ibid.*) ; « lieu de culte » sur les Hautes

expliquent comment ceux-ci reproduisent des pratiques de leurs hôtes, désirant notamment « capter la force de la religion sakalava » (*ibid.* : 244) censée contribuer à leur richesse. Par ailleurs, l'arrivée des *doany* en Androy est contemporaine d'épisodes de prolifération d'esprits relevés par des ethnologues travaillant en région sakalava (Feeley-Harnik 1991 ; Sharp 1993). Ballarin (2000) a, en outre, montré l'influence d'une crise sévissant au *doany* de Mahajanga, impliquant deux lignages royaux pour la garde des reliques, sur la recrudescence de rites liés à l'esprit de l'ancêtre fondateur de la dynastie sakalava¹³. Il est donc possible que la diffusion des *doany* dans le Sud participe d'un phénomène plus large, impliquant des troubles politiques mettant en jeu le prestige de l'institution sakalava. Enfin, cette dénomination de *doany* concourt aussi à discriminer les Tandroy vis-à-vis d'autres populations. Sharp (2001) explique en effet qu'en milieu rural sakalava, les autochtones construisent leur différence avec les migrants tandroy par une série d'opposition concernant différentes pratiques sociales, dont celle consistant en l'invocation des esprits royaux *tromba* pour eux, et *kokolampo* et *doany* pour les Tandroy¹⁴.

Les premiers témoignages de l'arrivée des esprits allochtones en Androy soulignent donc le caractère déstabilisant de cette nouvelle forme de possession au niveau local. Ils révèlent aussi le caractère paradoxal des *doany*, en termes d'identification territoriale — ces esprits étant associés à l'institution sakalava et, par là, à un phénomène plus large de diffusion des esprits *tromba* dans l'océan Indien, en même temps qu'à une dimension régionale distinctive.

Témoignages de la transformation des pratiques rituelles

Heurtebize (1977 : 373) décrit une rapide réactivité du *kokolampo* à l'attaque des *doany*, en même temps qu'il relève le passage de la possession *doany* d'un type afflictif à un type thérapeutique, ce qui contribue à l'aligner sur celle caractérisant l'esprit autochtone. Deux décennies plus tard, Fee et Gueunier (2004) décrivent une pratique rituelle basée sur les compétences de possédés spécialisés pour chacune des catégories d'esprits ainsi que des formes d'hybridations rituelles : les possédés *doany* « ont intégré quelques éléments, symboles et remèdes du culte *kokolampo* », tandis que « les Tandroy ont intégré et détourné certains éléments du *tromba*, si bien que leur culte *doany* n'est pas la reproduction exacte du *tromba* sakalava d'où il est issu » (*ibid.* : 244). Les auteurs signalent enfin deux phénomènes marquant le début des années 2000 : la revalorisation de l'esprit autochtone, et le début de la

Terres (RAKOTOMALALA ET AL. 2003). Il est également le nom d'un esprit de possession chez les Vezo et les Masikoro du Sud-Ouest (GUEUNIER inédit).

13. BALLARIN (2000) décrit le démantèlement progressif du *doany* entre 1961 et 1971.

14. Cette réalité renvoie au statut précaire des Tandroy, régulièrement stigmatisés du fait de cette précarité à l'échelle de l'île.

cohabitation des deux esprits chez les mêmes possédés. Mes enquêtes ont confirmé ces derniers points tout en montrant des transformations importantes, touchant aussi bien l'identité des esprits invoqués que les caractéristiques des rituels qui leur sont associés.

Des esprits *doany* aux esprits *tromba*

J'effectuai entre 2008 et 2013 une enquête auprès de 31 possédés, rencontrés à Toliara et dans différentes localités de l'Androy (villages en périphérie d'Ambovombe, Tsiombe, et Faux-Cap), portant sur les modalités de définition et de catégorisation, par les possédés, des différentes entités qui les habitaient ainsi que de celles dont ils pouvaient avoir connaissance par d'autres voies.

Cette enquête montra que les Tandroy reconnaissent et invoquent aujourd'hui trois catégories d'esprits : les *kokolampo*, les *doany*, mais aussi les *tromba*. La majorité des possédés sont habités par l'esprit autochtone ainsi que par l'une et/ou l'autre des catégories allochtones. De manière homogène sur l'ensemble des localités enquêtées, les *tromba* sont quantitativement majoritaires, tandis qu'aux *kokolampo* est octroyée une plus forte valeur symbolique. Les *doany* sont quant à eux sur le déclin. Une distinction générationnelle existe dans la manière dont les esprits allochtones sont pris en considération. Les possédés âgés assimilent régulièrement les catégories *doany* et *tromba*, tandis que les plus jeunes les différencient. Contrairement aux *doany*, attachés à l'institution sakalava, les *tromba* invoqués par les Tandroy sont d'origines diversifiées, et celles qui leur sont attribuées n'ont en général pas de relation avec l'histoire migratoire des possédés. *Kokolampo* et *tromba* sont aujourd'hui invoqués lors de rituels distincts : les *sabo* et les *rombo*¹⁵. Les *rombo*, dédiés aux *tromba*, sont réalisés de manière hebdomadaire et ont une vocation essentiellement thérapeutique. Les *sabo* ne sont réalisés que pour des occasions jugées importantes. Les *kokolampo* y sont invoqués en cas de maladies graves pour lesquelles les *tromba* seraient inefficaces, ou pour la réparation de fautes morales. Dans le contexte de la migration, ces esprits sont également invoqués, en ville, pour demander l'autorisation d'un retour au pays et, une fois les possédés arrivés à destination, pour un rituel

15. *Sabo* et *rombo* sont deux rituels à la structure similaire, qui se différencient essentiellement par les éléments identificatoires (notamment musicaux) associés à chacune des catégories d'esprits. Le terme « *sabo* » désigne en langue tandroy le chant d'invocation au *kokolampo* produit par les femmes, mais aussi les soins donnés par l'esprit aux consultants. Le terme « *rombo* » se réfère aux battements de mains réalisés par l'assemblée durant l'invocation des *tromba*. Différentes ethnographies (EGGERT 1981 ; NIELSEN 2003) témoignent de cette dénomination rituelle dans d'autres régions de l'île.

de purification¹⁶. Cette division actuelle du travail entre catégories d'esprits révèle un déplacement opéré, depuis les années 1970, des attributs et fonctions des *kokolampo* aux *tromba*. Cet équilibre, qui marque la hiérarchie entre les deux esprits, est localement expliqué par leur rapport historique au territoire. En tant qu'esprit autochtone, le *kokolampo* a la responsabilité du maintien de l'ordre social, qui s'accompagne de celui d'une frontière entre la terre ancestrale et le lieu de la migration. Le *tromba*, transterritorial, est rituellement plus facilement mobilisable, mais identitairement moins déterminant.

Ces différents éléments montrent le passage, depuis l'arrivée des esprits allochtones en Androy, d'une opposition complémentaire entre *kokolampo* et *doany*, à une autre entre *kokolampo* et *tromba*. Ce passage s'accompagne d'un phénomène progressif d'assimilation de la catégorie allochtone aux pratiques locales et de l'affirmation de la prévalence symbolique de l'esprit autochtone. Voyons maintenant ce que disent les Tandroy de cette évolution.

Historicisation locale de la relation entre catégories d'esprits

Les *tromba* sont aujourd'hui considérés comme tandroy par les Tandroy eux-mêmes. Au même titre que les *kokolampo*, ils sont qualifiés d'« héritage » (« *lova* »), à cette différence près que les esprits autochtones sont qualifiés d'« héritage historique » (« *lova arake tantara* »). De fait, l'historicisation de la cohabitation entre catégories d'esprits est apparue de manière récurrente lors de mes enquêtes, et cela selon deux voies privilégiées : celle d'éléments de mémoire incorporés aux rituels, celle de récits ou commentaires interprétatifs recueillis lors d'entretiens avec les possédés.

Mémoire incorporée et construction symbolique de la relation entre esprits

Lambek est certainement l'auteur qui, à Madagascar, a le plus travaillé, à partir de son terrain sakalava, sur la manière dont la pratique de la possession participe à la production d'une historicité locale. Ses analyses montrent l'invocation simultanée d'esprits appartenant à des époques distinctes, exprimant des expériences historiques vécues par différentes générations de Sakalava (Lambek 2002). Dans ce cadre, l'ethnologue devient acteur malgré lui, les esprits réagissant à sa présence en fonction de l'expérience qu'ils ont eue des étrangers

16. La ville est en effet considérée comme un espace impur par les esprits de possession *kokolampo*.

dans le passé. Ce processus fut particulièrement saillant à l'occasion d'un rituel réalisé selon des modalités particulières, liées à la situation d'enquête. Ayant refusé de m'introduire dans un rituel « en situation », un possédé me proposa de mettre en place une invocation des esprits à mon intention, en présence de sa famille proche, et contre rémunération. J'acceptai, considérant que la « mémoire incorporée » (Connerton 1989) sous-jacente à l'activité rituelle ne pouvait que contribuer à fonder la valeur heuristique d'une telle situation.

Notes de terrain, Toliara, juillet 2008

Les trois catégories d'esprits, *kokolampo*, *doany*, puis *tromba*, sont invoquées par le possédé au début du rituel, avant qu'ils ne se manifestent ensuite successivement.

À son arrivée, le *kokolampo* s'enquiert sans attendre de la raison qui l'a fait appeler. Un homme, ayant pour fonction de servir de médiateur entre l'esprit et l'assemblée, lui explique la situation : il n'est invoqué qu'à cause de la présence d'une étrangère qui cherche à le connaître. L'esprit soupçonne que l'on se moque de lui. Je suis alors présentée comme faisant partie de la famille. Momentanément rassuré, le *kokolampo* se tourne vers une femme à qui il reproche d'avoir oublié d'ôter des marmites jonchant le sol, dont le modèle récent lui déplaît¹⁷. Au fil d'un épisode assez violent, il se saisit des marmites qu'il jette hors de la maison tout en hurlant une série d'assertions censées rappeler son statut et la reconnaissance lui étant due. S'adressant à la femme : « Tu ne m'as pas honoré ! Tu me considères comme un enfant ! Tu dois me considérer comme ton père, et non comme ton frère ou ton mari. » Les remontrances visent ensuite l'assemblée entière : « Considérez-moi comme un grand homme. Quand les enfants arriveront, vous pourrez jouer avec eux, et moi je resterai dans ma grotte, alors respectez-moi ! » Il s'assure que la femme connaît les lieux sacrés dont il est originaire puis réclame du tabac traditionnel, boudant les cigarettes proposées, destinées selon lui aux étrangers¹⁸. Il tire enfin sa révérence, expliquant qu'il va rejoindre son lieu de vie, une grotte sacrée de l'Androy, et annonce l'arrivée de « ses enfants », qui ne sont autres que les esprits suivants, *doany* puis *tromba*. Un homme m'explique que le *doany* devient dangereux si on ne l'invoque pas après le *kokolampo*. Le possédé demande une cigarette, pour susciter la transe et favoriser la manifestation de l'esprit. Le médiateur entre les esprits et l'assemblée m'explique que le *doany* est particulièrement fort. À son arrivée, la découverte que fait le *doany* de ma présence déclenche une séquence particulièrement théâtrale, dans laquelle il exprime sa peur tenace vis-à-vis de mon statut d'étrangère. Il évoque la prison, me priant de ne pas l'y jeter, puis se cache sous un drap masquant l'autel d'où le médiateur doit l'extraire de force.

17. Les marmites sont utilisées par les possédés *kokolampo* pour la cuisson de certains remèdes à base de plantes. Or, le style des marmites a évolué dans l'histoire. Selon TSIMAMANDRO (2003 : 46), les marmites les plus anciennement utilisées, jusqu'au début de la période coloniale, étaient en fonte et à trois pieds. La marmite en aluminium, aujourd'hui dépourvue de pieds, s'est depuis la Première République répandue dans toute l'Île. Les *kokolampo* sont attachés à l'utilisation du modèle ancien.

18. Le tabac en feuilles (*paraky*) « traditionnel » est ici opposé aux cigarettes (*sigara*) associées au monde étranger, consommées par les esprits allochtones.

Un *tromba* se manifeste ensuite, qui se présente comme une fille de 14 ans, morte empoisonnée. Volubile, l'esprit nous apitoie sur son sort : elle était la plus belle fille de son village, en classe de 4^e, et des personnes jalouses ont appelé un sorcier pour l'empoisonner avec un filtre d'amour. Au fil de la séquence, elle s'amourache d'un jeune homme présent dans l'assemblée, qu'elle demande en mariage. La scène devient comique : le jeune homme se défend, invente qu'il est déjà marié : « Pas de problème ! » Il la traite de fille facile : « Pas de problème ! » Il finit par raconter qu'il habite en France. Cela en revanche déplaît à l'esprit, cette localité étant trop éloignée de la demeure de ses parents, située à côté du collège de Morondava (ville sakalava).

Ce rituel fait se succéder les trois catégories d'esprits dans l'ordre historique de leur inscription dans la pratique de la possession tandroy. Deux niveaux de construction symbolique apparaissent. D'une part, esprits autochtone et allochtones se distinguent en tant qu'ils convoquent un temps mythique (perceptible à travers l'évocation de lieux sacrés de l'Androy dont le *kokolampo* est originaire) ou historique (marqué par la référence à des lieux réels et à des éléments d'histoire événementielle plus ou moins repérables). Différents éléments identificatoires marquent également une distinction entre la tradition défendue par l'esprit autochtone et la modernité portée par les deux autres entités (type de cigarettes et de musique, épisode de la marmite). D'autre part, les éléments historiques convoqués lors de l'apparition du *doany* puis du *tromba* paraissent faire référence à deux périodes historiques successives : la prison crainte par le *doany* évoque la période coloniale et la répression de la révolte de 1971 dans le Sud (Althabe 1972 ; Raison-Jourde & Roy 2010), tandis que l'école (Collège d'enseignement général) localisée en pays sakalava, dont parle le *tromba* suggère une référence à l'époque succédant à la chute de la première république (1972), et notamment à la période de « malgachisation »¹⁹ durant laquelle la question de la construction d'écoles fut centrale.

En termes de dramaturgie, la succession du *kokolampo* et du *doany* met en exergue le contraste entre un esprit autochtone fâché du manque de respect que lui doivent les hommes et un esprit *doany* qualifié de puissant. Celui-ci s'impose avec fracas alors que le *kokolampo* s'éclipse. Ces éléments rappellent bien entendu l'épisode historique de la révolte de 1971. La succession du *doany* et du *tromba* donne, quant à elle, à voir un contraste de relation entre esprits et humains. Le *doany* est craint. Le *tromba*, en revanche, cherche à sceller une relation d'alliance avec le possédé, puis avec un membre de

19. La malgachisation de l'enseignement, due au président Ratsiraka, eut cours pendant la Deuxième République (1975-1992).

l'assistance²⁰. Cette nouvelle modalité relationnelle est corrélée à un changement de cadre territorial, particulièrement perceptible à travers les dernières saillies du *tromba* : l'esprit est prêt à épouser quelqu'un vivant loin de chez lui, mais lorsqu'on lui parle de la France, il refuse, le lieu étant trop éloigné de chez ses parents. Madagascar est donc le cadre et la limite dans lequel le *tromba* se sent chez lui.

En même temps qu'il récapitule l'histoire récente de la possession tandroy, ce rituel témoigne d'une transformation des modalités de relation des Tandroy à l'étranger : la confrontation entre le *doany* et le *kokolampo* évoque une relation conflictuelle entre deux systèmes de valeurs, expérimentée au niveau local, tandis que la relation d'alliance proposée par le *tromba*, pan-malgache, une fois le *doany* parti, suggère un sentiment d'appartenance apaisé à un niveau national, symbolisé par la relation d'amour entre cet esprit *tromba* et les hommes possédés²¹.

Mises en récit et interprétation émiques de la relation entre esprits

Des récits et commentaires recueillis sur le terrain témoignent également d'élaborations concernant la relation des catégories *kokolampo* et *tromba*, ainsi que leur valence respective.

Le précédent rituel a montré le caractère ambivalent de la position du *kokolampo*, lequel tendait à affirmer son autorité tout en reprochant aux humains un manque de respect des traditions. Cette autorité était alors exprimée en termes généalogiques. Le *kokolampo* se définissait lui-même comme le père du *doany* et du *tromba*, qualifiés d'« enfants ». Des entretiens confirmèrent cette relation de parenté, également signifiée par les termes de « *tompo* » (« maître et propriétaire ») et « *zanakalahy* » (« enfant mâle »). Dans l'organisation viripatrilocale tandroy, le concept de *tompo* désigne aussi bien le rapport des hommes au territoire que celui des pères à leurs fils. Dans le cas qui nous intéresse, il confirme l'intégration des *tromba* à l'identité tandroy, réalisée à partir de leur affiliation aux *kokolampo*.

Quant aux *doany*, un récit entendu de manière récurrente témoigne de leur assimilation à des *angatsse*, esprits malveillants décrits comme des fantômes.

20. La possession par *tromba*, conceptualisée comme alliance matrimoniale entre l'esprit et son possédé, avait déjà été relevée par FIÉLOUX & LOMBARD (2000) à Toliara, et confirmée dans mes enquêtes.

21. La relation d'alliance matrimoniale est, chez les Tandroy, caractéristique de celle liant les *tromba* à leurs possédés. C'est également ce qu'avait relevé FIÉLOUX (1999) pour les femmes possédées de Toliara.

Ce récit relate l'invasion de l'Androy par ces entités à la fin des années 1960²². Les *kokolampo* ne parvenant pas à les maîtriser auraient appelé les *tromba* pour accomplir cette tâche. Satisfaits de leur travail, ils auraient proposé à ces derniers de rester. Contrairement au rituel précédemment décrit, il montre un *doany* désincarné, que l'assimilation aux fantômes concourt à reléguer dans les limbes de l'histoire. Quant aux *kokolampo*, tributaires de l'aide apportée par les *tromba*, ils n'en reconquièrent pas moins une capacité à commander, qui justifie la hiérarchie actuelle entre les deux catégories d'esprits.

Les possédés attribuent également des qualités d'inscription temporelle distinctives aux catégories d'esprit. Le *kokolampo* est lié à l'idée de permanence. Il ne quitte jamais la personne qu'il possède. Les *tromba* sont eux considérés comme éphémères. Ils ne resteraient que huit ans chez les possédés. Là encore, il est important de relier ces données au statut social des acteurs concernés. La permanence du *kokolampo* est reconnue par tous et associée à des qualités morales participant à asseoir son autorité. Les discours concernant les *tromba*, en revanche, diffèrent selon les générations. Les possédés âgés, qui associent souvent les *tromba* aux *doany*, leur attribuent des penchants néfastes. Leur volatilité est interprétée comme une infidélité. Les possédés jeunes, qui distinguent plus volontiers les deux catégories, éludent l'existence des *doany* en même temps qu'ils assimilent les *tromba*, qu'ils apprécient, à l'identité tandroy.

La confrontation de ces différentes ethnographies intégrant mémoire incorporée et élaborations fictionnelles montre donc une mise en tension entre la persistance d'un paradigme ancien, opposant esprit autochtone fragilisé et esprit allochtone volontiers invasif, et un travail d'historicisation réalisé par les possédés, visant à affirmer la prééminence symbolique du *kokolampo*, fondée sur sa capacité à subordonner les *tromba*. Dans un double mouvement invitant au dépassement de l'opposition autochtone/étranger, l'épisode de crise des années 1970, expérimenté à un niveau régional, est relégué dans l'histoire, tandis que les *tromba*, devenus tandroy, se font vecteur d'une identification des possédés à l'espace national.

L'actualisation de la relation entre catégories d'esprits à l'occasion d'un rituel d'Asaramañitse

À partir de 2013, l'intensification d'enquêtes menées en observation participante m'a permis de corréliser l'usage fait de ces catégories d'esprits à la dimension sociale de l'activité rituelle. Je présenterai ici le cas d'un rituel

22. Différentes sources (DEFOORT 1913 : 193 ; DE FLACOURT 1995 : 150-151) témoignent pourtant de la présence des entités nommées *angatse* en Androy depuis le XVII^e siècle.

ethnographié en 2013 chez un possédé quarantenaire vivant depuis une vingtaine d'année entre Toliara et son hameau familial en Androy.

Le groupe familial de cet homme a quitté, trois générations auparavant, la terre de l'ancêtre fondateur à cause de la sécheresse pour venir s'installer à proximité de Beloha. Les migrations hors de la région remontent à la génération de son père. Le possédé n'est quant à lui jamais allé au-delà de la région sud-ouest²³. L'histoire de ce groupe familial donne un bon exemple de l'impact de la mobilité sur les rituels ancestraux. Son lignage a abandonné le poteau rituel *hazomanga* depuis trois générations. Des huit esprits qui habitent le possédé, quatre sont des *kokolampo* et quatre des *tromba*, dont l'origine donnée ne coïncide pas avec cette expérience migratoire familiale.

La prise en charge du groupe familial est partagée entre le père du possédé, stabilisé au village, qui, en tant que doyen, conserve le privilège de l'intercession avec les ancêtres lignagers en cas de vacance du sacrificateur, et le possédé auquel l'activité de guérisseur confère un certain prestige, en partie fondé sur les revenus économiques qu'elle procure.

Description du rituel d'*Asaramañitse*

Historiquement rite agraire, *Asaramañitse* vise la célébration des esprits autochtones, auxquels sont demandées des bénédictions pour les récoltes à venir, l'opulence du troupeau, ainsi que pour la pérennité du groupe²⁴. Au cours de mes enquêtes, ce rituel m'est apparu comme paradoxalement très important pour l'ensemble des possédés rencontrés, et totalement absent des sources ethnographiques traitant de la possession tandroy²⁵. Dans le cas observé, le rituel, qui se déroula le jour du premier tour d'élections présidentielles

23. Toliara est historiquement une destination privilégiée des habitants de l'Androy de l'Ouest, les Tandroy de l'Est partant plus souvent vers le Nord, Nord-Ouest, et l'Est. D'après mes enquêtes, ces flux migratoires, qui reposent notamment sur des clivages économiques et culturels caractérisant ces sous-régions, sont aujourd'hui infléchis par les difficultés économiques accrues et les problèmes d'insécurité qu'elles induisent. La tendance est alors à un resserrement de l'ensemble des réseaux de la migration en direction du Sud-Ouest, et de Toliara en particulier.

24. Connu ailleurs à Madagascar sous le nom d'*Asaramanitra*, ce rituel porte le nom d'un mois du calendrier luni-solaire dont le début coïncide en Androy avec la seconde quinzaine du mois d'octobre.

25. La description la plus proche de ce rituel est celle que NIELSSEN (2012) donne du rituel *volambita* en pays betsimisaraka. Également lié au calendrier agricole, il est le rituel de possession le plus important pour les possédés, et le seul qu'ils soient obligés de faire.

très attendues sur l'île²⁶, donna au possédé l'occasion de réunir l'ensemble de son réseau, constitué de la famille élargie et d'adeptes rituellement affiliés. Son observation, ainsi que celle de rituels préparatoires, me permirent d'apprécier l'usage réalisé des catégories d'esprits.

Notes de terrain, Toliara, Beloha, octobre 2013

Une semaine avant le rituel, un *kokolampo* est invoqué par le possédé travaillant alors à Toliara, afin de recevoir l'autorisation du départ en Androy. Pour cette occasion importante, l'esprit est alors particulièrement exigeant en matière de protocole rituel, et des éléments identificatoires liés à la terre ancestrale sont requis²⁷.

À la veille du départ, un *tromba* est invoqué, auquel le possédé demande que la fête soit belle. Avant l'invocation, le possédé visionne un film montrant le grand rituel sakalava du bain des reliques, transmis par un possédé de retour de Mahajanga. Le possédé loue alors les qualités centralisatrices de ce rituel, auquel il compare les rituels tandroy, fragilisés par la dispersion de la population. Le possédé m'avait bien avoué espérer que ses *tromba* lui permettent un jour de rallier ce grand rituel, rassemblant des possédés de toute l'île. Pourtant, en cette occasion, le rituel sakalava doit surtout servir de modèle à son propre rituel, en tant qu'il lui permet de rassembler le maximum de membres de son groupe d'ancestralité.

Le rituel au pays dure une journée entière. Son temps fort consiste en l'érection par un *tromba*, et en l'honneur des *kokolampo*, d'un poteau rituel auquel trois noms sont successivement associés : *hazomanga*, *toñe* et *tsangambato*. Ces noms se réfèrent chacun à des structures appartenant à des champs rituels distincts dont il condense les caractéristiques de fabrication²⁸. Le poteau ancestral *hazomanga* symbolise, en Androy, l'autorité du chef lignager. Les *toñe*, présents dans l'ensemble ouest et sud malgache (Rabedimy 1983 ; Fiéloux & Lombard 1987 ; Rajaonarimanana & Fee 2001 ; Tsimamandro 2003), sont associés au pouvoir du devin-guérisseur et à la fondation des villages. Ils ont une valeur protectrice, garantissant notamment l'intégrité des troupes. Les *tsangambato* (pierres levées) sont érigées à Madagascar en mémoire des défunts. Le terme désigne aussi des stèles en béton représentant l'île que l'on trouve depuis l'Indépendance dans toutes les communes malgaches. Une telle stèle est sculptée pour l'occasion sur la tête du poteau. Le possédé s'autoproclame alors « président des *kokolampo* » en se comparant au « président de Madagascar ».

26. Ces élections devaient clore une période de quatre ans de transition, consécutive au renversement du président Ravalomanana en 2009.

27. En particulier le chant des femmes et leur coiffure traditionnelle.

28. Cette structure présente en effet de fortes similarités de composition avec le *hazomanga* décrit par GUÉRIN (1977) et MIANDRISOA (2015) : il s'agit d'un ensemble de trois bois, dont le bois principal porte le nom de l'ensemble, un autre est destiné aux personnes consultant le devin-guérisseur et sert de point d'attache aux animaux de sacrifice, et le troisième est un « arbre de vie » (*hazoveloñe*), symbolisant le désir de pérennité du groupe. Le bois principal reprend néanmoins au *toñe* la caractéristique d'être sculpté à son extrémité.

FIG. 2. — LE BOIS PRINCIPAL DU POTEAU RITUEL NOMMÉ *HAZOMANGA*
 À L'OCCASION DU RITUEL D'*ASARAMAÑITSE*



FIG 3. — LA STÈLE (*TSANGAMBATO*) EN RÉFECTION À TOLIARA
 À L'OCCASION DE LA CAMPAGNE PRÉSIDENTIELLE DE 2013



Photographies d'Élisabeth Rossé, 2013.

Quel poteau *hazomanga* pour un possédé ?

L'usage de ce poteau rituel érigé en l'honneur du *kokolampo* et de son possédé questionne. Les possédés n'étaient historiquement pas intégrés à l'institution du *hazomanga*²⁹, et la pratique de la possession ne fait habituellement recours à aucun symbole approchant³⁰. Ce poteau convoque par ailleurs la référence à deux champs d'autorité *a priori* exogènes à celui de la possession : ceux des institutions lignagères et étatiques.

En l'absence d'autres descriptions réalisées en pays tandroy qui permettraient une comparaison, il est difficile d'évaluer la représentativité de ce rituel. Le principe de condensation d'éléments exogènes observé peut passer pour une innovation.

La référence aux autorités lignagères et étatiques situe pourtant ce rituel dans une continuité avec les descriptions d'Althabe (1972, 1983). D'après l'auteur, c'est en effet en réaction à ces figures d'autorité, associées à l'esprit autochtone, que seraient apparus les *doany* au début des années 1970. Cette célébration du *kokolampo* semble donc témoigner de l'évolution du rapport qu'entretient ce groupe social tandroy à ces figures d'autorité.

En outre, la description de ce rituel corrobore un certain nombre de constats tirés des enquêtes précédemment menées. Elle confirme la revalorisation de l'esprit autochtone, ainsi que l'évolution des valeurs et attributions rituelles associées à chacune des catégories d'esprits³¹. Cette situation peut amener à mobiliser les notions de centre et de périphérie théorisées par Ioan Myrddin Lewis (1966), et dont Laurent Berger (2010) a rappelé qu'elles mettaient régulièrement en jeu une opposition entre entités autochtone et étrangère, les premières prenant en charge la composante morale des humains et s'affirmant par une capacité à gouverner, la seconde ne se valorisant que par de simples compétences thérapeutiques. Cet *Asaramañitse* serait alors un cas rituel édifiant, témoignant d'un phénomène global de centralisation de l'esprit autochtone.

29. L'institution du *hazomanga* est composée du sacrificateur, du devin-guérisseur, et du fossoyeur (*tsimahaivelõne*). D'après diverses sources orales, les possédés sont interdits de participation aux funérailles, qui sont le rituel le plus important socialement de l'ancestralité tandroy.

30. On doit néanmoins à TSIMAMANDRO (2003), des éléments importants concernant l'association de *toñe* au champ de la possession tandroy, en lien avec le rôle que tient l'esprit *kokolampo* dans l'économie de l'élevage.

31. Comme mentionné dans la première partie, les *tromba* remplissent aujourd'hui les fonctions thérapeutiques anciennement dévolues au *kokolampo*, tandis que ceux-ci prennent une position de surplomb, n'étant plus invoqués que pour des questions socialement importantes.

Comment alors interpréter l'investissement social lié à l'érection de ce poteau rituel et aux références lignagères et étatiques qu'il contient ? Rappelons que ce groupe social n'a plus de *hazomanga* depuis trois générations. Comme pour bien d'autres cas rencontrés lors de mes enquêtes, le réseau de possession, fondé sur une base de parenté élargie, comporte pour les membres une forte dimension de fédération sociale³². Dans ce cas précis, l'extension du groupe correspond à celle mobilisée lors des rituels au *hazomanga* décrits par Ottino (1998). Une interprétation quelque peu fonctionnaliste de la situation consisterait alors à voir dans la forte mobilisation d'attributs lignagers une transformation du statut du possédé, qui deviendrait, dans ce contexte de délitement lignager induit par la mobilité, une forme de substitut à l'autorité lignagère déchu³³. Sur cette base, il est également possible de faire l'hypothèse d'une corrélation entre la centralisation de l'esprit autochtone et une transformation du statut du possédé au sein des institutions ancestrales.

La carte de Madagascar sculptée au sommet du poteau nommé *hazomanga* pose, quant à elle, la question de la relation entretenue par les possédés avec l'autorité d'État. L'influence des élections présidentielles concomitantes a été rendue explicite par le possédé. Il ne s'agit pourtant pas là d'y voir une quelconque politisation — les possédés rencontrés associent en général la politique à une élite urbaine à laquelle ils ne s'identifient pas. L'usage de ce symbole est plus probablement le résultat d'une imprégnation culturelle fondée sur des associations qui s'élaborent à plusieurs niveaux. Il y a d'abord la fréquentation des stèles présentes depuis l'indépendance dans chaque commune malgache, lesquelles nourrissent un sentiment d'appartenance à l'État-nation que le rituel a la capacité de médier. Notons qu'en Androy, la période d'*Asaramañitse* était aussi celle où était érigé le *hazomanga* lignager lors du renouvellement des sacrificateurs, tandis qu'au niveau national, cette période a été prise en compte pour la mise en place des fêtes de commémoration de l'avènement de l'État malgache³⁴. La mobilisation du poteau rituel pour *Asaramañitse* peut donc s'appuyer sur ces synchronisations rituelles préexistantes, valorisant d'emblée l'association entre symbole lignager et

32. Mes enquêtes ont montré comment ces réseaux de possession, se déployant entre la ville et l'Androy, se constituaient sur une base de recrutement majoritairement tandroy, qui contraste avec les descriptions réalisées des communautés de possédés réalisées à Toliara par FIÉLOUX et LOMBARD (1995).

33. L'autorité du possédé n'en reste pas moins ambiguë, car subordonnée à celle des acteurs piliers de l'ancienne institution lignagère : le doyen du hameau, responsable du sacrifice précédent l'érection du poteau, et le devin-guérisseur, garant de l'efficacité du rituel.

34. L'historien GALIBERT (1999) a montré comment le pouvoir central avait organisé la synchronisation entre fêtes nationales et traditionnelles, en en faisant un moteur de la construction nationale.

étatique. Dans un temps plus court, ce symbole se fait possiblement l'écho de revendications politiques qui agitaient alors la communauté tandroy de Toliara. Le contexte électoral fut effectivement un catalyseur important de passions, liées à l'ambition exprimée par certains dignitaires tandroy d'occuper des positions de pouvoir en ville. L'identification des Tandroy avec le monde des fonctionnaires d'État, jusqu'alors décrit comme antithétique au monde paysan (Raison-Jourde & Roy 2010), était alors l'objet d'un puissant dissensus idéologique. Pour une nouvelle élite tandroy, ayant émergé à la faveur de l'évolution des réseaux de la migration et du développement des infrastructures scolaires du pays, il s'agissait de rompre avec l'identité de migrant précaire et illettré, tantôt stigmatisée ou instrumentalisée depuis l'époque coloniale (*ibid.*). Dans le champ de la possession, cette référence au monde fonctionnaire est souvent apparue, notamment à travers l'emploi d'une métaphore exprimant la relation entre les deux catégories d'esprits : « comme pour les fonctionnaires, le *kokolampo* reste dans son bureau, tandis que le *tromba*, comme le stagiaire, est à son service »³⁵. Cette introjection d'un symbole étatique dans le champ de la possession trouve une résonance dans un constat déjà établi par Mouzard (2011 : 470) : « Dans ces constructions rituelles populaires, par le bas, se manifeste un imaginaire national, un élan vers cette unité nationale qui joue les règles de la bureaucratie et de l'urbanocratie. »

Au niveau social, la mobilisation du *hazomanga* met en jeu un processus de légitimation du possédé au sein de son groupe social, qui montre une forme de congruence avec les revendications identitaires urbaines. En termes d'identification territoriale, ce symbole, érigé par un esprit *tromba* en l'honneur d'un *kokolampo*, donne à voir le dépassement du cadre lignager en même temps que son affirmation. Reste à voir comment les *tromba* participent à cette dynamique identificatoire.

Hiérarchie entre esprits et principe d'englobement des identifications territoriales dans la mobilité

Poussons plus loin l'observation des éléments identificatoires et usages concernant chacune des catégories d'esprit. Dans la pratique courante des rituels *sabo et rombo*, les *kokolampo* sont responsables de la gestion des frontières entre région d'origine et lieu de la migration, tout en assumant une fonction de transcendance liée à leur position centrale. Inversement, les *tromba*, transterritoriaux, invitent à un dépassement de cette frontière tout en agissant comme esprits du quotidien et du local, particulièrement attachés à

35. Antony, fils d'un possédé, entretien du 17 octobre 2013, Beloha.

la dimension physique de l'humain. Le rituel d'*Asaramañitse* rehausse ces paradoxes. Nous avons vu que le *kokolampo* condense des identifications au Madagascar étatique et aux traditions ancestrales autochtones. Nous retrouvons un principe similaire s'agissant du *tromba*. L'épisode de visionnage de la vidéo du rituel du bain des reliques, effectué en amont du rituel, rend manifeste l'importance de la référence à la royauté sakalava et, par là, au monde malgache précolonial. Dans le même temps, l'association du *tromba* à l'idée de modernité est saillante. En témoignent la capacité d'adaptation aux problématiques contemporaines dont l'esprit fait preuve lors des rituels *rombo* quotidiens ainsi que les attributs identificatoires et les constructions symboliques auxquels il est associé.

Les conditions d'effectuation de ce rituel ont également mis en exergue la complexité de la hiérarchie entre ces esprits. L'érection du *hazomanga* a symboliquement matérialisé la subordination des *tromba* aux *kokolampo*. Pourtant, les rituels de préparation, et particulièrement l'épisode du visionnage de la vidéo, ont montré la potentialité des *tromba* à incarner un idéal d'organicité sociale, calqué sur le modèle du rituel sakalava du bain des reliques, indispensable à l'actualisation de l'autorité du *kokolampo*.

Ces éléments donnent donc à voir un principe généralisé de condensation des contraires, concernant des systèmes de valeurs et de représentation impliquant la relation entre les niveaux régional et national. Ce principe permet de conceptualiser la relation hiérarchique entre les deux catégories d'esprits en termes dumontiens (Dumont 1967), impliquant un principe d'englobement des contraires. Selon cette approche structurale, les valeurs supérieures ne le sont que tant qu'il existe des valeurs subordonnées, signifiantes dans un autre contexte. Ottino (1998 : 540) s'appuya sur ce concept pour interpréter la notion de « *tompo* » (« maître », « propriétaire »), par laquelle les Tandroy décrivent la relation entre les deux catégories d'esprits : « En exprimant à la fois la possession et la responsabilité, l'idée de *tompo* implique aussi une relation à la fois d'identité et d'identification réciproque. En d'autres termes, de la même façon que les humains "possèdent" les ancêtres, la terre, le cadavre, etc., ils sont possédés et dominés par eux [...] »

À propos des relations entre les humains et leurs ancêtres qui leur apparaissent en rêve, il ajoute : « tout en étant réciproque, la relation *tompo* est asymétrique, avec encore cette précision que cette asymétrie est réversible : alternativement, suivant les circonstances, les uns prennent priorité et possèdent ou dominent les autres » (*ibid.* : 540). Il semble que les deux catégories d'esprits invoquées par les Tandroy se trouvent dans cette relation de réciprocité asymétrique : le *kokolampo* est le *tompo* des *tromba*, en tant qu'il a une capacité à ordonner, mais qu'il reste néanmoins subordonné à

ceux-ci, lesquels, à travers le cadre de représentation qu'ils mettent en jeu, donnent la possibilité de réalisation de ses commandements. Ce rapport de réciprocité implique donc le renforcement mutuel des deux esprits, dans une configuration qui donne à voir l'aspect réversible de l'expression de l'identité collective, à la fois tandroy et malgache, locale et nationale. L'affirmation d'un rapport à l'autochtonie, par la voie de la célébration du *kokolampo* à la résidence d'origine, est indissociable de son propre dépassement, tandis que la référence à un niveau national passe par l'affirmation d'une prévalence de l'esprit autochtone sur l'esprit *tromba* pan-malgache.



L'appropriation des esprits *tromba* par les Tandroy s'effectue au cours d'un processus impliquant une relation dynamique avec les esprits *kokolampo* autochtones. Les rituels observés ainsi que les discours recueillis, confrontés aux sources ethnographiques existantes, ont permis d'historiciser cette relation et de poser des hypothèses concernant ses mécanismes et enjeux identitaires. Dans les années 1970, Heurtebize (1977) et Althabe (1972) avaient pris acte d'une fragilisation de l'esprit autochtone à l'arrivée des *doany*. Deux décennies plus tard, Fee et Gueunier (2004) ont décrit (à partir d'enquêtes réalisées dans les années 1990) la transformation des pratiques rituelles concernant chacune des catégories d'esprit et noté le renforcement de l'autorité du *kokolampo*. Mes enquêtes, réalisées dans les années 2010, ont corroboré ce dernier point, tout en montrant comment les esprits dits *tromba* se sont depuis lors substitué aux *doany*.

L'analyse de ce matériau ethnographique permet de considérer que ce passage dans l'histoire d'une opposition complémentaire entre *kokolampo* et *doany* à une opposition complémentaire entre *kokolampo* et *tromba* illustre l'évolution du rapport identificatoire des Tandroy au territoire. Si l'arrivée des esprits allochtones en Androy est liée à la mobilité des hommes, leur invocation n'est aujourd'hui plus directement connectée à l'expérience migratoire individuelle des possédés. Les *tromba* se font plutôt média d'une intersubjectivité mettant en jeu un sentiment d'appartenance à une « communauté imaginée » (Anderson 1983) nationale, incarnée par le *kokolampo* à la faveur d'un processus d'englobement réciproque des niveaux régional et national.

À travers la persistance de la connexion symbolique avec le centre de Mahajanga, les *tromba* favorisent un processus de dépassement du cadre lignager autochtone, déjà souvent décrit par des ethnologues (Fiéloux & Lombard 1995 ; Mouzard 2011). Au-delà de cet aspect, pourtant, il a été

possible d'observer comment le mode de relation entre les deux catégories d'esprits nourrit un processus d'identification à un Madagascar étatique, réalisé à la faveur d'un contexte politique porteur, tout en renforçant les structures lignagères locales, fragilisées par la mobilité.

On peut donc formuler l'hypothèse selon laquelle l'assimilation des *tromba* à la sphère de la possession tandroy a pu favoriser un processus de centralisation de l'esprit autochtone. Ce processus pourrait aussi être corrélé au renforcement de la pratique de la possession dans un contexte de délitement lignager. Le rituel d'*Asaramañitse* évoque en effet la possibilité d'une relation structurelle entre la modification de l'équilibre de la possession, induite par l'arrivée des esprits exogènes, et une évolution du statut du possédé au sein du champ des rituels ancestraux. C'est parce qu'ils subordonnent les *tromba* que les *kokolampo* peuvent servir de référence ancestrale, et que les possédés peuvent éventuellement se substituer, lors de certains rituels, aux instances ancestrales lignagères défaillantes.

Chercheuse indépendante.

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHABE G., 1969, *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Paris, Maspero (2^e éd., La Découverte, 2002).
- 1972, « Les manifestations paysannes d'avril 1971 », *Revue française d'études politiques africaines*, 78 : 72-74.
- 1983, « L'utilisation de dépendances du passé dans la résistance villageoise à la domination étatique », in F. RAISON-JOURDE (dir.), *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala : 427-449.
- ANDERSON B., 1983, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres et New York, Verso.
- BALLARIN M. P., 2000, *Les Reliques royales à Madagascar. Source de légitimation et enjeu de pouvoir (XVIII^e-XX^e)*, Paris, Karthala.
- 2019, « Le territoire des rois sakalava et le voyage des *tromba* dans le sud-ouest de l'océan Indien », *Cahiers de l'Urmis*, 18, <<https://doi.org/10.4000/urmis.1551>>.

- BEAUJARD P., 1998, *Dictionnaire malgache-français. Dialecte tañala sud-est de Madagascar avec recherches étymologiques*, Paris, L'Harmattan.
- BERGER L., 2010, « La centralisation d'un culte périphérique. Islam, possession et sociétés d'initiation au Bèlèdugu (Mali) », *Politique africaine*, 118 : 143-164.
- BOUFFART S., 2009, *La possession comme lieu et mode d'expression de la complexité sociale. Le cas de Mayotte*, Thèse de Doctorat, Université Paris Ouest Nanterre La Défense.
- CHAZAN-GILLIG S., 1991, *La Société sakalave. Le Menabe dans la construction nationale malgache*, Paris, Orstom-Karthala.
- CONNERTON P., 1989, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DECARY R., 1930, *L'Androy, essai de monographie régionale*, Paris, Société d'édition géographique maritime et coloniale.
- DEFOE D., 1992, *Madagascar ou le journal de Robert Drury*, traduction critique par A. Molet-Sauvaget, Paris, L'Harmattan.
- DEFOORT E., 1913, « L'Androy », *Bulletin économique : colonie de Madagascar et dépendances*, 13 (2) : 127-246.
- DESCHAMPS H., 1959, *Les migrations intérieures à Madagascar*, Paris, Berger-Levrault.
- DUMONT L., 1967, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard.
- EGGERT K., 1981, « Who are the Mahafaly? Cultural and Social Misidentifications in Southwestern Madagascar », *Omalay sy Anio*, 13-14 : 149-173.
- EMOFF R., 2002, *Recollecting from the Past, Musical Practice and Spirit Possession on the East Coast of Madagascar*, Middletown, Wesleyan University Press.
- FEE S., 2001, « What the *Kokolampo* Gave Her : The Origins of Weaving in Androy », *Études océan Indien*, 32 : 83-106.
- 2003, *C'est l'habit qui fait la personne. Tissue et vie sociale en Androy*, Thèse de doctorat, Paris, INALCO.
- FEE S. & GUEUNIER N. J., 2004, « Le vocabulaire des *doany* dans l'Androy. Langage des esprits et mots de l'étranger dans un culte de possession du sud de Madagascar », *Études océan Indien*, 35-36 : 25-244.
- FEELEY-HARNIK G., 1991, *Green Estate Restoring Independence in Madagascar*, Washington, London Smithsonian Institution Press.
- FIÉLOUX M., 1999, « Cultes de possession et relations de genre. Les jeux de la bigamie à Madagascar », in D. JONCKERS, R. CARRÉ & M.-C. DUPRÉ (dir.), *Femmes plurielles. Les représentations des femmes, discours, normes et conduites*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme : 141-150.

- FIÉLOUX M. & LOMBARD J. (DIR.), 1987, *Élevage et société. Étude des transformations socio-économiques dans le sud-ouest malgache : l'exemple du couloir d'Antseva*, Antananarivo, MRSTD ; Paris, ORSTOM.
- 1995, « Du royaume à la ville : le territoire des possédés (Madagascar) », in J.-F. VINCENT, D. DORY & R. VERDIER (dir.), *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan : 323-336.
- 2000, « Du premier frisson à la libre parole : itinéraires de la possession à Madagascar », *L'Autre*, 1 (3) : 455-473.
- DE FLACOURT E., 1995, *Histoire de la grande Isle de Madagascar*, édition présentée et annotée par Claude Allibert, Paris, Karthala-Inalco.
- FRÈRE S., 1959, *Panorama de l'Androy*, Paris, Aframpe.
- GALIBERT D., 1999, *La fête de l'indépendance à Madagascar; de l'état vertueux au partage hégémonique*, Mémoire de DEA, Saint-Denis, Université de La Réunion.
- GRANDIDIER A. & GRANDIDIER G., 1917, *Ethnographie de Madagascar*, Paris, Imprimerie nationale.
- GUERIN M., 1977, *Le défi : l'Androy et l'appel à la vie*, Fianarantsoa, Librairie Ambozontany.
- GUEUNIER N. J., inédit, *Dictionnaire des dialectes malgaches du Sud-Ouest, fondé sur le Dictionnaire sakalava-merina-français de Victor Denis Mahavere (1925-1926)*, revu et complété par Noël J. Gueunier.
- HEURTEBIZE G., 1977, « Le traitement du *doany* dans l'Androy », *Omaly sy Anio*, 5-6 : 373-385.
- LAMBEK M., 1981, *Human Spirits : A Cultural Account of Trance in Mayotte*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 2002, *The Weight of the Past, Living with History in Mahajanga, Madagascar*, New York, Palgrave Macmillan (« Contemporary Anthropology of Religion »).
- LARSEN K. L., 2008, *Where Humans and Spirits Meet : The Politics of Rituals and Identified Spirits in Zanzibar*, New York, Berghahn Books.
- LEWIS I. M., 1966, « Spirit Possession and Deprivation Cults », *Man*, 1 (3) : 307-326.
- LOMBARD J., 1995, « Le *tromba* ou la possession à Madagascar. Théorie politique et conviction religieuse », in *L'étranger intime, mélanges offerts à Paul Ottino*, Saint-Denis, Université de la Réunion-Océan éditions : 329-344.
- MIANDRISOA N., 2015, *Le hazomanga*, Mémoire de licence, Toliara, Université de Toliara.
- MIDDLETON K., 1999, « Circomcision, Death, and Strangers », in K. MIDDLETON (ed.), *Ancestors, Power, and History*, Leiden, Brill : 219-256.

- MOUZARD T., 2011, *Territoire, trajectoire, réseau. Créativité rituelle populaire, identification et État postcolonial (une triple étude de cas malgache)*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- NIELSSEN H., 2012, *Ritual imagination. A Study of Tromba Possession among the Betsimisaraka of Eastern Madagascar*, Leiden, Brill.
- OTTINO P., 1965, « Le tromba », *L'Homme*, 5 (1) : 84-93.
- 1998, *Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*, Paris, Karthala.
- RABEDIMY J.-F., 1983, « Contribution de l'*ombiasa* à la formation du royaume Menabe. Le Tôny », in F. RAISON-JOURDE (dir.), *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala : 177-192.
- RAISON-JOURDE F. & ROY G., 2010, *Paysans, intellectuels et populisme à Madagascar*, Paris, Karthala.
- RAJAONARIMANANA N. & FEE S., 2001, *Dictionnaire malgache dialectal-français. Dialecte tandroy*, Paris, Langues & mondes-L'Asiathèque (« Dictionnaires des Langues O' »).
- RAKOTOMALALA M., BLANCHY S. & RAISON-JOURDE F., 2003, *Madagascar : les ancêtres au quotidien*, Paris, L'Harmattan.
- ROSSÉ E., 2015, « Tours et détours du *kokolampo tandroy* », *Études océan Indien*, 50 : 225-250.
- 2016, *Ancestralité et migrations urbaines. Les cas des Tandroy de Toliara (Madagascar)*, Thèse de doctorat, Nanterre, Université Paris Ouest Nanterre La Défense.
- ROY G., 1963, *Étude sur les migrations intérieures de population à Madagascar*, Tananarive, Institut de recherches scientifiques de Madagascar.
- SACLEUX C., 1941, *Dictionnaire swahili-français*, t. II, Paris, Institut d'ethnologie.
- SALEH M. A., 2007, « Les Comoriennes de Zanzibar et le culte des esprits *kibuki* malgaches », in D. NATIVEL & F. RAJAONAH (dir.), *Madagascar et l'Afrique*, Paris, Karthala : 425-437.
- SHARP L., 1993, *The Possessed and Dispossessed. Spirits, Identity and Power in a Madagascar Migrant Town*, Los Angeles, University of California Press.
- 2001, « Wayward Pastoral Ghosts and Regional Xenophobia in a Northern Madagascar Town », *Africa*, 71 (1) : 38-81.
- TSIMAMANDRO P., 2003, *Le kokolampo*, Mémoire de DEA, Toliara, Université de Toliara.

RÉSUMÉ

Cet article traite de la possession par esprit *tromba* chez les Tandroy du sud de Madagascar, pour qui la mobilité entre leur région d'origine et plusieurs régions du pays constitue un mode de vie. Il se situe dans une réflexion plus large concernant l'impact de migrations massives amorcées avec la colonisation sur la production d'identités collectives dans le Madagascar postcolonial. Les esprits dits « *tromba* » sont historiquement liés à la monarchie sakalava du nord-ouest de l'île, hégémonique du XVII^e au XIX^e siècle. Or, leur diffusion en différents points de l'île ainsi qu'aux Comores et à Zanzibar est attestée depuis la seconde moitié du XIX^e siècle. En Androy, leur arrivée, au début des années 1970 par la voie de la migration, altère l'équilibre d'une pratique de la possession jusqu'alors structurée autour d'un esprit nommé *kokolampo*. Je m'intéresserai ici à la coexistence actuelle de ces deux catégories d'esprits en m'appuyant sur une ethnographie de rituels ainsi que sur des récits impliquant leur historicisation. L'enjeu est de comprendre comment celle-ci permet aux possédés tandroy d'actualiser une identité collective convoquant une identité nationale malgache tout en réorganisant localement l'expression rituelle de leur identité lignagère ancestrale.

Mots-clés : Madagascar, Androy, Tandroy, ancestralité, migrations, mobilité, possession, *tromba*.

ABSTRACT

Tromba Spirit Possession and Reconfiguration of Ancestral Rituals in the Context of Mobility in Madagascar. The Case of Tandroy Migrants, between Toliara and their Ancestral Land. — This paper deals with the possession by *tromba* spirit among Tandroy people from the south of Madagascar, who have lived in mobility between their native region and other regions of the country for almost a century. It is a part of a broader discussion on the impact of the mass migrations initiated with colonization on the production of collective identity in post-colonial Madagascar. *Tromba* spirits are historically linked to the Sakalava monarchy of the north-west of the Island, hegemonic from the 17th to the 19th century. Their diffusion in different places of the island, as well as in the Comoros and Zanzibar, is attested since the second half of the 19th century. In Androy, their arrival in the early 1970 through migration, alters the characteristics of a possession practice structured until then by the invocation of a spirit called *kokolampo*. This article focuses on the contemporary coexistence of these two categories of spirits, by relying on an ethnography of rituals as well as narratives involving their historicization. What is here at stake is to understand how the latter allows the possessed to actualize their collective identity, summoning a Malagasy national identity while reorganizing locally the ritual expression of their ancestral lignageous identity.

Keywords: Madagascar, Androy, Tandroy, ancestry, migrations, mobility, possession, *tromba*.