

Entre crise politique et phénomène migratoire à Madagascar, le cas du doany, demeure royale devenue esprit

LES DIFFÉRENTES PRATIQUES RITUELLES de possession par les esprits ont fait l'objet de nombreux travaux anthropologiques à Madagascar. Ces études portent notamment sur la nature des esprits, les uns ancestraux, les autres liés à l'environnement naturel. Cet article traite de la question de l'irruption récente d'une nouvelle catégorie d'esprits dans les pratiques de possession dans la région Antandroy. Il interroge les données au prisme des migrations anciennes et contemporaines et de leurs effets sur les interactions rituelles, elles-mêmes considérées comme un discours sur la réalité sociale et politique.

La population Antandroy, dont le territoire dans l'extrême sud de Madagascar est l'un des plus secs, pauvres et enclavés du pays, est actuellement très présente dans les principales villes du pays, où nombre d'immigrés sont venus tout au long du xx^e siècle chercher du travail. Ces immigrants occupent le plus souvent des emplois précaires de gardiens ou de tireurs de pousse-pousse. En outre, des allers-retours incessants s'effectuent entre la région Antandroy et la région Sakalava dans l'ouest et le nord-ouest du pays.

Les deux sociétés, Antandroy et Sakalava, ont été liées à différentes époques de leur histoire : organisées selon le principe agnatique, elles ont développé des royautes créées à partir du xvi^e siècle sous l'influence d'une population islamisée venue du sud-est, ayant migré progressivement vers le nord. La royauté Sakalava s'est distinguée par son caractère hégémonique, de sa constitution au xvii^e siècle et jusqu'à son déclin amorcé au début du xix^e siècle. Sa domination s'est en effet appuyée sur une continuité entre institution royale et pratique de la possession par des esprits d'ancêtres royaux, les *tromba*, ainsi que sur les éléments matériels du pouvoir : *doany*, (demeures royales) où sont conservées les reliques (phanères) des rois décédés et *mahabo*, (tombeaux royaux). En pays Antandroy, en revanche, la royauté n'a jamais atteint le même degré de structuration et s'est plus vite

éteinte. Les cultes aux ancêtres qui rythment les différents moments de la vie ne sont fédérateurs qu'à l'échelle de groupes de patrification¹ et le rapport à la matérialité se manifeste essentiellement dans la construction de tombeaux. Les esprits de possession endémiques à cette région Antandroy, entités peuplant forêts, grottes, montagnes ou cours d'eau, ont souvent été qualifiés dans la littérature anthropologique d'« esprits de la nature² », par distinction avec les esprits ancestraux et royaux. La plupart de ces esprits endémiques sont nommés *kokolampo*.

Un phénomène important de transformation des pratiques de possession en pays Antandroy a été observé dès 1973³ avec l'apparition d'esprits nouveaux « venus du nord » répondant au nom de *doany*. Un lien a vite été établi avec le courant migratoire des Antandroy en pays Sakalava⁴, région dans laquelle ce mot *doany* désigne les demeures des rois où sont notamment conservées les reliques, symbole primordial du pouvoir et de sa transmission⁵. Aujourd'hui encore en Androy, ces esprits *doany* – qui portent assez régulièrement des noms de roi sakalava – sont qualifiés de « nouveaux ». Nombre de témoignages recueillis semblent indiquer une désuétude des *kokolampo* au profit des *doany*.

Une certaine porosité entre les êtres spirituels et certains aspects de la matérialité qui leur est associée, constatée par l'emprunt de noms, a déjà été décrite à Madagascar⁶. Dans le cas présenté ici, les migrations sud-nord semblent avoir été le vecteur de liens entre les *doany*, demeures royales, c'est-à-dire entités matérielles et l'apparition d'un esprit du même nom.

Cette recherche s'appuie sur l'observation de rituels de possession antandroy, pour la plupart observés à Tuléar, chef-lieu de la région sud-ouest de l'île. Le matériau ethnographique recueilli sera confronté aux données historiques relatives à la mise en contact des populations Antandroy et Sakalava, en insistant particulièrement sur les migrations ayant cours depuis le début de l'époque coloniale ainsi que sur les enjeux de la crise politique survenue au début des années 1970, ayant entraîné la

1. OTTINO Paul, 1998.

2. FAUBLÉE Jacques, 1954.

3. HEURTEBIZE Georges, 1977.

4. FEE Sarah et GUEUNIER Noël, 2004 ; HEURTEBIZE G., 1977.

5. Dans la même région, les Tromba sont des esprits de possession par esprit royaux.

6. Exemple des Jiny, esprits primordiaux chez les Sakalava, dont le nom est aussi parfois donné aux reliques royales (LOMBARD Jacques, 1988).

chute de la première république dix ans après l'indépendance. Ainsi mis en contexte, ce phénomène de création d'un nouvel esprit de possession pourra être replacé au sein de questionnements plus larges concernant les possibilités de continuité entre ancestralité et possession pris en compte par la littérature anthropologique.

LE JEU DES ESPRITS DANS UN RITUEL DE POSSESSION
AU SUD DE MADAGASCAR

Juin 2008, Ankilifaly, quartier populaire de Tuléar. J'assiste à une séance de rituel de possession dit « kokolampo » au domicile d'une personnalité antandroy charismatique : Remanindry. Cet homme est un musicien éminent, joueur de *lokanga* – cordophone associé à l'esprit *kokolampo* –, se produisant en contexte rituel aussi bien qu'en situation de concert, notamment pour des publics étrangers⁷.

Ayant découvert l'existence des rituels par le biais de cet instrument dont j'étudiais le répertoire lors d'un premier terrain (2004), c'est naturellement que je retournais vers ce personnage lorsque j'entrepris de creuser davantage leurs différentes implications sociales. Ces rituels, à vocation thérapeutique, sont mis en œuvre à la demande de personnes cherchant à résoudre des dysfonctionnements passagers du quotidien, et particulièrement des affections touchant femmes et enfants. À cette fin, des esprits sont invoqués, qui s'expriment à travers la bouche du possédé après que celui-ci entre en transe. S'il m'a souvent été possible d'assister à leur déroulement « en situation », il est aussi arrivé que leur accès me soit refusé, ou que l'on me propose à la place une forme de cérémonie de substitution, sans consultant, permettant d'assister à la venue des esprits dans une situation recréée à mon intention. Ces refus furent souvent justifiés par le caractère sacré de la cérémonie, ou par l'hostilité des esprits vis-à-vis de l'étranger, rendant l'entreprise dangereuse pour le possédé. Ce dernier argument me fut opposé dans ce cas précis. Remanindry me convia à une cérémonie « hors situation thérapeutique », conduite par l'un de ses neveux possédé, pré-nommé Emena, accompagné de musiciens appelés pour la circonstance.

7. Remanindry se produit à Tuléar mais aussi dans d'autres grandes villes malgaches dans des lieux propres à la consommation touristique (hôtels, salles de concerts, voire boîtes de nuits). Il s'est aussi produit en Europe, et a notamment fait l'objet d'un film documentaire : *Remanindry, de la brousse à la scène*, Luc Bongrand et Victor Randrianany, Les films du village/RFO, 1997.

J'assistais donc à un rituel pour lequel j'assumais d'une certaine façon la place de consultante. Pour l'occasion me furent demandés 100 000 ariary (35 euros), du rhum et un coq rouge, ainsi que l'engagement à rémunérer les musiciens à leur demande (pour une somme à peu près équivalente⁸).

Ankilifaly est caractéristique des quartiers que créent les migrants installés en ville. C'est un espace dense situé en bordure de l'une des routes principales de la ville. Des populations venues principalement du sud se mélangent et s'agglutinent dans des logements de bois ou de tôle, agencés entre eux de manière à reproduire certains aspects de leur cadre de vie rural d'origine. Je me rendis à la séance accompagnée d'un étudiant de l'Université de Tuléar, Juldas, venu en tant qu'interprète. À notre arrivée, les principaux acteurs étaient déjà là, ayant pris place dans une petite maison d'une seule pièce en bordure de chemin, meublée de manière sommaire (un lit de planches brutes, quelques marmites au sol, un appareil radio). Les musiciens – un joueur de mandoline et un joueur de hochet – se préparaient, tandis que le possédé, Emena⁹, mettait en place le dispositif nécessaire au rituel (autel, encens, peintures corporelles). Remanindry et sa famille proche nous rejoignirent un peu plus tard, créant une petite assemblée enjouée qui s'étoffait progressivement.

Description du rituel

Le rituel commence par une séquence d'invocation, au cours de laquelle le joueur de mandoline se positionne en médiateur entre l'assemblée et les esprits, avant d'exhorter ces derniers à « sortir ». À ma grande surprise, alors que je m'attendais à n'être confrontée qu'à des esprits *kokolampo* – du nom du rituel –, ce sont trois esprits qui furent invoqués par le musicien : un *kokolampo*, un *doany*, un *tromba* (« Je vous appelle Ô Kokolampo, et vous aussi Ô Doany, viens ! Et je vous appelle aussi, Tromba ! »).

8. Contrairement aux musiciens, ou à d'autres catégories d'acteurs en lien avec le magico-religieux, tels les *ombiasa* (devins guérisseurs), les possédés ne sont traditionnellement pas des professionnels, au sens où ils ne gagnent pas leur vie avec leur activité de possédé aux cours des rituels. Des « droits » – une somme souvent modique et à valeur symbolique – sont exigés des consultants en amont du rituel. Une fois satisfaits ou guéris, ces derniers peuvent aussi rémunérer le possédé à leur gré à l'issue du rituel. Cette pratique traditionnelle semble toutefois évoluer, certains mettant en place une forme de business.

9. Emena m'a raconté son histoire de vie à l'issue de ce rituel. Sa mère étant stérile, son père avait fait un marché avec des esprits qui le possédaient. Si sa femme tombait enceinte, l'enfant appartiendrait aux esprits. De fait, les esprits se sont manifestés chez lui à partir de l'âge de 15 ans.

Ces esprits se manifesteront successivement au cours du rituel, dans l'ordre de leur invocation.

L'arrivée du *kokolampo* suscite d'emblée un mouvement de panique. Rapidement, des membres de l'assemblée ôtent les marmites jonchant le sol. L'esprit, selon eux, ne les tolère pas. Dès qu'il est présent, celui-ci s'enquiert de la raison qui l'a fait appeler : « Y a-t-il des malades ou des morts ? » Le joueur de mandoline lui explique la situation : il n'est invoqué dans ce rituel qu'à cause de la présence d'un *vazaha*¹⁰ qui cherche à le connaître. L'esprit soupçonne que l'on se moque de lui : « Je suis quelqu'un qui n'a pas de racines, vous vous moquez de moi ! » Je suis alors présentée comme faisant partie de la famille de Remanindry. Momentanément rassuré, l'esprit se tourne vers une femme¹¹, lui reprochant d'avoir oublié d'ôter les marmites avant sa venue. Au fil d'un épisode assez violent, le possédé 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. » Le musicien demande à ce que la femme soit pardonnée. Ce sera chose faite, mais la crise se poursuit et les remontrances visent dès lors l'assemblée tout entière : « Je suis un homme comme vous, et non une chose », « 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 avant de clore lui-même la séquence. Alors que la musique s'amplifie, le *kokolampo* évoque à nouveau ses « enfants » qui viendront pour danser, contrairement à lui, qui ne sait pas le faire. Il réclame également du tabac *parasy*¹², boudant les cigarettes proposées, destinées selon lui aux étrangers. Remanindry arrive à ce moment-là, et interroge l'esprit sur le nom de son village. L'esprit est confus, et donne à la place le nom du village du possédé, Emena. La demande est alors reformulée. L'esprit donne alors les noms de lieux sacrés de l'Androy avant d'affirmer d'une traite qu'il vit dans la montagne, dans une grotte, avec beaucoup d'animaux, d'êtres humains, de serpents et chèvres noires. Il tire enfin sa révérence, annonçant l'arrivée de « ses enfants » venus jouer avec nous. Les enfants ne sont autres que les esprits suivants. Remanindry

10. Nom donné communément à l'étranger de type européen à Madagascar.

11. Cette femme n'est autre que l'épouse d'Emena, apparemment responsable de ces ustensiles en ce lieu.

12. Tabac en feuilles, traditionnel par opposition aux cigarettes nommées *sigara*, liées au monde étranger, utilisées par les esprits du nord.

explique qu'il est en effet indispensable de faire sortir tous les esprits pour éviter de rendre le possédé malade.

Une séquence de musique débridée précède la venue du second esprit, le *doany*. Remanindry me pousse à y participer en m'invitant à danser, « comme en boîte de nuit », selon son expression. Le possédé demande une cigarette, pour susciter la transe et favoriser la sortie de l'esprit. Le joueur de mandoline m'explique que l'esprit *doany* est particulièrement fort, qu'il résiste aux balles que l'on pourrait tirer sur lui, comme un robot ! Sa venue est pourtant difficile, la musique ne semblant jamais convenir, et la situation inquiète : « Le *doany* se fâche s'il ne sort pas. » Lorsqu'il est enfin là, l'esprit demande à son tour des explications, reformulant les mêmes questions que son prédécesseur : « Des morts, des malades ? » Il demande ensuite d'où je viens : *andafy*, de l'extérieur, lui répond le musicien. Cette réponse déclenche une séquence particulièrement théâtrale, dans laquelle l'esprit exprime sa peur tenace vis-à-vis de l'étrangère que je suis. Il évoque la prison, ne voulant pas que je l'y mette. Des membres de sa famille y auraient séjourné. Il mentionne par ailleurs son statut de migrant : « Si je dois être exilé, mieux vaut que je retourne dans le pays d'où je viens. » Le possédé finit par se cacher sous le drap masquant l'autel et le musicien doit l'en extraire de force. Une fois qu'il est calmé, le musicien demande à l'esprit des bénédictions pour l'assemblée. Elles seront difficiles à obtenir.

Le dernier esprit, un *tromba*, se présente comme une fille de 14 ans, morte empoisonnée. Volubile, elle 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 *ombiasa* (devin guérisseur) pour l'empoisonner avec un filtre d'amour. Au fil de la séquence, elle s'amourache de Juldas, avec lequel elle veut se marier. La scène devient comique : Juldas se défend, invente qu'il est déjà marié : « Pas de problème », selon elle. Il la traite de fille facile : « Pas de problème. » Il finit par raconter qu'il habite en France. Cela en revanche déplaît à la fille, car c'est trop loin de chez son père. Elle explique que ses parents vivaient à côté du collège de Morondava (une ville sakalava), et enchaîne sur le fait qu'elle est très malheureuse dans sa relation avec Emena qui ne l'aime soit disant pas et ferait des rituels pour l'éloigner. La séquence se termine alors qu'elle veut partir, se sentant menacée par l'arrivée d'un « grand homme méchant ». Arrive alors un esprit non invoqué. Après la cérémonie, le musicien m'expliquera qu'il s'agit d'Andriamendenta, esprit réputé, « fâché et sanguinaire, ayant la gorge coupée ». La séquence pourtant ne se joue pas, car des gens du quartier s'agitent à l'extérieur. L'assemblée sort et se disperse. Dans la cour, un poison vient d'être déposé avec l'intention de tuer Remanindry.

Ce que jouent les esprits

Le fait d'assister à des rituels dans différentes configurations sur le terrain a été riche d'informations. Les rituels observés « en situation » ont montré que les différentes catégories d'esprits – *kokolampo*, *tromba*, et *doany*, se distinguant par un attirail symbolique propre (tenue vestimentaire, accessoires rituels, musique...), sont invoquées pour répondre à des besoins similaires. Cet état de fait est confirmé dans la situation décrite par les demandes récurrentes des esprits concernant la motivation de leur invocation : « Y a-t-il des malades, des morts ? » En l'absence de toute action thérapeutique à mener pourtant, l'aspect représentation de la cérémonie renforce les caractéristiques et le positionnement des différents esprits, au niveau des discours qu'ils tiennent sur eux-mêmes, de celui de leurs interactions, et de celui de leur rapport à moi, en tant que visiteuse étrangère.

D'une part, il est remarquable que les esprits se distinguent par leur différence d'*embodiment*. Le *kokolampo* est présenté par le musicien lors de l'invocation, et se qualifie lui-même lors de sa venue de « grand homme ». Pourtant, il exprime une quête de reconnaissance et son statut ontologique ne semble pas toujours clair : « Je ne suis pas une chose », « Je ne suis pas un enfant », « Considérez-moi comme un grand homme. » Il se décrit lui-même comme en état d'errance : « Je suis quelqu'un qui n'a pas de racines. » Son discours produit parfois des confusions, lorsque par exemple, il nomme le lieu d'origine du possédé à la place de son propre lieu d'origine en tant qu'esprit. Cet état s'oppose à celui de musicien du *doany*, « esprit fort » dans sa corporéité, qui prétend résister aux balles. L'esprit *tromba* est aussi très caractérisé physiquement, possédant un âge, un sexe, et des atouts physiques. Le dernier esprit arrivé enfin est le seul à posséder un nom propre, *Andriamendenta*. Cet esprit fait partie des quelques « grands esprits », trouvés de manière récurrente sur le terrain et qui font consensus dans la définition que les gens en donnent : c'est un esprit méchant, mal aimé des autres esprits, très contraignant en termes de coutumes, et qui peut tuer le possédé avec un couteau si celui-ci ne lui obéit pas. Si cet esprit n'a pas été défini en tant que catégorie par mes interlocuteurs au moment du rituel, d'autres informateurs l'ont par ailleurs classé comme *kokolampo*¹³.

13. Ces caractéristiques rappellent par ailleurs curieusement celles trouvées dans un document ethnographique établi au début du xx^e siècle par un administrateur colonial, Frénée qui, rapportant un « mythe du *kokolampo* », fait de celui-ci un esprit descendu au sud, devenu invisible par culpabilité après qu'il a égorgé un enfant sur un coup de colère, ce dernier étant jugé trop bruyant alors qu'il faisait des discours.

D'autre part, les esprits semblent se positionner au croisement de problématiques liant deux couples principaux d'opposition : autochtone/étranger et tradition/modernité. Le *kokolampo*, dans son lien au territoire, fait référence à des lieux mythiques et sacrés de l'Androy, à connotation rurale, alors que le *tromba* et le *doany* s'inscrivent dans un rapport à un territoire « réel », urbain, et étranger qui confirme leur provenance « du nord » : la ville de Morondava est citée pour le *tromba*, et le *doany* se dit en situation d'exil. Par ailleurs, la colère du *kokolampo* suscitée par la présence de marmites non traditionnelles pose un interdit et place l'esprit du côté de la coutume. Le tabac *parasy* qu'il exige contraste aussi avec la cigarette que le possédé fume en attendant le *doany*. Ce dernier est par ailleurs introduit par une musique assimilée à la « boîte de nuit » et liée à des manières de danser que le *kokolampo* délaisse. Par leurs discours et comportements, les esprits *kokolampo* affirment donc leur préférence pour les objets ou accessoires traditionnels tandis que les esprits du nord expriment leur faveur pour ce qui peut renvoyer à de la modernité et au monde urbain.

Des références à l'histoire contemporaine semblent enfin évoquées dans les discours du *doany* et du *tromba*. Leur portée ne peut en l'état actuel que suggérer des pistes d'interprétation, et pousser à s'intéresser aux événements politiques concomitants à l'arrivée de ces esprits sur le territoire Antandroy. En effet, certains traits rapportés, connotés d'une violence certaine et marqués par la peur de l'étranger magistralement jouée par le *doany*, semblent mimer le rapport des populations malgaches à l'autorité coloniale – ou postcoloniale.

Cette présence des « esprits du nord » peut rappeler la description faite par Gérard Althabe¹⁴ d'une épidémie¹⁵ de *tromba* arrivés en pays Bestimisaraka (côte est) après 1947, période de crise liée à des revendications indépendantistes. L'auteur observait alors l'articulation de trois degrés « d'incarnation » des esprits, distinguant des esprits de rois, reines ou généraux coloniaux, des esprits ne possédant que le nom d'une ethnie et des esprits d'essence plus mythologique.

14. ALTHABE Gérard, 1969.

15. L'arrivée brutale et inattendue de ces esprits, se manifestant par une palette étendue de symptômes psycho-physiologique et, de manière concomitante par l'apparition de possédés « soignants » lors de cultes également nommés *doany*, a fait qualifier le phénomène d'épidémie par Georges Heurtebize, ethnographe présent sur place lors des faits (HEURTEBIZE G., 1977). Le terme sera repris par Sarah Fee et Noël Gueunier (FEE S. et GUEUNIER N., 2004).

Dans le cas qui nous intéresse, la succession et les interactions entre esprits à l'intérieur du rituel restent intéressantes pour l'observation des liens qui les animent. L'ordre d'invocation place le *kokolampo* en tête. Pourtant, malgré cette hiérarchie imposée, et soutenue par les propos de l'esprit lui-même – « après moi viendront les enfants avec qui vous pourrez jouer » –, les esprits nouveaux ne manquent pas de s'imposer, et il faut les invoquer quoi qu'il arrive au risque de rendre le possédé malade. L'arrivée du dernier esprit dans le cadre de ce rituel pose question. Il serait envisageable de penser que cet esprit *kokolampo*, réputé pour sa violence, vienne à son tour chasser les esprits du nord. En mettant fin à la séquence du *tromba* précédent, il rejouerait éventuellement une mise en dialectique et concurrence des deux esprits, relevée à différentes reprises dans la littérature ethnographique. Georges Heurtebize¹⁶ note en effet que l'arrivée subite des *doany* en Androy a pu susciter le renforcement ponctuel des cérémonies liées au *kokolampo*, malgré la tendance globale de leur fragilisation. À plus large échelle, Sarah Fee et Noël Gueunier évoquent une reviviscence des esprits *kokolampo* à partir de 2000, faisant suite à une période de retrait au profit des *doany*¹⁷.

ESPRITS VENUS DU NORD, L'INSCRIPTION HISTORIQUE

Afin de comprendre les rapports entre esprits endémiques et esprits du Nord, il semble nécessaire d'évoquer les liens unissant les deux régions. Pays Antandroy et Sakalava ont en effet une histoire commune dès leur constitution, leurs institutions politiques s'étant constituées au fil du déplacement d'une population islamisée arrivée sur l'île qui, remontant du sud au nord le long de la côte ouest, a créé des dynasties en absorbant les populations autochtones. Une différence notable de structuration de l'appareil monarchique se creuse pourtant rapidement entre les deux régions. En pays Antandroy, les dynasties constituées à partir du *xvi*^e siècle s'effondrent rapidement au cours des siècles suivants, en raison de querelles intestines, conflits auxquels vient s'ajouter, dès la fin du *xvii*^e siècle, l'effet de sape de migrations internes (notamment sakalava) venues du nord. Les dynasties Sakalava en revanche connaissent une très forte structuration entre les *xvii*^e et *xix*^e siècles.

16. HEURTEBIZE G., 1977.

17. FEE S. et GUEUNIER N., 2004.

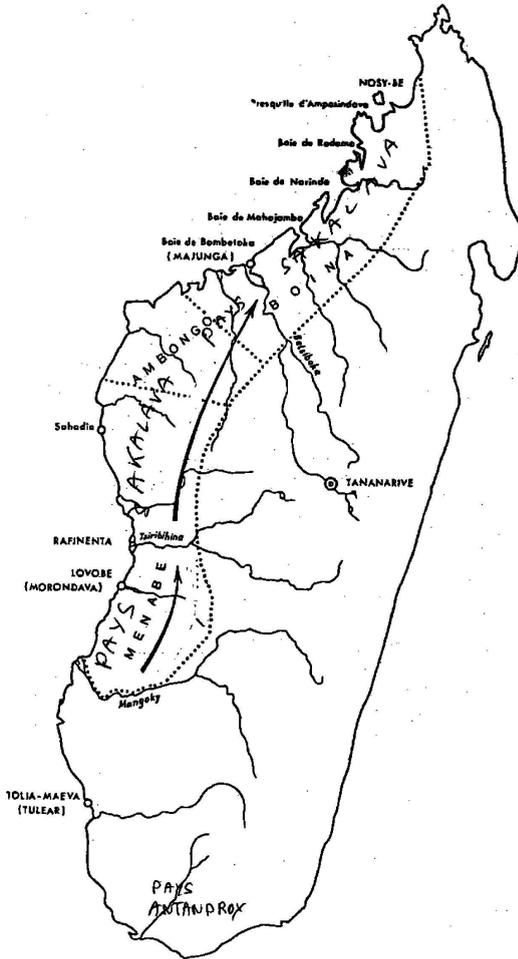


Fig. 1 – Carte de Madagascar :
pays antandroy, au sud et sakalava, à l'ouest

La période coloniale

L'invasion coloniale, en 1896, conduit à l'unification du pays, et accélère l'effondrement des institutions politiques des deux régions. Une première tentative d'unification de l'île est tentée au XIX^e par les merina, ethnie du centre du pays, également d'organisation monarchique. Les merina réussissent à s'imposer chez les Sakalava dès le début du XIX^e siècle, infiltrant dès lors les institutions politiques locales. Cette manœuvre facilite

l'implantation de l'administration coloniale, laquelle accapare sur le même principe les institutions existantes. Les Antandroy en revanche repoussent les merina à deux reprises, faisant de leur région le « dernier bastion à prendre » pour les Français. La mainmise coloniale est d'autant plus forte sur ce territoire, caractérisé à la fois par une forte conscience identitaire – combien d'ethnographes n'ont pas relevé le caractère « sauvage » de cette population ! – et par un délitement consommé de ses institutions politiques facilitant sa domination. L'administration coloniale est l'instigatrice des importants mouvements migratoires entre pays Antandroy et Sakalava qui nous intéressent. À partir des années 1920, en effet, l'administration coloniale impose l'envoi de main-d'œuvre du sud vers l'île de la Réunion, puis vers différentes régions de Madagascar, privilégiant particulièrement les concessions françaises implantées dans le nord. Les départs des travailleurs deviennent rapidement volontaires, les migrants y trouvant une opportunité de rémunération intéressante, qu'ils peuvent utiliser dans divers achats ainsi que dans le paiement de l'impôt particulièrement élevé imposé par l'administration. Ce mouvement migratoire s'intensifie à l'orée des années 1930 suite à une catastrophe écologique survenue en pays Antandroy. L'administration coloniale décide en effet d'importer la cochenille¹⁸ qui ravage dans le sud un type de cactus omniprésent dont la population fait un usage aussi bien défensif (protection des villages), social (délimitation des unités lignagères en unités territoriales) qu'alimentaire, ou à tout le moins de subsistance (réserve d'eau pour la saison sèche). La sécheresse et les disettes qui s'ensuivent motivent dès lors les départs.

Chez les Sakalava, la colonisation infiltre les institutions royales, affaiblissant progressivement leur pouvoir politique tout en maintenant jusqu'à un certain point la continuité de leur portée symbolique. Les bouleversements les plus prégnants se situent au niveau des réalités socio-économiques, notamment avec le passage d'une économie basée sur l'élevage de bovidés à un système privilégiant la culture de plantation..., occasionnant une mutation des rapports de production et du lien des lignages au territoire. Par ailleurs, la suppression de l'esclavage et l'arrivée massive de migrants, dont les travailleurs du sud, entraîne une redéfinition et un nivellement des rapports sociaux jusqu'alors conditionnés par la hiérarchie de l'institution royale.

Dans ce contexte, le rapport entre Antandroy et Sakalava est emprunt d'ambivalence : si les Antandroy tirent parti de leurs déplacements pour ramener des richesses matérielles chez eux – argent pour payer l'impôt, les tombeaux et les rituels funéraires, ou simplement enrichir le quotidien du

18. Insecte parasite des plantes capable de produire un colorant naturel.

lignage – ils s’inspirent également du cadre symbolique Sakalava pour renforcer leur propre lien aux ancêtres. Sarah Fee et Noël Gueunier¹⁹ ont noté l’admiration que peuvent susciter chez les Antandroy certains aspects de la culture Sakalava : la grandeur de leur royauté et leur capacité à élever de nombreux zébus, symbole de richesse fort convoité. Karen Middleton et Jennifer Cole²⁰ ont de leur côté montré la similitude du lien unissant les Karemboala²¹ à leurs ancêtres et au pouvoir étranger dominateur (sakalava puis français), favorisant l’appropriation de symboles étrangers aux rituels ancestraux. Crainte et admiration rivalisent envers le pouvoir étranger qui, prenant une valeur surnaturelle, se voit en même temps dénoncé et courtoisé, et finalement subverti afin de « réenergiser » les cultes locaux.

De leur côté, les Sakalava restent dominants sur leur territoire, notamment grâce à la maîtrise du rôle d’intégration sociale de leurs cultes des ancêtres. Ils ne s’en trouvent pourtant pas moins contrariés par le flux massif des migrants. Comme ont pu le montrer Lesley Sharp²² ou Suzanne Chazan-Gillig²³, les étrangers ont investi des lieux que les Sakalava désertent ou des emplois qu’ils dénigrent. Selon Lesley Sharp²⁴, les Sakalava considèrent les Antandroy comme la population de migrants la plus éloignée de leurs valeurs. L’auteur établit une liste de termes définissant du point de vue sakalava les deux cultures de façon opposée : urbains versus ruraux, honorant une royauté locale et d’autres dynasties Sakalava par le biais des *tromba* versus ne possédant pas de rois et ayant des esprits de possession de forme animale (serpents, crocodiles) ainsi que *kokolampo* et *doany*²⁵, région fertile versus région désertique, sédentaires versus migrants... Les Antandroy, considérés comme une main-d’œuvre utile, représentent la pauvreté en tant que classe, sont perçus par les Sakalava comme une menace en raison du risque supposé d’invasion du territoire et de la culture. Cette méfiance s’exprime selon Lesley Sharp à travers le phénomène des *lolo*, esprits de migrants se comportant de manière atypique.

19. FEE S. et GUEUNIER N., 2004.

20. COLE Jennifer et MIDDLETON Karen, 2001.

21. Les Karemboala sont un groupe de population qui constitue, selon Middleton, une ethnie à part entière, non reconnue par l’administration coloniale, qui les a assimilés aux Tandroy.

22. SHARP Lesley, 1993.

23. CHAZAN-GILLIG Suzanne, 1991.

24. SHARP L., 1993.

25. Nous verrons plus tard que, d’après cette auteure, les Sakalava considèrent les *doany* comme esprits de la nature antandroy, au même titre que les *kokolampo*.

En effet, l'éloignement ou la pauvreté empêchent parfois les Antandroy d'enterrer leurs morts chez eux. Dans ce cas, les morts n'accèdent pas au statut d'ancêtre. Ils se maintiennent dans une forme d'incarnation assimilée à celle de revenants, lesquels fondent des communautés dans les forêts avoisinant la ville, colonisant ainsi l'espace et tentant des incursions régulières en milieu urbain pour mendier ou voler du travail et des femmes. Contrairement aux esprits de possession, ces revenants sont la manifestation d'une altérité non maîtrisée qui met en péril l'identité Sakalava.

*Les années 1970 : révolte paysanne,
manifestations étudiantes et « crise du doany »*

Des années précédant l'indépendance (1960) jusqu'à la fin de la première république (1972), le lien entre les deux régions est à envisager dans le cadre des problématiques touchant à l'histoire nationale. La période précoloniale voit l'émergence de partis politiques s'affirmant dans le rapport au colonisateur et des personnalités politiques s'imposent : Philibert Tsiranana pro français est ainsi élu président en 1958 tandis que la même année, Monja Jaona, Antandroy charismatique, s'affirme comme figure d'opposition en créant son parti, le Monima²⁶. Par ailleurs, durant la première république, certaines catégories sociales portent des revendications nouvelles : les paysans, longtemps oubliés, victimes de l'impôt, suscitent l'intérêt d'une certaine classe intellectuelle liée à l'opposition, et une catégorie « jeunes » émerge. Il s'agit d'un phénomène nouveau dans une société façonnée par le respect des ancêtres, mais certainement logique dans un contexte de croissance démographique sans précédent où le développement de la scolarisation va croissant. La critique vise en outre la lourdeur du système administratif du nouveau gouvernement, jugé comme étant trop dans la continuité de l'administration coloniale. Monja Jaona affirme ainsi : « Avant nous étions une colonie française, maintenant nous sommes une colonie de fonctionnaires malgaches²⁷. » Des revendications sociales inspirées par le socialisme occidental se développent, et aboutissent à un paroxysme lors des crises de 1971-1972 menant à la chute du président et de la première république.

26. Fondé en 1958 par Monja Jaona, le Monima se veut porte-parole du sud en tant que région opprimée – victime de pressions administratives et financières, des provocations des fonctionnaires, du travail forcé vers les plantations du nord – et en même temps creuset des valeurs montantes auxquelles se rallient intellectuels, jeunes, prolétaires.

27. RAISON-JOURDE Françoise, 2010.

En 1971 éclate une révolte paysanne, dont le leader Antandroy Monja Jaona revendique la paternité. Le projet mûrement réfléchi se veut d'ampleur nationale, impliquant des intellectuels de la capitale et différents groupes en région. L'action n'a pourtant pas l'envergure escomptée, seul le sud se soulevant réellement. Créant un effet de surprise, les acteurs, majoritairement de petits et moyens éleveurs paysans, prennent d'assaut prisons, bureaux de l'administration et logements de fonction. Les faits, qualifiés de rébellion et d'atteinte à la sécurité de l'État donnent lieu à une répression terrible.

L'année suivante, ce sont aux étudiants et lycéens de manifester dans de nombreuses villes du pays – certains passionnés par la cause des paysans du sud. Ce mouvement, également réprimé – beaucoup d'étudiants sont emprisonnés – précipite la chute du régime.

Il semble que des éléments de ces événements historiques soient exprimés par les « esprits du nord » dans le rituel décrit. L'évocation de la prison par le *doany* renvoie au rôle répressif de l'administration, la référence aux balles à la résistance aux colons. Des historiens comme Françoise Raison-Jourde²⁸ ou Stephen Ellis et Solofo Randrianja²⁹ ont à plusieurs reprises parlé du rôle de la prison, que ce soit pour punir le non-paiement de l'impôt pendant la période coloniale, ou à l'occasion de la répression de la révolte paysanne de 1971 et des manifestations étudiantes. De même, la référence au Collège de Morondava par l'esprit *tromba* n'est sans doute pas anodine, la construction de ces établissements ayant été intensive dans les années suivant l'indépendance (1960), et les élèves de ces établissements étant moteurs dans les grèves si sévèrement réprimées³⁰.

Par ailleurs, la thèse d'un lien entre ces événements et l'épidémie de *doany* observée dans le sud a très tôt été formulée par Gérard Althabe³¹ qui, évoquant un mouvement dit « du *doany* » né dans le cadre des révoltes paysannes de 1971, voit dans le *doany* en tant que rituel la mise en scène de la nouvelle division de la société entre acteurs vieux et jeunes, s'affrontant notamment dans leur lien à l'étranger. Le *doany* aiderait selon lui la structuration d'un contre-pouvoir résistant à la domination de l'État, ainsi qu'à l'autorité patriarcale attachée aux cultes des ancêtres. Cette composante se

28. *Ibid.*

29. ELLIS Stephen et RANDRIANJA Solofo, 2009.

30. En outre, suite à ces manifestations, le gouvernement malgache arrêta 400 leaders étudiants et les emprisonna à Nosy Lava, bagne instauré sur un îlot côtier du nord-ouest de l'île au début de l'époque coloniale.

31. ALTHABE G., 1972.

retrouve effectivement dans l'opposition tradition/modernité jouée par les *kokolampo* et esprits du nord pendant le rituel à Tuléar. En revanche, jusque-là, aucun lien ne semble avoir été établi entre ce phénomène épidémique et l'institution *doany* en pays Sakalava.

Or à la même période, en pays Sakalava apparaît une crise concernant le *doany*, demeure royale située à Majunga (capitale du Boena, région nord Sakalava) contenant les reliques des rois. Affaiblie dans son autonomie politique depuis l'invasion merina au XIX^e siècle, la monarchie Sakalava a pourtant su maintenir sa valeur symbolique, en particulier au travers les reliques royales qui, selon Marie-Pierre Ballarin³² « représentent et font le roi ». À ce titre, pendant les invasions successives, merina puis française, les reliques sont objet de chantage, se voyant confisquées puis rendues aux familles monarchiques à différentes occasions par les nouvelles autorités en place. En prenant la fuite face à l'envahisseur merina en 1842 et en se séparant pour la première fois des reliques, le roi Andriantsoly provoque selon Marie-Pierre Ballarin³³ une rupture irrévocable de la structure monarchique. À cette époque, le *doany* qui était jusqu'alors la demeure du roi vivant devient sanctuaire des reliques. Et pourtant, depuis lors, malgré une désacralisation certaine de la monarchie, les Sakalava continuent à venir au *doany*, et les cérémonies dédiées aux reliques conservent du succès.

À partir de 1930, la garde du *doany*, sa gestion financière, la possession de ses clés sont l'enjeu d'une querelle entre deux clans rivaux du Boena (Bemazava et Bemihisatra). L'affaire connaît de nombreux rebondissements et constitue un enjeu autour duquel les partis politiques naissant ont pris parti, actualisant la tension entre nationalistes et pro français. Le conflit prend alors une tournure judiciaire renforçant la sécularisation de l'institution. Cet épisode complexe, non clos aujourd'hui, a récemment été analysé par Marie-Pierre Ballarin³⁴ qui décrit un démantèlement progressif du *doany* (1961-1971). Après une accusation de vol, un second *doany* est construit au nord par les Bemihisatra, par opposition au *doany* sud, gardé à Majunga par les Bemazava et qui contient les reliques. S'ensuit un litige concernant la disparition des reliques, dont une partie affirme qu'elles ont été consommées dans un incendie en 1958.

Au début des années 1970, cette désagrégation rejoint des problématiques politiques faisant se croiser le niveau national et la présence des

32. BALLARIN Marie-Pierre, 2000.

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*

migrants du sud. En 1972, à la chute du président Tsiranana³⁵ consécutive aux révoltes et manifestations étudiantes, les Bemihisatra font notamment appel à Monja Joana, leader de l'opposition, pour s'occuper de la procédure judiciaire concernant la gestion du *doany*. Accompagnés du préfet et des représentants des deux clans, ils forcent le *doany* nord, le coffre et l'armoire contenant les reliquaires et d'autres objets royaux. Deux reliquaires en argent sont retrouvés pleins et sont transférés de force au *doany* sud³⁶ début 1973, deux autres reliquaires en or sont présents, mais vides. Les Bemazava assignent les Bemihisatra en justice pour qu'ils restituent les deux reliquaires. La cour de grande instance de Majunga décide alors de la dissociation des reliquaires et des reliques, les reliques allant aux Bemazava et les reliquaires aux Bemihisatra. Les deux parties font appel. En 1974, le jugement est infirmé et une expertise des reliquaires demandée – qui n'aura pas lieu. Finalement, les Bemihisatra doivent rendre les reliquaires en 1976. Deux ans plus tard, en 1978, le *doany* Bemazava ne contenant plus de reliques est déclaré inexistant par le président suivant, Ratsiraka. Il sera détruit au bulldozer dans la foulée.

Dans cette situation de crise, la présence de Monja Jaona semble renforcer le lien entre les deux populations. Françoise Raison-Jourde³⁷ avait déjà noté la solidarité des Sakalava avec les paysans du sud lors de la révolte de 1971. De manière quasiment concomitante, lors de l'affaire du *doany*, Monja Jaona appuie son action en pays Sakalava sur les migrants du sud afin de se positionner en conciliateur au sein d'une querelle touchant aux symboles les plus puissants de la monarchie déclinante. Si son implication dans cette crise lui permet sans doute de récupérer l'affaire à des fins politiques par le renforcement de son statut d'unificateur au niveau national, elle lui permet aussi certainement, en tant que leader d'opposition, d'inscrire le règlement de cet épisode dans un contexte plus large de lutte post-coloniale, avec ce que cela draine de revendications sociales (positionnement antifrançais, affirmation d'une classe de jeunes...).

Restent à comprendre les liens entre le « démantèlement » du *doany*, l'action de Monja Jaona, et l'épidémie d'esprits *doany* rapportés par les migrants dans leur région d'origine.

35. Pro-français, arrivé au pouvoir avec l'indépendance.

36. Marie-Pierre Ballarin note la valeur symbolique de ce transfert, le sud (région Sakalava Menabe) étant la terre d'origine des deux clans en discorde, le retour des reliques en ce lieu pouvait faire office de réconciliation.

37. RAISON-JOURDE F., 2010.

ÉPIDÉMIE DE *DOANY*, ENTRE HISTOIRE
ET QUESTIONNEMENT ONTOLOGIQUE

Concomitance historique

C'est au moment de cette période de crise qu'apparaît le témoignage, sous la plume de Georges Heurtebize, d'une épidémie d'esprits dits *doany* dans le sud. Selon l'auteur, le phénomène, caractérisé par une large palette de symptômes, engendre la mise en place de rituels thérapeutiques nouveaux ainsi que de rituels préventifs.

L'épidémie de *doany* paraît toucher de différentes façons d'autres régions de l'île. Chez les Vezo population de pêcheurs nomades du sud de la côte ouest (d'origine sakalava), Bernard Koechlin³⁸ mentionne l'existence de *Tsumba Duani*, esprits de personnalités historiques étrangères au groupe dont l'arrivée peut être provoquée par l'arrivée saisonnière de migrants ou être une réaction à des événements de crises. Caractérisés pendant les rituels par un matériel spécifique évoquant la modernité, les esprits se dirigent vers des formes de « possession spectacle », au cours desquelles sont mis en scène des pouvoirs coercitifs.

Le lien entre ces épidémies et la désagrégation de l'institution *doany* chez les Sakalava est d'autant plus plausible qu'à Majunga, Marie-Pierre Ballarin mentionne une recrudescence de rites liés à Andriamisara, (esprit de l'ancêtre fondateur de la dynastie Sakalava et de ses institutions, et notamment du culte des reliques), dès les premiers temps du procès relatif au *doany*³⁹. L'auteur note également l'émergence de nouveaux sanctuaires et nouvelles cérémonies sur la côte ouest et, simultanément à la déchéance des grandes entités monarchiques, la recrudescence du culte de certains ancêtres, souvent associée à l'apparition de multiples chapelles fondées par de petits entrepreneurs religieux : « La suspension du contrôle culturel par Majunga, au fil du procès, a sans doute facilité cette évolution. Tenu longtemps en tutelle, il a proliféré dans les vingt dernières années, au fil d'une réinvention ambiguë et polymorphe ».

38. KOECHLIN Bernard, 1975.

39. Andriamisara est par ailleurs « l'esprit du nord » le plus présent sur le terrain que j'ai effectué à Tuléar en 2008. Or, Jacques Lombard interrogé récemment à ce sujet me dit que cet esprit n'existait pas encore dans le sud à l'époque où il y résidait (début années 1970).

Possession et ancestralité

La concomitance entre cette prolifération d'esprits nouveaux portés par des courants migratoires et des événements historiques ayant précipité la sécularisation des institutions royales, ainsi que les traits récurrents caractérisant les *doany* repérés à cette période sur différentes régions (attirance pour la modernité dans le sud et chez les Vezo, aspect performatif du rituel, discours en lien avec l'autorité) tendent à valider l'interprétation de Gérard Althabe⁴⁰, qui positionne l'esprit *doany* dans une logique de confrontation à la sphère des ancêtres. La question du lien à l'ancestralité est de fait incontournable. Mais cette interprétation historique reste à articuler avec un questionnement plus large sur le positionnement des esprits cohabitant désormais au sein des rituels observés.

Tout d'abord, une interrogation apparaît concernant l'origine de cette « création » d'esprit. Si, comme l'attestent aussi bien Georges Heurtebize en androy que Bernard Koechlin en pays vezo, ces esprits *doany* arrivent en suivant le courant migratoire qui ramène les travailleurs au pays, il serait bon de considérer également la possibilité que ces esprits puissent déjà exister en pays Sakalava.

Dans la liste des caractéristiques culturelles opposant Sakalava et Antandroy, Lesley Sharp⁴¹ indique que les Sakalava considèrent les esprits *doany* comme étant des esprits de possession autochtones antandroy au même titre que les *kokolampo*, à différencier des esprits royaux régissant la possession sakalava. Cela mènerait à penser que les *doany* en tant qu'esprits seraient inexistantes en pays Sakalava. Toutefois, il faut noter que le passage d'une entité matérielle à une entité spirituelle a déjà été mentionné dans cette région par Suzanne Chazan-Gillig⁴² au moment de la scission du royaume et de la création au nord du royaume du Boina par le frère cadet du roi régnant à la fin du XVII^e siècle. À des fins de légitimation de pouvoir, ce frère cadet avait pris avec lui les reliques⁴³ d'Andriamisara, fondateur du royaume Sakalava. Au même moment sont apparus dans le Boina des esprits dits *Tromba-misara*. Ces esprits avaient la double fonction d'appuyer la quête de légitimité de la nouvelle dynastie, et de la positionner en contestataire par rapport au pouvoir dominant de la dynastie aînée,

40. ALTHABE G., 1972.

41. SHARP L., 2001.

42. CHAZAN-GILLIG S., 1991.

43. Jacques Lombard note à ce propos un litige opposant les deux branches Menabe et Boina (LOMBARD J., 1988). Le fondateur du Boina prétendant avoir amené avec lui l'intégralité des reliques, le roi du Menabe affirmant qu'il n'en a pris qu'une partie.

« ancestralisée » par l'existence primordiale des reliques. Dans ce cas, comme dans celui qui nous concerne, l'apparition d'esprits *tromba* ou *doany* est concomitante avec un éparpillement des reliques sur fond de fracture entre lignages.

Ce mode de fabrication d'esprits permet de reconsidérer la nature du passage entre entités matérielles et esprits. Au moment de l'épidémie de *doany*, reliquaires et reliques, bien que dispersés, continuent à exister. Il ne s'agit certainement donc pas d'une transformation de l'institution royale en esprit, mais d'une extension d'un principe de continuité menant de l'un vers l'autre, passant de la demeure du roi vivant, à celle du roi mort devenant reliquaire, à l'esprit s'autonomisant de ce qui peut alors être considéré comme un contenant.

Ce début de mobilité n'est pas sans rappeler une caractéristique revendiquée par l'esprit *kokolampo* au cours du rituel décrit « Je suis quelqu'un qui erre », et de ce fait, le rapprochement du *doany* du côté « de la nature » des esprits de possession antandroy. Le *doany*, en plus de changer d'état, bascule du côté de la nature. Lié à l'ancestralité en tant qu'institution royale en pays Sakalava, il se positionne sur le même plan que les esprits *kokolampo* lorsqu'il sévit au sud. Du point de vue sakalava⁴⁴, mais aussi, comme l'atteste la pratique rituelle observée, du point de vue antandroy. Un informateur sur le terrain m'a par ailleurs affirmé que « certains jeunes possédés confondent aujourd'hui les *kokolampo* et les *doany* ».

À l'intérieur de la sphère antandroy, la paire *kokolampo/doany* rappelle une situation récurrente de cohabitation d'esprits de possession à Madagascar, répondant à une logique d'articulation interne entre esprit de la nature et esprit des ancêtres. Des études attestent de ce phénomène dans différentes régions, à différentes périodes historiques, amenant des analyses contrastées. Ces paires d'esprits de possession peuvent s'inscrire dans une forme de reproduction de l'articulation existant au sein de la même société entre culte des ancêtres ou cultes royaux (sans possession) et cultes de possession. En pays Sakalava, Suzanne Chazan-Gillig⁴⁵ explique comment un système bâti sur des cultes royaux d'une part et des esprits royaux *tromba* d'autre part, a pu se dupliquer à travers la subdivision des esprits *tromba* en « *tromba* de la terre » et « *tromba* des eaux⁴⁶ » pendant la période coloniale, répondant à un besoin local lié aux mutations sociales ayant pour conséquence l'atomisation des lignages. Les « *tromba* de la terre » se substituèrent

44. SHARP L., 2001.

45. CHAZAN-GILLIG S., 1991.

46. *Tromba an-tety et tromba an-drano*.

aux cultes royaux défailants, les « *tromba* de l'eau » aux esprits de possession habituels, permettant ainsi une forme de rééquilibrage social en situation de résistance. Il peut aussi s'agir d'une paire « esprits princiers étrangers/esprits de possession locaux », comme le décrit Gérard Althabe aussi bien en pays Betsmisaraka qu'Antandroy, où la recrudescence du phénomène de possession en temps de crise s'accompagne de l'arrivée d'esprits étrangers d'origine royale, agissant au niveau local dans une logique de destitution de l'esprit endémique. Karen Middleton, quant à elle, parle chez les Karembola de l'arrivée de *lolo*⁴⁷ venant parasiter la sphère des ancêtres. Ces *lolo* agiraient – un peu à l'instar des *doany* observés – dans une forme de mimétisme du pouvoir colonial, et dans une revendication de modernité.

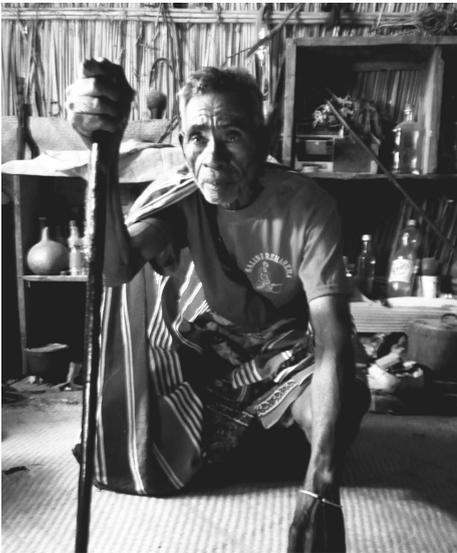


Fig. 2 – Manjakavy, un possédé kokolampo à Tuléar, 2013 (E. Rossé).

Enfin, si *doany* et *kokolampo* ont jusque-là été pensés de manière dialectique, la question du *tromba* dans le rituel demeure. *Tromba* est en effet le nom générique donné aux esprits de possession royaux Sakalava. Leur présence est attestée dans d'autres régions de Madagascar et il serait possible de penser qu'en Androy, ces esprits préexistent au *doany*, et auraient eu préalablement leur place dans une paire d'esprits de possession *kokolampo/tromba*, constituée selon le modèle déjà observé esprit de la nature/esprit des ancêtres. Or il semble que la littérature ethnographique n'ait jamais témoigné de leur présence dans le sud. Karen Middleton⁴⁸ insiste pourtant bien sur l'impact de

la domination sakalava au sud dès les premières périodes d'invasion au XVIII^e siècle, abordant la question de la transformation du pouvoir local et de ses cultes causée par l'implantation des ancêtres royaux sakalava. Elle ne se réfère pourtant qu'aux cultes ancestraux impliquant la culture matérielle et non à la possession. Dans les cas observés sur mon terrain en Androy,

47. Dans ce cas, une différence est d'importance. Les *lolo* ne sont pas décrits comme esprits « de la nature » mais comme des morts récents et susceptibles de se mettre en colère.

48. MIDDLETON K., 2001.

les possédés se disent le plus souvent possédés par le *kokolampo* et l'un ou l'autre des esprits *doany* ou *tromba*. Les différences sont souvent locales. Dans certaines villes, les possédés ne parlaient que de *doany*, dans d'autres, ils ne parlaient que de *tromba*. Par ailleurs, la plupart des possédés affirment que les deux esprits étaient en fait « le même ». Le *doany* serait effectivement le *tromba*⁴⁹ des Antandroy. Restent néanmoins des cas de rituels – tel que celui décrit – opérant une distinction entre les trois esprits. Tuléar fut la ville où j'en rencontrai le plus. C'est aussi la ville où les Antandroy se mêlent le plus à d'autres migrants venus d'autres régions de l'île.

Que faut-il en conclure ? Peut-être les *doany* correspondent-ils à un groupe particulier de rois morts, appartenant à la catégorie plus large des *tromba* ? Une étude sur leur nom pourrait alors être éclairante. Peut-être est-ce le nom qu'ont donné aux *tromba* du nord les migrants en les ramenant au pays ? Que reste-t-il alors d'une éventuelle portée symbolique directement liée à l'institution *doany* ? Ou peut-être au niveau local *tromba* existe-t-il un terme récent pour désigner ces « nouveaux esprits venus du nord », arrivés en tant que *doany* il y a 40 ans, et depuis, assimilés à une catégorie plus « générique » d'esprits de possession à l'échelle de l'île ?

Quoi qu'il en soit, dans le cadre des rituels observés, ces « esprits du nord » trouvent leur pertinence dans le dialogue qu'ils nouent avec les esprits endémiques, dans ce que ce dialogue convoque comme mémoire. Les différents clivages culturels incarnés par le jeu des esprits (campagne et ville, modernité et tradition) et activés à travers le maniement de symboles et archétypes de discours⁵⁰, ainsi que la présence même de ces esprits cohabitants au sein d'une même personne depuis cette période de fin de première république, renvoient à des pans d'histoire contemporaine liés au passé colonial et aux conflits sociaux qu'il a pu susciter. Cette mémoire, que la présence de l'étranger semble aiguïser dans ce contexte bien particulier de rituel hors consultation thérapeutique, reste à mettre en perspective de la gestion du passé dans un contexte social plus large. Jennifer Cole⁵¹ étudiait comment la mémoire d'un événement traumatique lié à la période

49. Thèse défendue par Sarah Fee et Noël Gueunier qui voient dans l'arrivée des *doany*, l'extension du phénomène d'expansion des *tromba* sakalava à travers tout le pays depuis au moins un siècle (FEE S. et GUEUNIER N., 2004).

50. En outre, certains sont récurrents dans les récits ethnographiques comme dans certains discours à l'extérieur des rituels, comme par exemple la figure de l'esprit résistant aux balles du colonisateur. La particularité du rituel est la possibilité qu'il donne de mise en perspective de ces éléments de discours à travers l'interaction des esprits.

51. COLE J., 2001.

coloniale (révolte de 1947) avait été réactivée chez les Betsimisaraka⁵² lors de la période électorale de 1992-1993 alors qu'une forme d'injonction sociale tacite avait incité les générations suivant ce traumatisme, au silence. Malgré l'absence de réalité narrative, le souvenir de ces événements n'avait pour autant pas été réprimé et vivait de manière sous-jacente. Il n'est pas certain que la situation soit totalement similaire dans le cas qui nous intéresse, néanmoins, force est de constater à Tuléar la carence de traces narratives socialement assumées en rapport avec cette époque historique. Dans cette ville, un des boulevards principaux, anciennement nommé « Gallieni », du nom du colonisateur, a récemment été renommé « Monja Jaona⁵³ ». Sur le boulevard, jalonné de mémoriaux en tous genres (anniversaires d'associations couvrant un champ large d'activités sociales), l'un d'eux est dédié aux personnes âgées ayant été impliquées dans la lutte anticoloniale à l'époque de l'indépendance. Par ailleurs, quelques travaux universitaires ou de recherche moins académique⁵⁴ voient actuellement le jour. Malgré tout, il semble que le rituel de possession reste un lieu privilégié d'expression de cette mémoire.

Mes recherches ultérieures tenteront d'affiner ma compréhension du rôle de ces rituels au sein de la vie sociale des Antandroy dans la ville de Tuléar. Il s'agira en outre d'interroger la manière dont les cadres sociaux issus de l'organisation traditionnelle peuvent cohabiter avec ceux imposés par l'administration moderne, issue de la période coloniale. À différentes reprises en effet, il m'a été donné à observer un phénomène de récupération d'éléments de la culture traditionnelle Antandroy, notamment liés à la sphère rituelle, lors de manifestations officielles, publiques ou privées⁵⁵. Parallèlement à cela, il semble possible que les rituels suscités par la présence

52. Peuple du nord-est de Madagascar.

53. Il n'est pas anodin de noter qu'aucune personne interrogée sur la date de ce changement n'ait su me renseigner à ce sujet. Les réponses restent extrêmement évasives : « Il n'y a pas très longtemps », « Il y a quelques années ».

54. Une des filles de Monja Jaona, notamment, est en train de travailler à l'écriture d'un ouvrage en plusieurs volumes concernant l'histoire de son père. La période concernant 1971 est en cours d'écriture.

55. Remanindry, par exemple, peut jouer avec son groupe pour des cérémonies ou fêtes, comme celle s'étant tenue en août 2013 pour le 40^e anniversaire de l'association Fitea fondée à Tuléar par Monja Jaona ayant pour but de fédérer la population Antandroy dans la ville. Cette fête a été menée sous le patronage du chef de région. Quelques semaines plus tard, il a été invité à jouer pour l'inauguration d'une banque (BOA) dont la première agence venait d'ouvrir dans la ville. En réclamant sa présence, le directeur de l'agence, pourtant originaire de la capitale, voulait marquer le caractère régional de l'agence.

d'étrangers et « reconstruits » pour eux puissent participer à une dynamique émergente de patrimonialisation de la culture traditionnelle, à cette différence près qu'ils sont eux proposés de « l'intérieur ».

Elisabeth Rossé

Doctorante à l'UMR 7186, LESC (Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative), Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Maison Archéologie & Ethnologie, René-Ginouvès, Nanterre.

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHABE Gérard, 1969, *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Paris, Maspero.
- 1972, « Les manifestations paysannes d'avril 1971 », *Revue Française d'Études Politiques Africaines*, n° 78, p. 72-74.
- BALLARIN Marie-Pierre, 2000, *Les Reliques royales à Madagascar. Source de légitimation et enjeu de pouvoir (xviii^e-xx^e)*, Paris, Karthala.
- CHAZAN-GUILLIG Suzanne, 1991, *La Société Sakalava. Le Menabe dans la construction nationale malgache*, Paris, Orstom/Karthala.
- COLE Jennifer, 2001, *Forget Colonialism : sacrifice and the art of memory in Madagascar*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press.
- COLE Jennifer et MIDDLETON Karen, 2001, « Rethinking Ancestors and colonial Power in Madagascar », *Africa*, vol. 71, n° 1, p. 1-37.
- ELLIS Stephen et RANDRIANJÀ Solofo, 2009, *Madagascar, A Short History*, Londres, Hurst & Compagny.
- FAUBLEE Jacques, 1954, *Les Esprits de vie à Madagascar*, Paris, PUF.
- FEE Sarah et GUEUNIER Noël, 2003-2004, « 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*, n° 35-36, p. 225-244.
- HEURTEBIZE Georges, 1977, « Le traitement du *doany* dans l'Androy », *Omalý sy anio*, n° 5-6, p. 373-385.
- KOECHLIN Bernard, 1975, « Les Vezo du sud-ouest de Madagascar. Contribution à l'étude de l'écosystème de semi-nomades marins », *Cahiers de l'homme*, vol. 17, n° 2-3, Paris, La Haye.

- LOMBARD Jacques, 1988, *Le Royaume Sakalava du Menaba, essai d'analyse d'un système politique à Madagascar*, Paris, Éditions ORSTOM.
- MIDDLETON Karen, 2001, « Power and Meaning on the Periphery of a Malagasy Kingdom », *Ethnohistory*, vol. 48, n° 1-2, p. 171-204.
- OTTINO Paul, 1998, *Les Champs de l'ancestralité à Madagascar, Parenté, alliance et patrimoine*, Paris, Karthala.
- RAISON-JOURDE Françoise, 2010, *Paysans, intellectuels et populisme à Madagascar*, Paris, Karthala.
- SHARP Lesley, 1993, *The Possessed and the Dispossessed Spirit, Identity and Power in a Madagascar Migrant Town*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press.
- 2001, « Wayward Pastoral Ghosts and Regional Xenophobia in a Northern Madagascar Town », *Africa*, vol. 71, n° 1, p. 38-81.