

Tome 91 | Fascicule I

JOURNAL des  
africanistes

**DIRECTEUR DE RÉDACTION**

Luc Pecquet

**DIRECTRICE ADJOINTE**

Marie-Luce Gélard

**COMITÉ DE RÉDACTION**

Catherine Baroin, Julien Bondaz, Jean Boutrais,  
Andrea Ceriana Mayneri, Barbara Cooper, Clélia Coret,  
Marie Daugey, Christian Dupuy, Marie-Luce Gélard,  
Françoise Le Guennec-Coppens, Suzanne Lallemand,  
Olivier Langlois, Christian Seignobos, Maria Teixeira, Fabio Viti

**COMITÉ SCIENTIFIQUE**

Alfred Adler, Serge Bahuchet, Karin Barber,  
Thomas Basset, Mohamed-Hocine Benkheira, Odile Journet-Diallo,  
Susan Keech McIntosh, Lluís Mallart Guimerà, Habib Saidi

**SECRÉTARIAT DE RÉDACTION**

Marie-Luce Gélard, Luc Pecquet

**RESPONSABLES DES COMPTES RENDUS**

Julien Bondaz, Luc Pecquet

**RELECTURE**

Anne-Laure Blusseau

**MISE EN PAGES**

Blandine Favier

# **Journal des africanistes**

**TOME 91 - FASCICULE 1**

*Résumé***Pratique de la possession et reproduction des groupes d'ancestralité tandroy dans un contexte de mobilité régionale (Madagascar)**

Cet article traite du statut de la possession au sein de la société tandroy du sud de Madagascar, et de son rôle dans la reproduction de l'institution lignagère qui la sous-tend. Les Tandroy vivent dans une situation de grande mobilité à l'échelle de l'île, depuis la période coloniale. Cette mobilité infléchit la réalisation de l'ensemble des rituels ancestraux hérités de l'époque précoloniale. À partir d'enquêtes menées auprès de migrants vivant entre leur région d'origine et Toliara, capitale régionale du Sud-Ouest, je décrirai le mode d'organisation et de reproduction de réseaux de possession se déployant de manière transterritoriale, puis proposerai l'ethnographie d'un grand rituel annuel (*Asaramañitse*). L'analyse des symboles, actions et espaces rituels mobilisés à cette occasion, ainsi que des relations de genre et de parenté qui y sont performées m'amèneront à étudier l'articulation de la possession aux pratiques lignagères dans ses dimensions structurale et dynamique, prenant en compte les transformations institutionnelles suscitées par la mobilité. Mon hypothèse est que la pratique de la possession tandroy, jusqu'à présent considérée comme périphérique au regard de l'institution lignagère, participe pleinement à la reproduction des groupes lignagers tandroy en les nourrissant de composantes extralignagères spécifiques, aussi bien humaines que relevant du monde des esprits.

**Mots-clés :** Madagascar, rituels de possession, parenté, ancêtres, genre, mobilité.

*Abstract***Tandroy Spirit Possession and Lineage Reproduction in the Context of Regional Mobility (Madagascar)**

This article deals with the status of possession within the Tandroy society of southern Madagascar, and its role in the reproduction of the lineageous institution. The Tandroy live in an island-wide mobility situation since the colonial period. This mobility affects the realization of all ancestral rituals inherited from the pre-colonial era. On the basis of surveys carried out among migrants living between their region of origin and Toliara, the regional capital of the south-west, I will describe the way in which networks of possession are organized and reproduced in a trans-territorial manner, then propose the ethnography of an important annual ritual (*Asaramañitse*). The analysis of the symbols, actions, and ritual spaces mobilized on this occasion, as well as the relations of gender and kinship that are performed there will lead me to study the articulation of possession to lignager practices in its structural and dynamic dimensions, taking into account the institutional changes brought about by mobility. My hypothesis is that the practice of tandroy possession, hitherto considered as peripheral in relation to the lineageum institution, fully participates in the reproduction of tandroy lignager groups by feeding them with specific extralignageary components, both human and spirits.

**Keywords:** Madagascar, possession rituals, kinship, ancestry, gender, mobility.

# PRATIQUE DE LA POSSESSION ET REPRODUCTION DES GROUPES D'ANCESTRALITÉ TANDROY DANS UN CONTEXTE DE MOBILITÉ RÉGIONALE (MADAGASCAR)

ÉLISABETH ROSSÉ

DOCTEURE EN ANTHROPOLOGIE, ASSOCIÉE À L'URMIS

La relation aux ancêtres est, à Madagascar, déterminante pour la constitution des identités individuelles ainsi que des formes d'organisation sociale et d'actions collectives. Le terme de *fomban-drazana*, « prescriptions ancestrales », est usité par les Malgaches pour désigner l'ensemble des pratiques qui participent au maintien des institutions héritées de l'époque précoloniale, lesquelles cohabitent aujourd'hui avec les institutions de l'État. La possession fait partie de ces pratiques. Répandue sur l'ensemble de l'île, sa relation aux institutions politiques ancestrales varie néanmoins selon les contextes locaux. À partir d'enquêtes menées dans le Sud-Ouest malgache, je m'intéresserai au statut de cette pratique au sein des rituels ancestraux tandroy, originaires de l'Androy, région du sud de Madagascar, et à sa place dans la reproduction de l'institution lignagère. La focale sera posée sur l'impact de la mobilité de cette population sur la réalisation des rituels, et sur la manière dont elle peut transformer les pratiques tout en révélant leur fonctionnement intime.

Les Tandroy font partie d'un ensemble de populations pastorales du sud de l'île dont les institutions, régulièrement décrites depuis le xvii<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, ont subi d'importantes transformations au cours du siècle dernier (Middleton 1999). Ce phénomène est en grande partie induit par la mobilité de la population, qui n'a cessé de s'amplifier depuis les années 1930 (Deschamps 1959 ; Roy 1963 ; Fig. 1). L'administration coloniale a décidé, à cette époque, d'envoyer les habitants de cette région jugée improductive aux travaux obligatoires dans les principales concessions de l'île<sup>2</sup>, tandis qu'une catastrophe écologique, provoquée par les Français de manière

1. Flacourt 1995 [xvii<sup>e</sup> siècle] ; Defoe 1992 [xviii<sup>e</sup> siècle] ; Grandidier 1917 [xix<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles] ; Defoort 1913 ; Decary 1930 ; Faublée 1954 ; Frère 1959 ; Lavondès 1967, 1981 ; Guérin 1977 ; Heurtebize 1986 ; Ottino 1998 ; Huntington 1999 ; Middleton 1999 ; Fee 2003.

2. Créé en 1926, le service militaire ouvrier – travaux d'intérêt général, dénoncé en 1930 par l'Organisation internationale du travail, est aboli en 1946, en même temps que le régime de l'indigénat. Entre 1930 et 1935, ce sont plus de 3 000 hommes qui quittent l'Androy par cette voie. Aujourd'hui, la mobilité concerne la majorité des ménages.

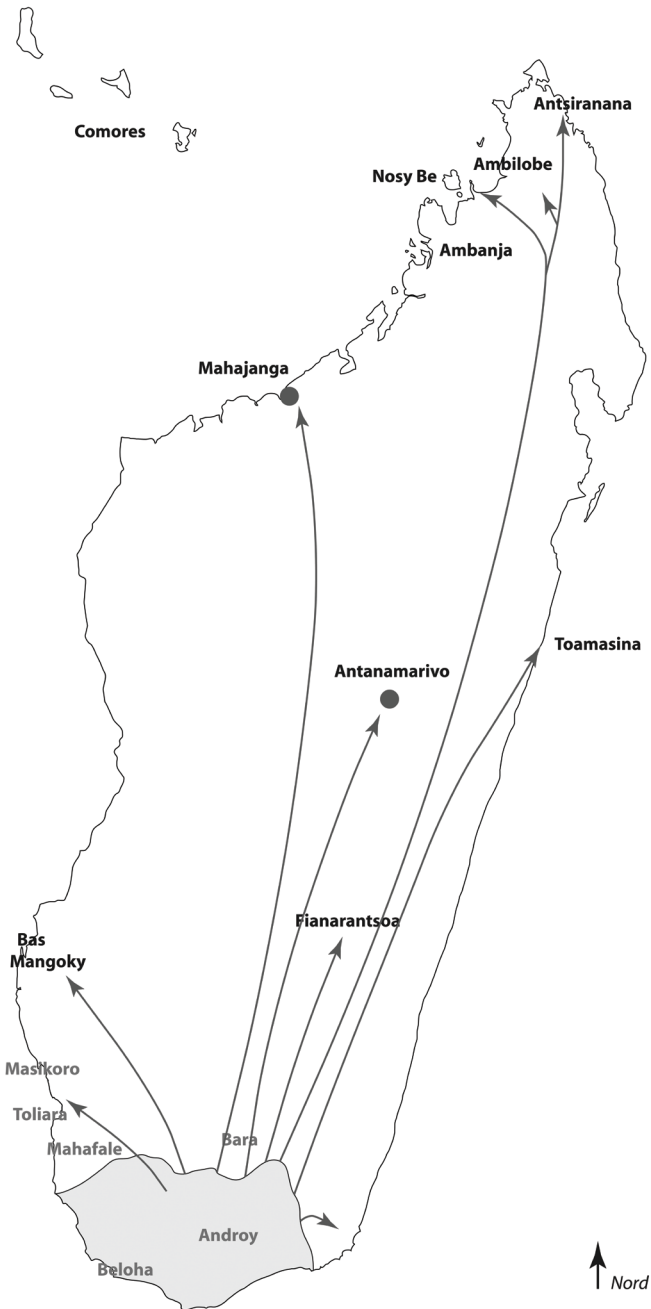


Fig. 1 : Carte des migrations Tandroy (d'après Suzanne Frère, 1959) et régions citées. Les réseaux contemporains de la migration, qui peuvent fluctuer au gré des crises économiques ou écologiques subies par la région, restent depuis cette époque globalement les mêmes.

concomitante, poussait la population sur le chemin de l'exode<sup>3</sup>. Les mouvements se sont depuis transformés en migrations économiques dont le développement a de lourdes conséquences sur la réalisation des rituels ancestraux et l'organicité des lignages.

Dans ce contexte, les perspectives adoptées par les auteurs ayant décrit l'activité rituelle dans le Sud-Ouest au cours des dernières décennies s'avèrent paradoxales. Si certaines études sociologiques et démographiques se sont intéressées, peu avant l'Indépendance (1960), au mode de vie des Tandroy sur leur lieu de migration (Deschamps 1959 ; Frère 1959)<sup>4</sup>, les ethnographies importantes réalisées depuis lors sur les Tandroy (Heurtebize 1986 ; Ottino 1998 ; Middleton 1999 ; Fee 2003), ont toujours été réalisées en Androy, et ce malgré la conscience qu'ont les auteurs de l'influence de la mobilité sur la vie des institutions<sup>5</sup>. En outre, ces travaux se focalisent essentiellement sur la description de l'institution lignagère, au sein de laquelle la possession n'apparaît pas. C'est le cas de l'étude magistrale consacrée par Ottino (1998) au système de parenté tandroy – et plus précisément au principe d'agnation (*raza*) sous-tendant, selon lui, l'édifice lignager –, qui reste aujourd'hui la principale référence concernant le mode d'organisation et de reproduction sociale de cette population. Par leurs caractéristiques, ces travaux se situent dans la continuité des écrits antérieurs (récits de voyageurs, essais monographiques), lesquels décrivent la possession comme un domaine séparé du champ politique lié à la reproduction des groupes lignagers. Les auteurs mentionnent le plus souvent la présence d'esprits (*kokolampo*, *helo*) associés à l'espace de la nature, tout en négligeant la dimension sociale de leur invocation rituelle – et ce malgré le regain d'intérêt suscité, à partir des années 1970, par l'arrivée dans le Sud d'esprits allochtones ramenés par les migrants<sup>6</sup>.

Une importante littérature concernant des aspects sociaux de la possession existe néanmoins, pour Madagascar. Celle-ci valorise le caractère essentiellement dynamique, voire créatif de la pratique, en lien avec la diffusion sur l'île d'esprits dits *tromba*, initialement rattachés à la monarchie sakalava du nord-ouest<sup>7</sup>. C'est par exemple le cas des travaux importants

3. Les Français ont introduit dans le Sud la cochenille, qui a détruit un cactus constituant un élément de base de la vie locale.

4. Notons également le travail plus tardif de Rabearimanana (1989) consacré à l'évolution de l'habitat tandroy en contexte de migration.

5. Heurtebize (1986) et Ottino (1998) s'intéressent davantage à la mobilité régionale, liée à la transhumance, tandis que Middleton (1999), Cole et Middleton (2001) ont amené des éléments importants sur l'impact de la mobilité sur les cultes réalisés au pays.

6. Ce phénomène est largement documenté par Althabe (1972, 1983), Heurtebize (1977), Fee et Gueunier (2004).

7. La monarchie sakalava fut hégémonique du xvii<sup>e</sup> au xix<sup>e</sup> siècle. La possession par esprits royaux *tromba* était pleinement intégrée à cette institution. La diffusion de ces esprits depuis le xix<sup>e</sup> siècle, dans un vaste ensemble indianocéanique (Madagascar, Comores, Zanzibar) ainsi que

réalisés par Fiéloux (1999) et Fiéloux et Lombard (1995, 2000) dans la ville multiculturelle de Toliara, capitale du Sud-Ouest qui nous intéressera ici. Les auteurs y décrivent comment la possession *tromba* favorise le dépassement des identités lignagères et la reconfiguration symbolique du rapport au territoire, dans un contexte urbain marqué par la rupture des équilibres villageois traditionnels. L'identité de « migrant » prend alors le pas sur toute spécification des groupes d'appartenance des acteurs cités, au risque d'une essentialisation de cette catégorie sociale<sup>8</sup>.

L'impression générale qui ressort de la confrontation de ces sources est donc celle d'une forme d'hiatus existant entre des pratiques lignagères liées à la terre ancestrale, décrites comme assignées à un déclin inéluctable (Middleton 1999 ; Fee 2003), et une pratique de la possession foisonnante, associée à un phénomène de reterritorialisation au sein duquel le rapport à l'autochtonie, pour les populations du Sud, tend à être effacé. L'articulation entre ces deux champs de pratique, et entre les deux espaces sociaux – qui semblent s'exclure l'un l'autre –, est par-là rendue malaisée. Ce constat peut néanmoins surprendre si l'on sait que d'autres travaux, également réalisés à Toliara (Horschulz 1994 ; Koto 1995 ; Mallet 2003), insistent précisément sur les principes de continuité de mode de vie et d'organisation sociale qui caractérisent la mobilité des populations du Sud – entre pastoralisme et migration urbaine –, ainsi que sur l'importance du lien conservé avec la terre ancestrale. C'est en outre autour de la constitution du troupeau de zébus, et dans la perspective d'un retour au pays en fin de vie, que le projet migratoire est généralement organisé<sup>9</sup>.

Réalisées entre 2004 et 2018, mes enquêtes ont été effectuées en aller-retour entre l'Androy et la ville de Toliara, en combinant approche sociologique et observation participante<sup>10</sup>. Les analyses produites s'appuient sur l'observation d'une forme dominante de pratique de la possession, mise en œuvre par des possédés majoritairement de sexe masculin, organisés en réseaux se déployant de manière transterritoriale.

leur diversification, contribuent depuis lors à maintenir l'aura symbolique de cette institution. Ottino avait par ailleurs produit un article important sur la possession *tromba* en pays sakalava (1965), en insistant sur sa double fonction, politique et sociale.

8. Un même constat de dépassement des catégories ethniques est réalisé par Mouzard (2011), dans son analyse du cas de la possédée Lala, d'origine tandroy, vivant à Toliara.

9. Althabe (1983) et Cole et Middleton (2001) ont de leur côté montré comment la migration nourrit les activités lignagères et positions d'autorité au pays.

10. Les données analysées proviennent du recoupement de deux niveaux d'investigation : le premier consiste en éléments d'organisation familiale et de pratique rituelle recueillis auprès d'une vingtaine de possédés enquêtés sur l'un ou l'autre des espaces et dont l'activité a été suivie sur une faible durée. Ce niveau est doublé d'une enquête en observation participante réalisée durant six mois au sein de la famille d'un possédé suivi dans ses allers-retours entre Toliara et son hameau, situé à quelques kilomètres de la ville de Beloha.



Dans cet article, je décrirai d'abord le mode d'organisation familiale des Tandroy en Androy et dans la migration urbaine, en relation avec leurs institutions ancestrales et leur activité pastorale. Je m'intéresserai ensuite à la place de la possession dans cet ensemble et poserai l'hypothèse que les modes de territorialisation distinctifs des pratiques lignagères et de la possession influencent leur devenir dans le contexte de la migration. À partir de l'observation de la pratique quotidienne de la possession, je décrirai ensuite le mode de reproduction sociale de cette pratique ainsi que les caractéristiques d'organisation induites par l'activité rituelle. Je poserai ensuite la focale sur un grand rituel agraire nommé *Asaramañitse*, dédié aux esprits de possession autochtones. Ce rituel, dont la réalisation annuelle au pays est jugée essentielle par les possédés, n'a pourtant jamais été mentionné dans les ethnographies antérieures. L'analyse des symboles, actions et espaces rituels mobilisés à cette occasion, ainsi que des relations de genre et de parenté qui y sont performées, comparée à celle d'autres rituels réalisés dans le Sud, m'amèneront à étudier l'articulation de la possession aux pratiques lignagères ancestrales, et ce dans une double dimension, structurale et dynamique, prenant en compte les transformations institutionnelles suscitées par la mobilité.

Mon hypothèse est alors que la pratique de la possession tandroy, jusqu'à présent considérée comme périphérique au regard de l'institution lignagère, participe pleinement à la reproduction des groupes sociaux lignagers tandroy en les nourrissant de composantes extralignagères spécifiques. La prise en compte de la mobilité est déterminante pour cette enquête, qui demandera une interprétation circonstanciée des pratiques observées et de ce qu'elles comportent d'innovation ou laissent entrevoir d'ancrage historique profond. La pratique de la possession peut en effet, dans ce contexte de délitement lignager, faire montre d'une grande plasticité et compenser parfois le déclin de l'institution patrilinéaire. Les innovations observées permettent néanmoins de mettre à nu certaines composantes rituelles qui me font avancer l'idée d'une imbrication culturellement profonde des deux champs rituels, lignager et de la possession.

### **ORGANISATION SOCIALE TANDROY DANS LA MOBILITÉ : DU PASTORALISME À LA MIGRATION URBAINE DANS LA RÉGION SUD-OUEST**

L'inscription de la possession tandroy dans la sphère domestique a facilité mon observation de l'organisation familiale de cette population dans la mobilité. Les possédés sont en effet des migrants « ordinaires » qui escomptent de leurs séjours en ville l'obtention de revenus permettant de faire vivre leur famille. L'Androy est un territoire très enclavé, dont le climat semi-aride et la pénurie d'eau sont responsables des mouvements de

population internes à la région, liés à la recherche de pâturages, comme des déplacements plus lointains, dont la densité s'accroît lors des périodes de famine. C'est aussi une région dans laquelle les infrastructures, notamment routières et scolaires, peinent à se développer. Les familles ethnographiées vivent pour la plupart en bi-résidence entre leur région d'origine, où elles cultivent des terres et veillent sur le troupeau de zébu, et la ville de Toliara où, du fait de leur faible niveau de qualification, les personnes en âge de travailler occupent majoritairement des niches d'emplois précaires (tireur de pousse-pousse, gardien, pour les hommes ; marchandes de rue, pour les femmes). À Toliara, les Tandroy sont la population majoritaire parmi les nombreux migrants qui se sont approprié l'espace urbain depuis sa construction par l'administration française, au début du xx<sup>e</sup> siècle. Ils n'en restent pas moins souvent stigmatisés en tant qu'originaires d'une région déshéritée, et victimes d'une réputation de « sauvages », en grande partie construite avec la bibliothèque coloniale.

Plusieurs auteurs ont insisté sur la dimension de transformation (Guérin 1977 ; Fee 2003), voire de rupture (Middleton 1999) de l'ordre social induite par le phénomène migratoire. D'autres travaux ont au contraire montré les principes de continuité existant, en termes d'organisation sociale, entre ces migrations régionales et la mobilité traditionnelle liée à la transhumance (Fauroux et Koto 1993 ; Mallet 2002). Je confronterai ici ces sources à mes données de terrain afin de décrire la manière dont ces aspects affectent aujourd'hui les champs rituels lignager et de la possession tandroy. Il est pour cela nécessaire de commencer par décrire le fonctionnement de ces institutions.

### **Les normes de la reproduction sociale lignagère agnatique et le statut de la possession au sein des rituels ancestraux**

Ottino (1998) a insisté sur le caractère totalisant de l'agnation tandroy, qui « englobe et subordonne en les hiérarchisant toutes les caractéristiques de l'organisation sociale antandroy autant que l'idéologie qui les sous-tend » (*ibid.* : 55), ainsi que sur la double dimension, généalogique et territoriale, de la reproduction des groupes d'ancestralité.

Les Tandroy se reconnaissent une appartenance à plusieurs niveaux de groupes lignagers, définis par leur relation particulière à l'ancêtre commun (*razañe*) ainsi que par leur mode d'actualisation rituelle.

L'unité résidentielle du hameau (*tarike*) constitue le plus petit niveau de regroupement familial. J'appelle ici « hameau » un ensemble constitué d'un enclos résidentiel et de parcelles de champs cultivés. L'enclos abrite les familles de procréation de deux générations d'agnats masculins adultes, de leurs épouses qui, dans un contexte polygyne, sont au nombre de deux à

quatre, et de leurs enfants. Le hameau constitue le socle à partir duquel se produit la segmentation lignagère. Le doyen (l'aîné des hommes du hameau) est le « maître et propriétaire » du hameau (*tompon-tañe*) ainsi que du troupeau de zébus, lesquels sont transférés de son vivant à l'aîné de ses fils. À cette échelle, la mobilité concerne les filles agnates mariées qui, tout en gardant l'identité lignagère de leur père, partent vivre au hameau de leur époux. Les différentes épouses des agnats qui cohabitent au hameau constituent quant à elles le fondement de familles matricentrées, dont la position hiérarchisée conditionne la situation de leurs fils : les cadets (fils des épouses secondaires<sup>11</sup>) quittent le hameau paternel pour fonder un hameau à part.

Au niveau supérieur du modèle de la structure sociale, les Tandroy se reconnaissent comme appartenant à des catégories identitaires (*karazañe*) subdivisées en groupes patrilinéaires (*famosora*)<sup>12</sup>, et structurées par une institution fondée sur les autorités complémentaires du sacrificateur, responsable de l'intercession avec les ancêtres, et du devin, détenteur d'un savoir magico-religieux islamisé. L'autorité du sacrificateur est symbolisée par un poteau rituel dit *hazomanga*, qui donne également son nom à l'ensemble de l'institution rituelle. Les spécialités du devin sont diverses : astrologue consulté pour la connaissance des jours favorables, guérisseur, ou pratiquant la divination par les graines. Les membres des différents groupes patrilinéaires se réunissent traditionnellement à l'occasion des rituels du cycle de vie que sont la circoncision et les funérailles. Les rapports de genre structurent l'institution lignagère à différents niveaux. Les femmes sont en tant que telles écartées des rôles rituels, et le contact ou la manipulation de certains éléments sacrés leur sont interdits, du fait de l'état de souillure qui les caractérise (Fee 2003 : 450)<sup>13</sup>. Il leur est notamment interdit de pratiquer la divination par les graines, de porter certaines amulettes, ou de procéder à un sacrifice. Les rituels lignagers sont également structurés autour d'un rapport hiérarchisé entre les preneurs de femmes, considérés dans le lignage de leur mère comme des « enfants [de] filles » (*anakampela*) et les donneurs de femmes nommés « mères masculines » (*renelahy*) par les enfants de celles-ci. Les *anakampela* sont amenés à jouer des rôles d'inférieurs féminins au sein de l'institution du *hazomanga* du lignage de leur mère, et ont la responsabilité dangereuse du contact avec les morts.

11. D'après mes enquêtes, les fils cadets de la première épouse quittent également le hameau à la mort du doyen.

12. Les membres d'un *karazañe* n'ont plus souvenir de l'ancêtre commun, contrairement à ceux des *famosora* qui se constituent autour de la reconnaissance d'un ancêtre situé à la cinquième génération à partir de la première génération d'*ego* adulte.

13. En Androy, l'état de souillure est notamment lié à l'anus et aux organes sexuels. À ce titre, il concerne aussi bien les hommes que les femmes. Ces dernières sont néanmoins considérées comme ayant quatre sources de souillure spécifiques, qui justifient la hiérarchie entre les genres : le vagin, le sang menstruel, le placenta, et les excréments des enfants.

Les possédés institués, qui œuvrent en tant que guérisseurs, n'ont jamais été décrits comme autorité reconnue de l'institution du *hazomanga*. Il leur est en outre interdit d'assister aux funérailles, rituel clé de l'agnation tandroy par lequel s'achève le processus d'ancestralisation qui fera d'un homme défunt un ancêtre<sup>14</sup>. Il est néanmoins utile de préciser que deux formes de possession, inégalement décrites, cohabitent en Androy<sup>15</sup>. Les rituels dits *bilo*, réalisés de manière ostentatoire dans l'espace public et intégrés à l'ordre lignager, ont attiré l'attention de nombreux ethnographes (Decary 1930 ; Heurtebize 1998 en Androy ; Huntington 1999 chez les Bara voisins). Ils sont aujourd'hui en déclin. Les rituels d'invocation d'esprits de possession, qui nous intéressent ici, se pratiquent au hameau du possédé et s'adressent à un public constitué essentiellement de membres de la parentèle ainsi que d'habitants du voisinage, voire de localités plus lointaines de la sous-région, en fonction de sa réputation.

Les possédés sont soumis aux autorités de l'institution du *hazomanga*. Leur subordination au sacrificateur est fondée sur la typologie des esprits invoqués, associés à deux conceptions distinctes de la vie. Les sacrificateurs invoquent au *hazomanga* les esprits des ancêtres du lignage à l'occasion de rituels mettant en jeu la reproduction sociale de l'individu. L'invocation des esprits de possession est essentiellement liée à la reproduction de la vie physique (résolution de problèmes de fertilité et soins infantiles), tout en s'étendant au règlement des vicissitudes du quotidien (notamment aux problèmes de rupture amoureuse ou familiale, mais aussi aux problèmes d'ordre économique) (Fig. 2).

L'étanchéité de cette partition trouve son corollaire dans l'inscription territoriale de ces deux sphères rituelles. Les cultes lignagers sont liés au point fixe que constitue le poteau *hazomanga*, érigé devant l'habitation du sacrificateur après son élection et abandonné à la mort de celui-ci. La pratique de la possession repose quant à elle sur la prise en compte d'un espace double : celui du hameau, où sont effectués les rituels, et celui de la « forêt » (*ala*), où différents lieux sacrés (arbres, cours d'eau, grottes, montagnes), souvent marqués d'interdit, sont reconnus comme étant des lieux de vie des esprits. La possession en tant que pratique sociale met en jeu le passage symbolique entre cet espace non domestiqué et celui du hameau, lequel se concrétise par la transformation, pour le possédé, d'une possession « sauvage », vécue comme état morbide, à une possession ritualisée reposant sur le contrôle collectif de la

14. En outre, ce rituel justifie les économies réalisées tout au long de la vie, lesquelles sont converties en zébus qui seront sacrifiés à cette occasion.

15. L'ensemble de cette institution politique ainsi que ces formes de la possession sont un substrat commun à un ensemble plus large de populations vivant du sud jusqu'au nord-ouest de l'île (tandroy, mahafale, sakalava, antekarana), héritage des dynasties *zafimanara* ayant parcouru le sud et la côte ouest de l'île entre le xv<sup>e</sup> et le xvii<sup>e</sup> siècle. Le *bilo* prend aussi le nom de *sandratse*, en Androy.



Fig. 2 : Une femme tandroy consulte le possédé Tsifara avec son jeune enfant.  
 © Elisabeth Rossé, Toliara, juillet 2013.

transe. Ce changement d'état se traduit par une transformation sémantique de la désignation des esprits, d'abord appréhendés comme « chose » (*raha*), puis invoqués en tant qu'« ancêtre », selon la même terminologie que les ancêtres lignagers (*raza*). Au hameau, les rituels se pratiquent, selon les cas, dans la maison même du possédé ou dans une maison dédiée lui étant attenante. Des offrandes sont également régulièrement rendues aux esprits dans des espaces de nature domestiquée. Il est par exemple fréquent de trouver des tamariniers sacrés, considérés par les Tandroy comme lieux de vie de l'esprit, dans les champs cultivés jouxtant l'enclos résidentiel.

La relation entre les champs de la divination et de la possession est complexe, chez les Tandroy, les possédés étant le plus souvent également devins. Ce fait mérite d'ores et déjà d'être commenté, l'articulation ou la séparation des deux pratiques variant selon les régions malgaches (Lombard, 1988, Beaujard, 2009) et pouvant être amenées à se transformer en fonction des contextes sociaux<sup>16</sup>. Différentes sources concernant l'Androy

16. À Toliara, le cumul de ces activités par certains possédés a par exemple été interprété par Mouzard (2011) comme stratégie d'optimisation des compétences, liée à la concurrence en milieu urbain.

(Defoe 1992 [XVIII<sup>e</sup> siècle] ; Decary 1930 ; Fee et Gueunier 2004) laissent imaginer une inscription culturelle profonde de ce cumul de pratiques. Une distinction essentielle est néanmoins opérée entre le devin qui occupe une position statutaire au sein de l'institution du *hazomanga* (et n'est pas possédé) et le possédé, autre acteur qui n'a jusqu'à présent jamais été considéré comme participant de cette institution, mais qui peut, de fait, pratiquer la divination. Ce possédé-devin reste subordonné au devin statutaire dans le cadre du *hazomanga*. Mes enquêtes ont montré que ce cumul de pratiques participe d'une évaluation positive du possédé, alors que certaines situations ethnographiées ont montré qu'un devin qui feindrait d'être possédé peut être accusé de sorcellerie.

L'ensemble de ces structures et statuts rituels, hérités de l'époque précoloniale, restent bien présents dans l'esprit des Tandroy. Ils sont néanmoins aujourd'hui soumis à des transformations importantes, induites par la mobilité, et cela de manière contrastée selon les champs rituel, lignager ou de la possession.

### **Caractéristiques et impacts des migrations hors de la région sur l'organisation sociale et la vie rituelle tandroy**

Avant d'aborder la description de ces transformations rituelles, il est nécessaire de les replacer dans le contexte particulier que constitue la mobilité entre l'Androy et Toliara, capitale du Sud-Ouest qui occupe une place spécifique au sein de l'ensemble des destinations privilégiées par les Tandroy à l'échelle de l'île. Depuis le début des départs massifs ayant eu cours au début des années 1930, Toliara accueille très majoritairement les Tandroy vivant dans la sous-région ouest de l'Androy qui, en plus d'être géographiquement la plus proche, a pour caractéristique d'être la plus déshéritée. D'après mes enquêtes, les crises politiques et économiques récentes et les problèmes de sécurité qu'elles ont engendrés infléchissent néanmoins le parcours d'un ensemble plus large de populations tandroy, qui préfèrent aujourd'hui réduire leurs ambitions migratoires à l'échelle régionale et contribuent par là à grossir le flux des déplacements entre l'Androy et Toliara.

Cette mobilité régionale revêt certains traits caractéristiques. De la même manière que ce que Koto et Fauroux (1993) avaient analysé pour la population mahafale voisine, l'investissement de la ville de Toliara par les Tandroy peut être considéré comme une extension de la mobilité liée à la transhumance, dont il conserve certaines logiques d'organisation sociale<sup>17</sup>.

17. Fauroux et Koto (1993 : 548-549) cités par Mallet (2002 : 44) parlent d'un mouvement à travers un « triangle migratoire » concernant les migrations mahafales : « Pour assurer la survie de leur système de production sévèrement compromise par la sécheresse, les Mahafales ont entrepris d'agrandir leur territoire en "annexant" une région jusqu'à lors relativement sous-



La confrontation de mes données d'enquête aux descriptions réalisées par Ottino conforte ce principe de continuité au niveau de l'organisation des unités résidentielles tandroy :

Pratiquement toutes les années, la plus grande partie des habitants des villages et des hameaux se dispersent par familles matricentrées voire par groupes de deux ou trois agnats accompagnés de leurs femmes et de leurs enfants adolescents, qui avec leurs bêtes s'établissent dans des camps (*kialo*) ou campements semi-permanents (*toets'aombe*). [...] En période de transhumance, seuls les vieillards, les mères d'enfants en bas âge et les malades ne quittent pas le hameau du village (*ibid.* : 118).

La répartition des membres du hameau dans la birésidence présente des caractéristiques comparables : les anciens sont également stabilisés au hameau tandis que les fils adultes et leurs épouses effectuent des allers-retours de durée variable entre le hameau et la ville, où les membres de la famille se regroupent, au gré d'adaptations diverses, dans des habitats précaires. Les différentes épouses de chaque homme sont, le plus souvent, réparties entre les deux localités, de même que les enfants, parmi lesquels les aînés (garçons et filles) sont généralement scolarisés en ville tandis que les cadets sont sollicités pour les travaux agricoles et pastoraux. L'identité lignagère des épouses n'est alors pas anodine. Parmi les trois types de mariage pratiqués par les Tandroy (Ottino, *ibid.* : 381)<sup>18</sup>, le mariage patri-endogame a un statut privilégié. Le plus souvent, les hommes essaient de réaliser ce type de mariage avec leur première épouse – qui donne normalement naissance au fils qui héritera du hameau. Dans le cadre de la bi-résidence, la première épouse est préférentiellement tandroy (et si possible issue d'un mariage patri-endogame) tandis que l'identité de la seconde épouse est beaucoup plus libre<sup>19</sup>, et s'oriente volontiers vers une femme originaire

peuplée et sous-utilisée, située immédiatement au nord de leur espace traditionnel. Ce nouveau territoire a, en gros, la forme d'un triangle équilatéral de 120 ou 130 kilomètres de côté dont Toliara (au Sud-Ouest), Andranovory et Tongobory sont les trois sommets. Le mouvement des Mahafales vers Toliara est inséparable du mouvement plus général des Mahafales vers leur "triangle migratoire". »

18. Ottino (*ibid.* : 381) distingue les mariages patri-endogames, les mariages endogames de parentèle, et les mariages exogames. Le mariage patri-endogame garantit l'indépendance des groupes d'ancestralité (Middleton 1988) et donne un statut rituel privilégié aux hommes qui en sont issus (Ottino 1998 ; Fokonontsoa 2008). Mes enquêtes corroborent les observations d'Ottino et de Fee, qui montrent, dans la pratique, un équilibrage réalisé au sein des familles entre les différents types de mariages, permettant une logique d'échange généralisée qui évite d'accentuer la hiérarchie entre preneur et donneur de femme au sein d'un même groupe.

19. Le phénomène migratoire a globalement eu pour conséquence de restreindre le nombre d'épouses pour un homme, qui, de trois à quatre, se limite souvent à deux.

d'un autre groupe de population présent en ville. La logique de distinction traditionnelle entre épouses est ainsi conservée.

L'organisation familiale des Tandroy dans la bi-résidence s'appuie donc sur des schémas préexistants expérimentés au pays. En revanche, la ville est considérée par eux comme un espace culturellement étranger, et hostile – en témoignent différents rituels réalisés avant et après les déplacements, visant à encourager les hommes et les femmes lors des départs de la région, ou à les purifier, au moment du retour –, et cette situation entraîne une altération importante de la réalisation des rituels lignagers. La soumission à des prescriptions ancestrales strictes (*fomban-drazana*), impliquant leur effectuation obligatoire sur la terre ancestrale, ainsi que l'aspect contraignant de certains critères d'élection du sacrificateur, comme celui de l'origine pure (*kie*)<sup>20</sup>, contribuent à la fragilisation de l'institution du *hazomanga* et au délitement des groupes sociaux qu'elle fédère. Selon Fee (2003), 50 % des groupes n'avaient plus de *hazomanga* à l'époque de ses enquêtes (années 1990). Middleton (1999) décrit quant à elle l'abandon des circoncisions traditionnellement réalisées pendant la période de deuil séparant le règne de deux sacrificateurs. Parmi les rituels du cycle de vie, seules les funérailles continuent à rassembler les groupes patrilinéaires dont les membres sont disséminés sur le territoire malgache.

L'activité rituelle lignagère est donc aujourd'hui resserrée à l'échelle du hameau. Dans certaines circonstances, le doyen peut prendre le relais du sacrificateur, pour l'invocation des ancêtres lignagers, tandis que le critère d'ânesse demeure pertinent comme fondement de l'autorité à différentes échelles sociales, et notamment sur les lieux de la migration. Il arrive également que des poteaux *hazomanga* soient érigés, sur les lieux de la migration, sous des formes métonymiques. Ce phénomène, déjà analysé par Dina (2001) chez les Masikoro du Sud-Ouest, est souvent lié à des enjeux politiques concernant la représentation des populations en milieu urbain multiculturel. Ces poteaux conservent leur vocation première de marquage du territoire et de délimitation des groupes sociaux. Comme au pays, ils sont associés à l'autorité temporelle de dirigeants élus<sup>21</sup>. Leur valeur n'est pourtant jamais confondue avec celle des poteaux ancestraux, et leurs représentants restent soumis, en Androy, à l'autorité du doyen. Enfin, leur érection ne fait pas lien entre les deux espaces.

La diversité des problèmes que les rituels de possession prennent en charge et le caractère jugé nécessaire de leur réalisation dans le quotidien pour

20. La notion de *kie* (pureté) s'applique aux individus appartenant à une lignée n'ayant pas contracté de mariages exogames et n'étant esclave (*andevo*) ni du côté du père, ni de celui de la mère.

21. Le *hazomanga*, érigé devant la maison du sacrificateur, est abandonné à sa mort.



une majorité de Tandroy contribuent au contraire à leur aspect florissant. Les possédés et leurs consultants se visitent l'un l'autre, se déplaçant souvent sur des distances importantes – ce qui ne laisse pas d'impressionner lorsque l'on connaît les conditions de transport dans cette région de l'île<sup>22</sup>. D'après mes observations, la possession se constitue alors en opérateur de liens entre personnes se reconnaissant d'un même groupe patrilinéaire ou d'une même appartenance territoriale, dans ce contexte de délitement lignager. Son développement est également corrélé à la transformation des constructions symboliques qui la sous-tendent. Des esprits de la catégorie des *tromba*<sup>23</sup> arrivèrent en effet dans le Sud au début des années 1970, ramenés au pays par les migrants. Ces esprits cohabitent depuis lors avec les esprits *kokolampo*. Dans le quotidien, la majorité des possédés réalisent aujourd'hui deux types de rituel, *sabo* et *rombo*, respectivement dédiés aux esprits autochtones et allochtones. Ces rituels à la morphologie similaires se distinguent par leur matériau identificatoire<sup>24</sup>. Les *kokolampo* sont réputés ne pas aimer la ville et sa modernité, tandis que les *tromba* s'y déploient avec aisance et que des lieux de cultes, généralement partagés avec des possédés d'autres origines, leur sont dédiés<sup>25</sup>. Les travaux successifs d'Althabe (1972, 1983), Heurtebize (1977), Fee (2001, 2003), Gueunier et Fee (2004), Mouzard (2011), complétés par mes propres enquêtes (Rossé 2016, 2020), témoignent de l'aspect dynamique de la cohabitation de ces esprits. Après avoir été fragilisés par l'arrivée des esprits allochtones, les *kokolampo* ont peu à peu réaffirmé leur autorité en même temps que les *tromba* ont été assimilés à la pratique de la possession tandroy. Ce processus s'est accompagné d'un déplacement de leurs compétences respectives : les *tromba* tandroy remplissent aujourd'hui les fonctions thérapeutiques jadis dévolues aux *kokolampo* tandis que ces derniers sont invoqués dans des situations graves et la réparation de fautes morales. En outre, les *kokolampo* sont responsables de la gestion des frontières entre la terre ancestrale et la ville et imposent le retour au pays pour l'effectuation de certains rituels importants. Cette dichotomisation propre au champ de la possession permet une pratique rituelle coordonnée entre les deux espaces de la région et de la migration ainsi que l'intégration du principe d'altérité que ce dernier

22. Deux journées sont souvent nécessaires pour effectuer en camion-brousse les quatre cents kilomètres qui séparent la ville de Toliara et celle de Beloha (Androy de l'ouest). J'ai également vu un possédé faire cinq jours de charrette entre deux localités de l'Androy pour rejoindre un malade.

23. Ces esprits arrivèrent dans le Sud sous le nom de *doany* (Althabe 1972 ; Heurtebize 1977). Leur dénomination de *tromba* prévaut aujourd'hui (Rossé 2020).

24. Rituels *sabo* et *rombo* se distinguent essentiellement par le dispositif musical mis en place pour l'invocation des esprits, ainsi que par différents accessoires et ingrédients rituels qui renseignent sur l'inscription culturelle de chacune des catégories.

25. Fiéroux et Lombard (1995) décrivent l'effectuation de cultes auprès de tamariniers sacrés à Toliara. D'après mes observations, la plage est également un lieu de culte apprécié de nombreux possédés de différentes origines.

constitue. Contrairement au *hazomanga* lignager qui sépare les espaces, les esprits de possession tendent à les faire dialoguer.

Au-delà de ces éléments de construction symbolique, la tenue hebdomadaire des *rombo*, que ce soit en ville ou au pays, et celle, plus occasionnelle, de *sabo*, m'ont permis d'observer les modes de reproduction et d'organisation de l'institution de la possession tandroy, structurée autour de la double pratique des possédés-devins.

## **REPRODUCTION ET ORGANISATION DES RÉSEAUX DE POSSESSION TANDROY ENTRE L'ANDROY ET TOLIARA**

La possession et la divination impliquent chacune une initiation fondée sur un principe d'affiliation rituelle, validée par l'obtention de « grades ». Leur gestion relève souvent d'une stratégie de carrière assumée. Les deux pratiques sont en effet complémentaires aussi bien en termes de champ d'application, de régime de savoir, que d'inscription dans un calendrier rituel<sup>26</sup>. La divination est plus rentable économiquement, et physiquement moins éprouvante<sup>27</sup>. Les rituels de possession apportent quant à eux au possédé le bénéfice social de fonder une communauté. La possession par *kokolampo*, esprit investi d'une grande sacralité, participe en outre aujourd'hui de la construction de leur prestige.

Je décrirai ici successivement le mode d'affiliation inhérent à la reproduction des réseaux de la possession et les caractéristiques sociales du groupe social qu'elles fédèrent, et porterai ensuite une attention particulière aux rapports de genre qui structurent la reproduction de cette institution rituelle.

### **Une logique d'affiliation rituelle liée à l'identification des esprits**

Une affiliation entre possédés se réalise au moment du diagnostic de l'état de la possession, chez une personne présentant des symptômes morbides. D'après les Tandroy, l'esprit du malade choisirait celui d'un autre possédé, déjà institué, auquel revient alors la responsabilité de l'identification de l'esprit responsable des troubles. Un premier rituel vise à identifier la catégorie d'esprit (*kokolampo* ou *tromba*), tandis que des rituels ultérieurs permettent d'établir l'identité individuelle de l'esprit concerné. Le processus

26. La densité de l'activité de possession varie au fil des mois, en fonction d'un calendrier rituel coïncidant avec celui de l'année agricole, tandis que la divination occupe une place souvent complémentaire. Les mois frais sont favorables aux esprits, tandis que, durant les mois chauds, est valorisée l'activité de divination.

27. Seul le devin perçoit des revenus considérés comme salaire. Le possédé ne reçoit qu'une somme d'argent symbolique, à laquelle peuvent se rajouter des présents, en numéraire ou en nature, offerts par les consultants, en fonction de leur satisfaction.

peut être long et, en cas d'échec répété, plusieurs possédés peuvent être consultés. Après qu'il a été identifié, l'esprit peut être chassé lors d'un rituel d'exorcisme. Il peut aussi être institué au fil de rituels successifs. Dans cette situation seulement, qui représente une minorité des cas, le possédé pourra à son tour exercer en tant que guérisseur et identifier les esprits d'autres personnes<sup>28</sup>. Enfin, il arrive que seuls les symptômes de la possession soient soignés par le possédé ayant identifié l'esprit, ce qui conduit souvent à des consultations suivies. Le sort du possédé dépend de différents facteurs : exigence ou résistance de l'esprit, volonté du possédé, ou pressions familiales. Dans les deux dernières situations (initiation ou consultations), la relation nouée entre les deux possédés est exprimée par les Tandroy par les termes de *raevola* (père de l'argent/la parole) et de *zanabola* (enfant de l'argent/la parole)<sup>29</sup>.

L'affiliation rituelle concernant la divination repose sur la même terminologie. Un homme possédé-devin peut être affilié à un ou deux *raevola*, selon que les pratiques sont transmises ou non par un même homme. De même, en cas de difficulté, le recours à plusieurs *raevola* peut être nécessaire pour identifier l'esprit. Le nombre de *zanabola* d'un possédé et leur répartition entre la région et le lieu de la migration contribuent à délimiter l'extension territoriale de sa pratique et à asseoir son prestige. La relation établie entre pères et fils rituels est de nature contraignante. Le *raevola* a des responsabilités vis-à-vis de ses *zanabola*, qu'il considère comme ses fils, tandis que ceux-ci contribuent au prestige de leur *raevola* en soutenant son activité rituelle et en contribuant aussi parfois à sa prospérité économique, notamment dans le domaine foncier<sup>30</sup>. Les *zanabola* institués, qui s'émancipent peu à peu de leur *raevola*, sont les nœuds à partir desquels se segmentent les réseaux de la possession. Cette logique généalogique, soulignée par la terminologie empruntant au champ de la parenté, constitue l'armature d'organisations sociales impliquant l'ensemble des membres investis dans la pratique rituelle.

### Un foko tandroy transterritorial

Les rituels *rombo* et *sabo* réunissent dans le quotidien un ensemble de personnes constitué par des « piliers » rituels – outre le possédé et ses *zanabola*, le médiateur responsable de la traduction des paroles de l'esprit

28. La faible proportion des possédés institués correspond à ce qui avait été relevé par Ottino (1966) et Fiéloux et Lombard (1999).

29. De *rae* et *zana*, qui signifient respectivement père et fils, et *vola*, qui revêt le double sens d'argent et de parole. Le terme *zanabola* désigne aussi, en malgache, les intérêts d'une somme sur laquelle on a investi. Et, par extension, un « avantage fait avec une autre personne » (verbatim, Gustave, juin 2015).

30. D'après mes enquêtes, les *zanabola* participent parfois à l'achat ou à l'entretien du terrain de leur *raevola*.

durant la transe et les musiciens instrumentistes sollicités pour la mise en transe –, auxquels s'adjoignent les consultants, ainsi que, de manière variable, des membres de la parentèle de chacun de ces acteurs. L'ensemble formé par les piliers rituels et leur famille, qui représente souvent une petite dizaine de personnes, forme une communauté dont l'organicité est notamment concr t s e par la pratique de la tontine.

L'existence de communautés de possédés apparaît régulièrement dans la littérature anthropologique concernant Madagascar et l'Afrique<sup>31</sup>.   Toliara, Fiéloux et Lombard (1995) ont étudié le fonctionnement d'« associations » (*fikambanana*) de possédés au mode de reproduction similaire à ceux que je décris. Un point important de divergence concerne néanmoins l'origine des membres de ces groupes sociaux : leur travail insiste en effet sur la dynamique de dépassement lignager qui caractérise les communautés ethnographiées, tandis que mes recherches ont montré des communautés qui, même en ville, restent très majoritairement tandroy : les membres sont souvent originaires de la même sous-région que le possédé, et une congruence existe souvent entre affiliation rituelle et généalogique. D'après mes enquêtes, il arrive régulièrement que *zanabola* et *raevola* appartiennent au même groupe d'ancestralité. Selon Fiéloux et Lombard (2000 : 468), ce principe de dépassement ne s'établit que de manière progressive et pour une minorité des possédés. Il est donc envisageable que les communautés que j'ai ethnographiées, valorisant un « entre-soi » tandroy, ne représentent qu'une étape d'un développement ultérieur allant dans le sens d'un élargissement du recrutement social de ses membres. Le désir d'avoir des *zanabola* originaires des quatre coins de l' le a d'ailleurs été régulièrement formulé par certains possédés tandroy. Ce désir est néanmoins contrebalancé par celui de pouvoir, à travers la possession, rassembler les groupes d'ancestralité d sunis par la migration. Le terme de *foko* est d'ailleurs souvent usité par les possédés pour désigner le groupe à géométrie variable qu'ils fédèrent. Ce vocable, emprunté au langage de la parenté, désigne techniquement, chez les Tandroy, les lignées patri-localisées d'agnats (Ottino 1998 : 394). Il est néanmoins doué d'une grande plasticité qui favorise son usage dans le contexte de la migration, appliqué à différents types d'organisations sociales fondées sur une base de parenté ou d'origine régionale<sup>32</sup>. Au demeurant,

31. Garine (1964), chez les Moussey (Tchad), parle d'associations ou de collèges de possédés ; Colley (1999), de « sociétés de Nya », au Mali ; Fiéloux et Lombard, d'associations, dans la ville de Toliara.

32. Fee et Rajaoranimanana (2001) traduisent de terme de *foko* aussi bien par « groupe de descendance » que par « famille » ou « clan ». Les colonisateurs se l'étaient quant à eux approprié pour désigner les différents groupes de population considérés comme des ethnies. Cet usage persiste aujourd'hui, repris par les Malgaches eux-mêmes. Ainsi, selon l'angle adopté, le *foko* d'une personne sera son groupe d'ancestralité au sens large, quand il se réfère au pays, ou son groupe d'appartenance, distingué des autres groupes de populations présentes en ville, dans le contexte de la migration.

j'ai pu observer à Toliara que cet « entre-soi » caractérisant les réseaux de possession concerne un nombre important d'autres situations sociales, comme celle du règlement coutumier des affaires de justice<sup>33</sup>, et participe localement de la réputation des Tandroy<sup>34</sup>. Certainement cette situation est-elle induite par deux phénomènes sociaux qui se nourrissent mutuellement : l'existence d'une solidarité dans la migration, fondée sur une base familiale, et l'aspect transterritorial de la pratique, soutenu par la forte mobilité des membres entre les deux espaces.

### **Les rapports de genre constitutifs de l'institution rituelle de possession tandroy**

Un autre trait distinctif des Tandroy, déjà relevé par Fee (2001), est l'aspect majoritaire des possédés de sexe masculin. Là aussi, cet élément, qui concerne en réalité plus largement les populations pastorales du Sud (Faublée, 1954), contraste non seulement avec les données recueillies par Fiéloux (1999), Fiéloux et Lombard (2000), et Mouzard (2011), mais aussi avec un ensemble plus large d'études qui pourraient laisser croire au caractère quasi universel d'une possession féminine<sup>35</sup>.

Ce constat mérite pourtant d'être affiné. D'après mes enquêtes, en effet, l'état de la possession touche en réalité les deux sexes de manière équivalente, et c'est sa prise en charge sociale qui diffère, d'un sexe à l'autre. La dominance masculine concerne les possédés institués, ayant accès au statut de *raevola* et à la pratique de guérisseur. Ce sont donc les hommes qui tirent majoritairement bénéfice du prestige social de la possession et qui *in fine* s'inscrivent de manière quasiment exclusive dans la chaîne reproductive de l'institution rituelle. Les femmes pour lesquelles la présence d'esprits est diagnostiquée sont, elles, le plus souvent maintenues dans leurs symptômes. En somme, en assistant à des rituels de possession tandroy, j'ai souvent pu observer le cas d'hommes qui soignent

33. D'après mes enquêtes, pour l'ensemble des populations migrantes de Toliara, les procès coutumiers sont placés sous la responsabilité des chefs de quartiers (multiculturels) qui font office de médiateurs avec les instances d'État. Chez les Tandroy, ces procès sont le plus souvent mis en place par le président de l'association d'originaires tandroy de la ville. Cette opposition asymétrique entre logique de quartier et logique « ethnique » a également été observée dans le cadre de la campagne des élections présidentielles de 2013, à l'occasion d'événements liés à l'accueil de candidats en ville.

34. Emoff (2002) avait effectué le même constat à Tamatave, à partir d'une analyse comparée des pratiques de possession tandroy et betsimisaraka.

35. De nombreux travaux associent de fait la question du genre au caractère périphérique de la possession. Dans ce cas, il n'est pas rare que les possédés soient des femmes ou des acteurs masculins socialement marginalisés. (Ottino 1965 ; Lewis et Wilson 1967 ; Wilson 1967 ; Lewis 1966, 1971 ; Ardener 1972 ; Crapanzano 1973, 1983 ; Ortner 1974 ; Rosaldo 1974 ; Rosaldo et Lampher 1974 ; Reiter 1975 ; Bloch 1988 ; Boddy 1989 ; Boyer-Arroyau 1993 ; Fiéloux et Lombard 2000 ; Saleh 2007).

et une assemblée constituée d'un nombre important de femmes malades de la présence d'esprits, mais qui ne suivent pas les procédures rituelles pour être instituées comme possédées soignantes<sup>36</sup>.

Mes enquêtes ont par ailleurs donné à voir bon nombre de situations exprimant une domination masculine. Dans bien des cas, les hommes de la famille proche – époux, frère ou père – empêchent l'exercice rituel de la possédée ou cherchent à en avoir la maîtrise et à en tirer profit. Certains maris ne veulent pas entendre parler des esprits de leur épouse et en interdisent l'institution. Si l'esprit est finalement installé et que les femmes exercent comme guérisseuses, il n'est pas rare que le cadre de leur activité soit régi par un homme. Pendant la transe, les parents masculins se trouvent souvent en position de médiateur entre l'esprit de la femme et l'assemblée. Les médiateurs ont à charge de traduire les paroles et comportements des esprits, et de se faire porte-parole des consultants auprès d'eux. En tant qu'interprètes, ils maîtrisent les enjeux sémantiques de la situation rituelle. Dans d'autres cas, la pratique de la possession féminine est couplée avec celle de devin-guérisseur d'un homme<sup>37</sup>. L'enjeu est, dans ce cas, aussi, économique, seul le devin-guérisseur percevant officiellement une rémunération. Loin d'activer une dynamique compensatoire au bénéfice des femmes, le rapport de genre qui fonde la reproduction de la pratique de la possession tandroy coïncide avec celui qui sous-tend l'ordre social lignager agnatique au sein duquel les femmes sont tenues à l'écart des rituels.

Cette logique de reproduction, qui présente une similitude avec la reproduction patrilineaire structurant les groupes d'ancestralité tandroy, est par ailleurs renforcée par les caractéristiques de la transmission des esprits, qui se réalise soit à l'intérieur du lignage, soit par élection d'une personne par un esprit. D'après mes enquêtes, les esprits transmis généalogiquement, considérés comme héritage ancestral (*lova*), sont aussi les plus puissants. Les possédés expliquent alors que la transmission se réalise principalement entre agnats masculins, en sautant une génération (du grand-père paternel au petit-fils). Mon ethnographie a pourtant montré le cas fréquent d'esprits transmis aux possédés par leur mère. Un possédé m'expliqua à ce sujet que ces femmes présentes dans la chaîne de transmission serviraient d'échappatoire à l'esprit, dans le cas où les hommes du lignage auraient commis des fautes occasionnant un état de souillure. L'esprit se servirait alors d'elles pour passer du lignage souillé à un lignage allié, et être transmis à nouveau en ligne masculine. Sans être exhaustive, cette explication

36. Il est à ce titre intéressant de noter la spécificité de la terminologie *rae/zanabola*, qui renvoie au vocabulaire de la parenté dans sa dimension agnatique. Cette terminologie distingue les Tandroy des autres populations présentes dans le sud-ouest malgache, qui emploient généralement le terme de *fondy* pour désigner un maître possédé (Gueunier 1994 ; Fiéloux et Lombard 2000).

37. Rappelons qu'en Androy, il est interdit aux femmes de pratiquer la divination.



s'inscrit dans une tendance largement observée à interpréter les irrégularités de transmission des esprits sans devoir renoncer à la règle agnatique. La qualité particulière des esprits possesseurs est également discriminante. Les femmes sont réputées ne pas pouvoir supporter d'esprits « forts ». Or la puissance des esprits est également indexée sur leurs compétences, qui sont selon les cas considérées comme plus féminines (comme celles consistant à dispenser des soins) ou masculines (comme celles concernant la capacité à ordonner ou à énoncer les lois morales sous-tendant l'ordre ancestral).

Dans la pratique rituelle quotidienne, la possession permet donc de fédérer selon une logique transterritoriale un groupe fondé sur un substrat familial, élargi à la présence de *zanabola* dont le mode d'affiliation au possédé repose sur des relations assimilables à la patrification<sup>38</sup>. Ce type de communauté *foko*, dont l'aspect organique est particulièrement perceptible en ville, est pourtant agi par des dynamiques révélant le poids du rapport à la terre ancestrale. C'est ce que nous allons voir maintenant à travers la description du rituel d'Asaramañitse, qui réunit l'ensemble de ce *foko* au hameau du possédé.

### *Le cas d'un rituel d'Asaramañitse*

Le terme d'*Asaramañitse* m'est rapidement devenu familier au cours de mes enquêtes. Selon les possédés rencontrés, c'était le rituel que je devais un jour observer si je voulais me rendre compte de ce que pouvait être une célébration digne des esprits *kokolampo*. Connus ailleurs à Madagascar sous le nom d'*Asaramanitra*, ce rituel est originellement un rite agraire qui correspond au début de l'année luni-solaire et marque l'avènement d'une période faste pour les récoltes. En Androy, c'est à cette période qu'était érigé le *hazomanga*, à l'occasion du renouvellement des sacrificateurs, et que se déroulaient les cérémonies de circoncision (Fokonontsoa 2008). Dans le domaine de la possession, le mois nommé *saramañitse*, qui correspond globalement, en Androy, au mois d'octobre, est une période jugée propice à la célébration des *kokolampo*, auxquels sont demandées des bénédictions pour les récoltes de l'année à venir, l'opulence du troupeau de zébus (Tsimamandro 1994 : 56) mais aussi, de manière plus large, pour la santé des membres du groupe social que le rituel réunit<sup>39</sup>. Deux points contribuent à fonder la valeur de ce rituel aux yeux des possédés : sa réalisation obligatoire au pays – prescrite par les esprits autochtones – et l'occasion qu'il leur donne d'actualiser leur prestige en réunissant l'ensemble de leur *foko*.

38. Je n'ai jamais observé de principe d'affiliation similaire chez les femmes tandroy possédées.

39. La célébration des esprits est aussi envisageable lors de la période dite *sakave*, qui correspond aux mois de juin-juillet. Les possédés effectuent en général l'un ou l'autre de ces rituels.

J'ai assisté en octobre 2013 à un Asaramañitse, invitée par un possédé auprès duquel j'enquêtai à Toliara depuis plusieurs mois, et qui devait pour l'occasion rentrer au hameau, situé à quelques kilomètres de Beloha, chef-lieu de district situé dans la partie sud de l'Androy. L'histoire du groupe familial de ce quarantenaire donne un bon exemple de l'impact de la mobilité sur les rituels ancestraux : son lignage a abandonné le poteau *hazomanga* depuis trois générations. Le possédé, fils aîné du doyen du hameau, ainsi que son frère cadet, vivent en bi-résidence entre Beloha et Toliara depuis 2004. Quatre esprits de chaque catégorie, *kokolampo* et *tromba*, l'habitent, et des quatorze *zanabola* qu'il s'enorgueillit d'avoir, deux sont, à l'époque de mes enquêtes, stabilisés en ville, tandis que les autres sont répartis dans différentes localités situées dans un rayon d'une trentaine de kilomètres de son hameau en Androy.

Après avoir décrit le déroulement de ce rituel, je proposerai une analyse des symboles, actions et espaces qui s'y donnent à voir. Je reviendrai ensuite sur les rapports de parenté et territoriaux performés à cette occasion. La comparaison de ces éléments avec ceux décrits par Guérin (1977) pour le rituel d'intronisation du sacrificateur et par Huntington (1999), dans son étude du rituel de possession *bilo* chez les Bara, permettra enfin de poser des hypothèses sur l'inscription de la possession au sein du champ des rituels ancestraux tandroy.

### **Description des actions et symboles rituels**

Le rituel se déroule sur une journée, dont la date est choisie par le devin *raevola* du possédé, vivant dans une localité de la même sous-région de l'Androy. J'arrive la veille au hameau, accompagnant le petit groupe des personnes venues de la ville : le possédé, son frère cadet et leurs fils et filles aînés respectifs, ainsi que deux *zanabola* du possédé (dont l'un appartient au même groupe d'ancestralité que le possédé), et deux musiciens (deux frères appartenant aussi au même groupe d'ancestralité). Les parents (père et mère) du possédé, sa sœur (arrivée la veille du hameau de son époux), sa première épouse (tandroy, issue d'un mariage endogame de parentèle), la seconde épouse de son frère cadet (issue d'un mariage patri-endogame)<sup>40</sup> et les enfants plus jeunes du possédé et de son frère sont déjà sur place. La seconde épouse du possédé, d'origine masikoro (population de l'Ouest malgache), est quant à elle restée en ville. Dans le même temps arrivent des membres de la parentèle, les *zanabola* du possédé vivant dans des hameaux environnants, ainsi qu'un joueur de vièle qui vit également dans la région et appartient au groupe d'ancestralité du possédé. Une trentaine de personnes adultes sont ainsi réunies, formant un groupe dont les liens

40. La première épouse du frère cadet était décédée peu de temps auparavant.



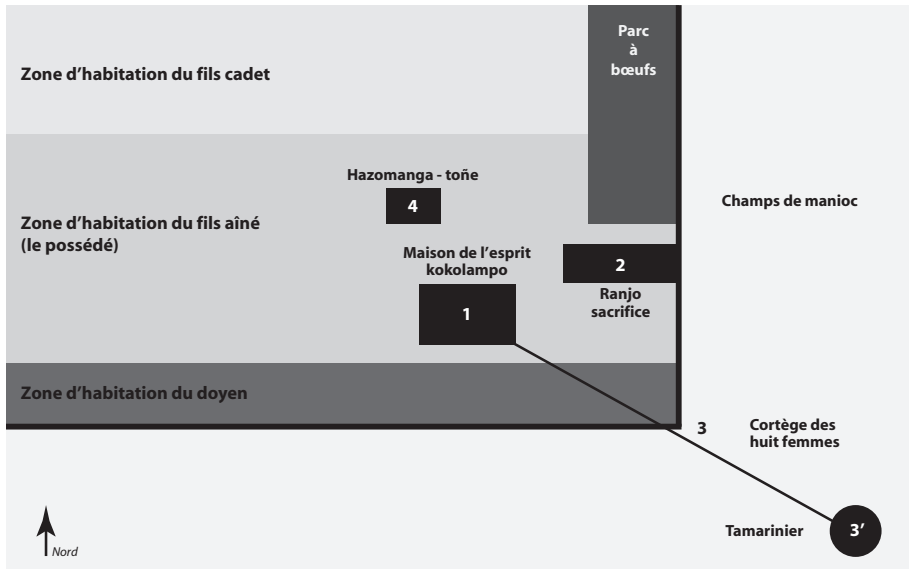


Fig. 3 : Espaces rituels au hameau.

généalogiques s'étendent sur cinq générations, entre celle du possédé (pris comme ego) et l'ancêtre commun.

Le lien au hameau est primordial pour ce rituel dont la réalisation est conditionnée, pour le possédé responsable de son organisation, par le fait qu'il soit propriétaire d'un terrain ainsi que de richesses suffisantes pour nourrir l'ensemble des membres rassemblés pour l'occasion. À ce titre, la question de qui, du père ou du fils, est le « propriétaire du sol » (*tompon-tañe*), est soulevée rapidement, sur le mode de la plaisanterie, laissant planer une ambiguïté dont différents éléments témoigneront par la suite. La situation de la maison du possédé, au nord de celle de son père, respecte la norme cosmologique ancestrale<sup>41</sup>. Mais sa taille plus grande, ainsi que sa fabrication partielle « en dur », qui la distingue des autres maisons du hameau et témoigne de sa réussite sociale, enfreint la coutume selon laquelle seul le doyen se voit honoré d'une « maison de prestige » (Ottino 1998 : 109). C'est également dans la zone d'habitation de ce possédé aîné des fils qu'est situé l'ensemble des espaces rituels : maison des *kokolampo* où sont effectués dans le quotidien les rituels *sabo*, et espace de sacrifice où le doyen invoque les ancêtres lignagers (Fig. 3).

41. Les habitations sont réparties dans l'enclos résidentiel, selon une double hiérarchie, générationnelle – disposant les maisons de l'aîné de lignage et de ses fils par ordre de naissance sur un axe sud-nord – et genrée – qui répartit les différentes épouses d'un homme sur un axe est-ouest.

Avant que le rituel commence, le possédé me présente les trois personnes qu'il considère en cette occasion comme les plus importantes. Il y a d'abord son père, doyen du hameau, qui est aussi le plus âgé des personnes présentes<sup>42</sup>. Viennent ensuite le devin *raevola* du possédé puis un musicien, joueur de vièle *lokanga*, dont l'instrument est considéré par les Tandroy comme associé à l'esprit *kokolampo*. Quatre séquences rituelles se succèdent ensuite (Fig. 3) : un rituel d'invocation au chef<sup>43</sup> des esprits *kokolampo* du possédé – rituel *sabo* (1), un sacrifice animal (2), un cortège vers un tamarinier sacré situé hors de l'enclos, considéré comme étant le lieu de vie des *kokolampo* (3), suivi d'un rituel de purification sous l'arbre (3'), enfin l'érection dans l'enclos d'un poteau rituel en l'honneur du *kokolampo* et de son possédé (4). Une courte séquence de soins donnés par un *tromba* (*rombo*) clôturé le rituel.

Le rituel *sabo* est réalisé dans la maison dédiée à l'esprit *kokolampo*. Le possédé demande aux esprits des bénédictions pour l'ensemble du groupe. Pendant la transe, le devin occupe la fonction du médiateur entre les esprits et l'assemblée. En langue tandroy, le terme *sabo* désigne aussi bien le soin donné aux consultants par le possédé que le chant d'invocation aux esprits, dont la responsabilité revient aux femmes. Parmi le groupe qu'elles forment, la mère du possédé et sa première épouse ont un rôle de leaders. Nous reviendrons bientôt sur la place cruciale qu'elles occupent pour la circonstance.

La deuxième séquence est celle du sacrifice d'un mouton acheté la veille au marché de Beloha. Réalisé au nord-ouest de la maison du *kokolampo*, le sacrifice est réalisé par le fils de la sœur du possédé (*anakampela*), selon les usages ancestraux impliquant le schéma des relations hiérarchiques entre donneurs et preneurs de femmes. Il est suivi d'une invocation aux esprits *kokolampo*, réalisée par le doyen. À cette occasion, celui-ci invoque aussi sa propre mère, qui est la femme par laquelle le *kokolampo* a investi le lignage, en se transmettant à son petit-fils. Au cours de cette séquence, le possédé sorti de transe se tient au côté de son père, tandis que l'assemblée se tient derrière eux, les femmes poursuivant leur chant dans la continuité du *sabo*. Le possédé se charge ensuite de bénir l'assemblée et la maison (intérieur et extérieur) avec le sang du sacrifice. Le devin, resté dans la maison de l'esprit, ne participe pas à cette action rituelle.

La troisième séquence donne à voir le déplacement d'un cortège (3) impliquant huit femmes<sup>44</sup> (*valo vave*) tenant sur leur tête unealebasse

42. Le doyen du groupe de niveau G+5, était absent. Christianisé depuis plusieurs décennies, il ne participait plus aux rituels de possession.

43. Chaque catégorie d'esprits, *kokolampo* et *tromba*, intègre une hiérarchie entre les différentes entités qui les constituent.

44. Ce chiffre est associé, à Madagascar, à la maîtrise des points cardinaux. Il l'est aussi à

d'« eau sacrée » (*ranomañitse*)<sup>45</sup>, de la maison du *kokolampo* au tamarinier sacré considéré comme résidence de l'esprit, situé dans les champs de manioc, à une centaine de mètres au sud-est du hameau. L'ordonnement des femmes au sein du cortège obéit à une hiérarchie fondée sur la distance généalogique avec le possédé, valorisant la parentèle : en tête viennent les épouses, qui habitent le hameau (l'épouse du doyen, la première épouse du possédé et celle de son frère cadet), suivies par des parentes agnates du possédé, qui vivent chacune dans les enclos de leurs maris respectifs. Le possédé (hors transe) en tête, le joueur de vièle et le devin *raevola* en queue, tous deux passablement alcoolisés, encadrent ces huit femmes. Le groupe se divise à l'arrivée au tamarinier (3'). Les quatre femmes situées en tête de cortège accompagnent le possédé sous l'arbre, balayent l'espace et le bénissent avec l'eau. Les quatre autres restent à l'extérieur de cet espace et chantent, accompagnées du viéliste et du devin qui dansent en faisant les pitres. Les chants ne sont plus les *sabo* ancestraux (*sabon-drazañe*) qui sont traditionnellement dédiés au *kokolampo* à l'occasion des rituels *sabo*, mais des chants dits « de l'est » (*sabo tatiniana*), qui font là office de divertissement<sup>46</sup>. Le possédé récolte ensuite de l'argent laissé au cours des derniers mois au pied de l'arbre par des personnes venant y chercher des remèdes confectionnés par lui.

La dernière séquence consiste en l'érection d'un poteau rituel dans une petite enceinte (*vala*) construite pour l'occasion dans le hameau, au nord de la maison du *kokolampo* (4). Pendant la cérémonie, ce poteau est qualifié de deux noms traditionnellement associés à des structures différentes dont il mêle certaines caractéristiques : le *hazomanga*, qui symbolise l'autorité du sacrificateur, et le *toñe*, poteau rituel associé dans l'ensemble sud et ouest à l'autorité du devin-guérisseur et à la fondation et protection des villages (Rabedimy 1983 ; Fiéloux et Lombard 1987 ; Tsimamandro 1994 ; Rajaonarimanana et Fee 2001 ; Mouzard 2011). Cette structure présente de fait 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 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 la pérennité du groupe<sup>47</sup>. Le bois principal reprend néanmoins au *toñe* la caractéristique d'être sculpté à son extrémité (Fig. 4).

l'ancestralité complète. En Androy, il est lié au *kokolampo*.

45. *Ranomañitse* signifie littéralement « eau parfumée ». Comme pour *Asaramañitse*, qui est un mois ayant une « bonne odeur ». Le verbe *mañitse* renvoie, dans un contexte rituel, à une action de purification.

46. Les sous-régions de l'Androy de l'ouest et de l'est présentent différents traits culturels distinctifs, dont certains concernent les modalités d'invocation des esprits.

47. Une pierre servant à aiguiser le couteau à sacrifice est également déposée au pied de la structure.

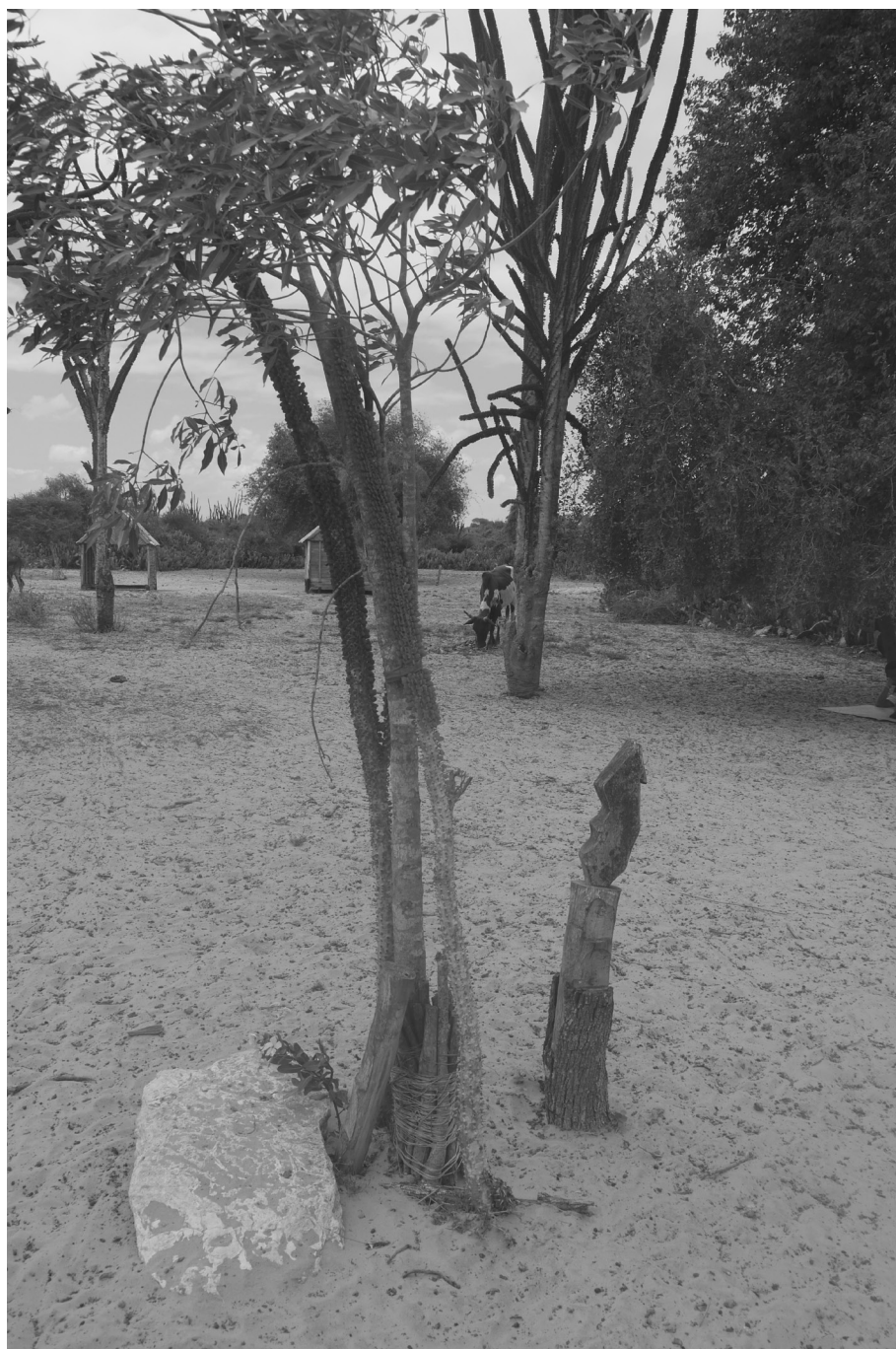


Fig. 4 : Poteau rituel érigé en 2013 durant *Asaramañitse*.  
(L'enclos entourant la structure avait alors disparu.)  
© Élisabeth Rossé, Tsengerea (Beloha Androy), janvier 2018

Cette sculpture représente, le jour de cette cérémonie, une carte de Madagascar. Cette représentation évoque les stèles érigées en ville depuis l'Indépendance, et remises au goût du jour durant la période électorale qui coïncide avec celle de la réalisation du rituel. En référence à ces stèles, le poteau est parfois désigné comme « pierre levée » (*tsangambato*)<sup>48</sup> par le possédé.

Des bénédictions succèdent à l'érection du poteau. Le possédé (en transe) verse du sang sacrificiel ; le devin, de la terre ; la première femme du possédé, de « l'eau sacrée » (*ranomañitse*), tandis que l'ensemble des femmes reprend des chants *sabo*. Le possédé et sa femme versent ensuite un mélange de sang et d'eau avant que le devin n'effectue une dernière bénédiction au sang. La séquence se termine par une bénédiction du possédé adressée à l'ensemble du groupe. L'ensemble du rituel s'achève par des remerciements de l'assemblée aux *kokolampo*, dans la maison des esprits. Ce moment est aussi l'occasion de faire des demandes individuelles au possédé en transe, qui se retrouve alors dans son rôle plus quotidien de guérisseur.

### **Analyse des symboles, actions et espaces rituels investis**

À l'occasion de ce rituel, la fonction thérapeutique de la possession tandroy s'efface devant son potentiel de fédération sociale. Le groupe réuni est fondé sur le même substrat, mêlant parenté et filiation rituelle, que lors des occasions observées dans le quotidien. Cette situation favorise néanmoins la perception de l'extension généalogique du groupe, qui coïncide avec celles des groupes patrilinéaires historiquement rassemblés lors des rituels au *hazomanga* ancestral.

Les éléments décrits confortent les constats réalisés dans la pratique quotidienne de nombreux possédés, concernant l'intrication entre les rituels lignagers et de possession<sup>49</sup>, ainsi que celle des pratiques de la possession et de la divination. En témoigne le poteau rituel dont la morphologie est similaire à celle du *hazomanga* mais dont l'érection implique prioritairement les *zanabola* et le joueur de vièle, acteurs résolument associés au champ de la possession. En atteste également la double fonction que le possédé assigne à ce poteau : à la manière d'un *hazomanga* ancestral, celui-ci symbolise l'organicité du groupe social, tout en conservant, du *toñe*, la fonction de talisman protecteur de bétail (Fee et Rajaonarimanana 2001)<sup>50</sup>.

48. Le rituel fut réalisé le jour du premier tour des élections présidentielles qui devaient mettre fin à une période de transition politique douloureuse pour le pays.

49. Cet aspect est renforcé par la nature des esprits invoqués. Les entités invoquées par le doyen sont majoritairement des esprits de possession (*kokolampo*). Parmi ses invocations, l'une est pourtant réservée à sa mère, en tant qu'elle a été vectrice de transmission du *kokolampo* dans son lignage. Cette situation souligne l'importance de l'héritage généalogique de ces esprits *a priori* non lignagers.

50. On doit à Tsimamandro (1994) des éléments importants concernant l'association de ce *toñe* au champ de la possession tandroy, en lien avec le rôle que tient l'esprit *kokolampo* dans l'économie de l'élevage, ainsi que sur la relation entre le possédé et son devin *raevola* que



Cette description révèle également l'importance particulière d'acteurs stabilisés au hameau, qui n'apparaissent habituellement pas dans la pratique quotidienne des *sabo* ou *rombo* : père et mère du possédé ainsi que sa première épouse. Le lien au hameau est en outre particulièrement marqué par l'implication des femmes, qui forment un groupe uni dont l'ordonnement privilégie, dans l'ensemble des séquences rituelles, les épouses (qui vivent sur place) par rapport aux agnates (qui vivent chez leur mari). Parmi ces femmes, l'épouse du doyen ainsi que la première épouse du possédé occupent une place particulière. L'épouse du doyen mène les *sabo*. La première épouse du possédé participe, au côté du doyen, du possédé (son mari) et du devin, à la bénédiction du *hazomanga*. Dans les deux cas, il s'agit des mères dont les fils seront amenés à assurer la continuité du groupe localisé d'agnats. Or les mères de fils ont en Androy une situation particulière. Si, en tant que femmes, elles appartiennent toute leur vie au lignage de leur père, leur place au hameau du mari est néanmoins valorisée. Selon Fee (2003 : 383), « les épouses des résidents masculins peuvent, à travers leur fils, atteindre un certain niveau d'autorité et de prestige dans le village. [...] Les Tandroy disent que la mère des fils est "propriétaire du village" (*tompo tana*). Elle peut devenir doyenne dans le cas où elle est la seule représentante de la génération aînée ». Cette présence importante des mères distingue néanmoins ce rituel d'Asaramañitse des rituels lignagers fondés sur l'agnation (*raza*). À l'occasion d'Asaramañitse, c'est la parenté dite *longo* – catégorie qui, en Androy, désigne la parentèle – qui est mise en avant. La référence à l'agnation persiste pourtant à travers la présence des *zanabola*, auxquels revient notamment l'action importante de l'érection du *hazomanga*.

Observons maintenant la répartition des actions rituelles sur les différents espaces, celui de l'enclos et celui des champs de manioc où se situe le tamarinier. Chaque acteur ou groupe d'acteur investit ces espaces de manière particulière, que je qualifierai ici en termes de temps forts ou faibles, relativement à la qualité de présence et d'investissement qu'ils impliquent (Fig. 5).

L'érection du *hazomanga* (4) rassemble le plus d'acteurs avec un maximum d'intensité, tandis que les autres actions rituelles jouent sur la répartition de ces derniers. Le possédé et le groupe de femmes sont les seuls à être présents sur l'ensemble des actions rituelles. Ils partagent les

l'érection de cet élément induit. L'auteur ne mentionne pourtant pas le rituel d'Asaramañitse. Il semblerait par ailleurs que dans cette situation, cet élément soit en réalité une condensation de deux types de *toñe* érigés en Androy. Le *toñe-tanañe*, qui marque la fondation des hameaux, et le *toñe-joloke* qui protège les parcs à bœufs à l'intérieur desquels ils sont situés. D'après le possédé, le premier n'est habituellement pas érigé pour Asaramañitse. Le possédé a pour l'occasion profité de ma présence et de la possibilité de pouvoir sacrifier un gros mouton pour ériger ce type de *toñe*, socialement valorisant. Ce poteau conserve néanmoins les caractéristiques et fonctions du second, lié à l'élevage et adapté à l'événement agraire.

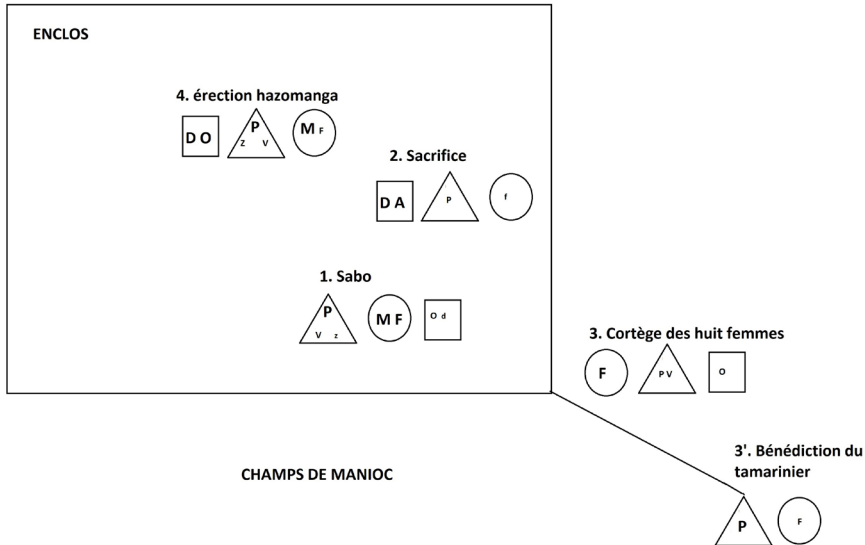


Fig. 5 : Temps forts des acteurs sur les différents espaces rituels

Dans ce schéma, je reproduis (hors échelle) les espaces rituels correspondant aux quatre séquences décrites. La taille de la police renseigne sur le caractère « Principal », « Essentiel », ou « secondaire » de l'implication de chaque acteur. Les formes triangulaires se rapportent aux acteurs masculins liés au champ de la possession (P = possédé, Z = zanabola, V = joueur de vièle), les carrés aux acteurs masculins liés au champ lignager (D = doyen, O = ombiasa, devin, A = anakampela, fils de sœur), les cercles aux groupes de femmes (parentèle et agnates).

« temps forts » des lieux d'invocation et de vie du *kokolampo* (maison rituelle, 1, et tamarinier, 3'). L'intensité de leur action contraste néanmoins de manière inversement proportionnelle entre la séquence du cortège (3) (« temps fort » des femmes, où le possédé n'est pas en transe) et l'érection du *hazomanga* (4) (« temps fort » du possédé en transe). Notons également l'importance particulière des mères lors du *sabo* (1) et de la bénédiction du *hazomanga* (4). Le joueur de vièle est également présent dans les deux espaces. Acteur essentiel du *sabo* (1) aussi bien que de l'érection du *hazomanga* (4), il suit le cortège des huit femmes (3) au côté du devin. Les acteurs liés au champ lignager (doyen et *anakampela*) sont, eux, cantonnés à l'espace de l'enclos, avec des « temps forts » lors du sacrifice et de la bénédiction du poteau rituel (4). Le devin est l'un des acteurs principaux de l'érection du poteau, mais sa présence est également essentielle lors du *sabo* (1), dans lequel il a une fonction de médiateur. Il suit également le cortège des femmes (3)<sup>51</sup>. Quant aux *zanabola*, affiliés rituels liés au champ

51. Notons l'existence d'une complémentarité entre devin et doyen, dans la manière d'investir les espaces : le devin est le seul acteur absent de la séquence de sacrifice, qui est le « temps fort » du doyen, lequel est absent de la séquence hors du hameau, dans laquelle le devin est présent. Cela rappelle la dualité roi/devin qui structure les sociétés du Sud et de l'Ouest malgache (Lombard, 1988).

de la possession, ils trouvent leur principal investissement dans l'érection du *hazomanga* (dont ils sont, avec le joueur de vièle, responsables de la fabrication) au côté des acteurs lignagers (4).

Dans ce rituel dédié aux esprits de possession *kokolampo*, les espaces de l'enclos et du tamarinier mettent donc en jeu différents types de relation entre le possédé et les autres acteurs. L'espace de l'enclos est celui où est actée la subordination du possédé vis-à-vis du doyen ainsi que du devin, tous deux associés à l'institution du *hazomanga*, en même temps que, de manière inverse, celle des *zanabola* au possédé, dont nous avons vu qu'elle repose aussi sur une logique agnatique. La relation du possédé au groupe de femmes de la parentèle, qui s'effectue, elle, sur le mode de l'analogie, est liée à l'investissement des deux espaces, de l'enclos et des champs. Soulignons à ce titre que l'action du cortège contribue à faire de l'« entre-deux » un espace rituel en soi.

En quoi ces relations entre acteurs ainsi que leur mode d'investissement des espaces rituels peuvent-ils permettre une compréhension de la place de la possession au sein des rituels ancestraux ?

### **Inscription d'Asaramañitse au sein des rituels ancestraux tandroy**

En l'absence de sources permettant une comparaison au niveau local, la représentativité de cette performance d'Asaramañitse ainsi que son inscription culturelle au sein des rituels ancestraux tandroy sont difficiles à établir. À l'échelle des sociétés pastorales du Sud, seul le travail d'Eggert (1981) semble inclure la possession à l'ensemble des rituels par lesquels s'actualisent les groupes sociaux fondés sur la parenté<sup>52</sup>. L'absence de description des rituels *rombo* qu'il évoque ne permet néanmoins pas de pousser plus avant la comparaison. À l'échelle de l'île, les éléments ethnographiques les plus proches concernent le rituel *Volambita*, dont Nielssen témoigne de la présence en pays betsimisaraka. Également lié au calendrier agricole, ce rituel, considéré comme le plus important par les possédés, est le seul qu'ils soient obligés de réaliser. De la même manière que pour Asaramañitse, il met en scène l'ingérence du doyen, responsable du sacrifice (2011 : 108). Si ces sources permettent de poser l'hypothèse d'une inscription culturelle profonde de ce type de rituel de possession et de leur intrication régulière avec le champ lignager, les descriptions trop parcellaires ne suffisent pas à caractériser la relation entre champs rituels au

52. Comme Ottino chez les Tandroy, quoique de manière plus modeste, Eggert (1981) propose une description des différents niveaux de groupes sociaux fondés sur la parenté ainsi que des occasions rituelles qui fondent leur organicité. Il y mentionne des rituels nommés *rombo* qualifiés de thérapeutiques, réalisés à l'échelle des unités résidentielles et à celle des groupes de filiation bilatérale, *foko*. À défaut de précisions, seule mon interprétation, associant ces *rombo* thérapeutiques à ceux communément réalisés dans l'ensemble de l'île, permet de supposer qu'il s'agit de rituels de possession.



niveau local. Dans cette perspective, je propose de comparer Asaramañitse à deux rituels importants observés dans le Sud, dont les auteurs se sont également attachés à décrire les relations de parenté et d'espaces rituels constitutifs. Le cas d'un rituel d'intronisation d'un sacrificateur, décrit par Guérin (1977) en Androy, nous intéressera dans la mesure où il met en jeu l'érection d'un poteau *hazomanga*, réalisée durant la même période calendaire qu'Asaramañitse. L'étude qu'Huntington (1999) réalise du rituel de possession *bilo* chez les Bara sera ensuite examinée. L'auteur considère ce rituel comme le pendant structurel des funérailles (qui, comme chez les Tandroy, constituent le rituel clé du processus d'ancestralisation) et s'appuie sur la comparaison de ces deux rituels pour penser la place des femmes au sein du système de parenté bara.

***Comparaison d'Asaramañitse au rituel  
 d'intronisation d'un sacrificateur (Guérin, 1960)***

Nous devons à Guérin (1977) la seule description de l'intronisation d'un sacrificateur, réalisée en octobre 1960. En Androy, ce rituel venait clore une longue période de deuil entamée avec le décès du sacrificateur précédent, durant laquelle le *hazomanga* était abandonné tandis que les objets de culte rituels étaient placés dans la forêt. Middleton (1999) a montré comment l'ensemble des actions rituelles réalisées pendant cette période mettaient en jeu un principe d'inversion par rapport au temps de la vie du sacrificateur : l'intercession avec les ancêtres était prise en charge par le fossoyeur recruté parmi les preneurs de femme (*anakampela*), et les bénédictions habituellement réalisées au sang l'étaient alors à l'eau<sup>53</sup>. La description réalisée par Guérin a également le mérite de décrire une succession d'actions présentant certaines analogies avec Asaramañitse : une procession (dont la composition n'est pas précisée) est formée à partir du tamarinier dans la forêt (où sont déposés des objets cultuels) vers le hameau du nouveau sacrificateur, un sacrifice est effectué auprès d'un autre arbre situé à un kilomètre du hameau tandis que des femmes chantent des *sabo* autour de la nouvelle maison du sacrificateur, construite par « toute la parenté ».

Un premier constat concerne le statut des espaces investis dans l'un et l'autre des rituels. Dans le champ lignager, espace résidentiel et nature sont deux espaces séparés, alors qu'Asaramañitse les contient à l'intérieur de l'espace domestique du hameau (intégrant enclos et terre cultivée). Cette distinction trouve son corollaire dans la signification donnée à l'espace de la nature selon le contexte rituel. Middleton (1999) a montré que l'efficiencie

53. Dans les deux cas, ces modifications correspondent à une infériorisation rituelle, les preneurs de femmes, filles classificatoires, étant des subordonnés, et le sang ayant un statut rituel supérieur à l'eau.

rituelle de la série « nature/femme » est liée au temps de la mort, au sein du cycle de reproduction de l'institution lignagère. Durant le temps de deuil précédant l'institution d'un nouveau sacrificateur, les objets culturels sont placés dans la forêt et les rituels ancestraux sont réalisés par l'*anakampela*, preneur de femmes considéré comme inférieur féminin. Dans le contexte d'Asaramañitse, c'est la composante de vitalité, régulièrement associée aux mères et à la nature, qui prévaut<sup>54</sup>. Notons que la relation à ces catégories du féminin et de la nature n'en reste pas moins ambivalente, dans le rituel ethnographié, mise en exergue par les expressions émotionnelles qui leur sont associées : alors que toutes les actions effectuées dans l'enclos le sont dans le plus grand sérieux, le comportement des hommes (joueur de vièle et devin), imbibés d'alcool, qui accompagnent le cortège des femmes et la séquence au tamarinier, présente un effet de contre-structure qui maintient le principe hiérarchique propre à l'agnation<sup>55</sup>. La qualité des chants des femmes est également différenciante : aux « chants des ancêtres » (*sabondrazañe*) chantés dans le hameau, s'opposent les « chants de l'Est » (*sabotatitiana*) chantés à l'extérieur, à titre de divertissement. Ces principes structurels concernent également les bénédictions. Asaramañitse réunit, dans la bénédiction nommée *rano misy lio* (« sang avec de l'eau »), deux éléments qui, dans le contexte agnatique, distinguent les bénédictions réalisées par le sacrificateur (au sang) ou par l'*anakampela* (inférieur rituel, preneur de femme considéré comme « fille ») pendant les temps de deuil. Cette comparaison montre donc un usage culturel différencié de l'espace de la nature associé au féminin, sans que soit pour autant mise en cause la hiérarchie caractérisant la relation entre ces deux espaces.

Le deuxième constat concerne la qualité des femmes impliquées dans ces deux rituels. La description par Guérin de l'intronisation d'un sacrificateur, enrichie des commentaires d'Ottino (1998 : 75-77), montre que les principales actions réalisées par des femmes doivent l'être par des agnats féminins (sœurs ou épouses patri-endogames). À l'inverse, ce sont les épouses qui sont valorisées lors d'Asaramañitse. Dans cette situation, la parentèle (*longo*) prend le pas sur le principe d'agnation (*raza*). Le fait que les mères de fils soient potentiellement des épouses patri-endogames (et donc considérées comme des agnates) n'a *a priori* pas

54. Ottino (1998) et Huntington (1999) avaient relevé une série d'oppositions complémentaires structurant la conception de la vie des sociétés lignagères du Sud, associant patrilignée et hameau à la notion d'ordre, et femmes et nature à celle de vitalité. Fee (2003) a de son côté rappelé l'association entre la fertilité des femmes et celle de la terre, permettant l'agriculture.

55. Notons qu'espaces du hameau et de la nature sont également considérés comme séparés lorsque la possession n'est pas institutionnalisée. La rencontre avec un *kokolampo* dans l'espace de la nature non domestiquée est considérée comme potentiellement dangereuse. L'institutionnalisation rituelle de la possession correspond à la domestication de la nature, qui devient alors bénéfique.

de pertinence, dans ce contexte. D'après mes interlocuteurs, ces femmes sont rituellement sollicitées avant tout en tant qu'elles sont « celles qui vivent au hameau ». Au-delà de la question du genre, souvent associée à celle des espaces rituels dans la littérature ethnographique, ce sont donc les relations de parenté qui prévalent dans la caractérisation de ces rituels. En outre, pour la possession, la dimension territoriale de la parenté prévaut sur sa dimension généalogique.

Enfin, la présence décrite d'un *sabo* dans le rituel d'intronisation du sacrificateur, et celle d'éléments lignagers lors d'Asaramañitse, montrent que l'intrication des champs rituels lignagers et de possession, jusqu'à présent décrits comme exclusifs l'un de l'autre, se réalise en réalité dans les deux cas. D'après Guérin, ces *sabo* sont en effet associés à l'action de construction de la maison, réalisée par « toute la parenté » (donc *a priori* par la parenté bilatérale).

Trois points essentiels distinguent donc ces deux rituels, lignager et de la possession : la séparation ou la réunion des espaces mobilisés, l'association de l'espace de la nature à la mort (et aux preneurs de femmes) ou à la vie (et aux femmes données), et la valorisation de l'aspect généalogique ou spatial de la parenté.

### ***Comparaison d'Asaramañitse au rituel bilo ethnographié par Huntington (années 1990)***

Ces éléments facilitent d'emblée la comparaison de ce rituel avec le *bilo*, rituel de possession inscrit dans la sphère lignagère, étudié par Huntington. Le *bilo bara* est de fait essentiellement destiné à des femmes malades, qui sont le plus souvent des épouses<sup>56</sup>. Dans le sillage de l'étude qu'Ardener (1972) effectua chez les Backweri (Cameroun), l'auteur invite à un dépassement de l'opposition hameau/brousse, pour proposer une autre opposition entre « monde des hommes » (lié au *hazomanga*), qui sépare les espaces, et « monde des femmes » (lié à la possession), qui les réunit : « *Bara spirit possession expresses the role of woman as the link between nature and the social world* » (1999 : 215). Cet englobement des espaces – également repéré dans le cas d'Asaramañitse – est associé par l'auteur au caractère mobile des femmes, intrinsèquement liées à deux hameaux (celui du père et celui de l'époux). Par effet de miroir, il renvoie à l'action du cortège de femmes qui, dans le cadre d'Asaramañitse, fait lien entre l'enclos et le tamarinier.

56. Huntington note qu'il s'agit souvent de jeunes mariées fraîchement arrivées au hameau du mari voulant attirer l'attention sur leur fertilité, ou de femmes ménopausées. Ces éléments incitent l'auteur à renouer avec des interprétations fonctionnalistes de la possession.

Dans le sillage de Southall (1971), cette fois, Huntington insiste également sur l'importance de la place des mères vis-à-vis des fils, pour comprendre la place de la possession au sein du système de parenté bara. Nous avons vu la place primordiale que celles-ci occupaient lors d'Asaramañitse. Or dans notre rituel, les temps forts qui les concernent (le *sabo* et les bénédictions au *hazomanga*) les associent toujours à leurs époux – et donc aux pères de lignage. Lors de la bénédiction finale, le possédé et sa première épouse (mère de fils) effectuent conjointement des bénédictions complémentaires au sang et à l'eau. Cette présence double est également symbolisée à travers les actions du *sabo*, dont les séquences d'invocation à l'esprit sont caractérisées par des actions réparties au sein de deux groupes genrés. Ce point mérite une description particulière.

Les femmes, alignées au mur ouest selon l'ordre hiérarchique valorisant les mères de fils, mènent le rituel grâce à leurs chants *sabo* qui mettent en exergue le verbe *mahaveloñe*, « rendre vivant » :

*Zaho ty raha mahaveloñe / Zaho mihereñe fomba drazañe*

C'est moi la « chose » qui donne la vie / C'est moi qui reviens à la coutume des ancêtres<sup>57</sup>.

*Misoloho e zahay e, misoholo ro mahaveloñe*

Nous vous supplions, nous vous supplions de nous donner la vie.

*Mandravo-dio zoma mahaso mahaveloñe*

La bénédiction avec le sang nous rend en bonne santé et vivants.

Ce terme de *mahaveloñe* contient en lui-même un caractère double, l'action de « donner la vie » étant, de manière différente, une prérogative partagée des hommes et des femmes. La composition de ces chants et la technique vocale employée sont par ailleurs similaires à celles qui définissent le genre du *beko am-pate* (chant pour les morts). Dans les deux cas, il s'agit de chants de louange impliquant un trio vocal dont la composition repose sur un principe responsorial. Dans le cas du *beko am-pate*, les louanges sont chantées par des hommes lors de funérailles, pour honorer la mémoire d'un homme décédé dont les hauts faits sont alors remémorés en même temps que sa généalogie ; tandis que dans le *sabo*, les femmes chantent des louanges au *kokolampo* qui « donne la vie ». Hommes et femmes se partagent, enfin, un geste chorégraphique nommé *misalale* impliquant les membres

57. Dans cette phrase, le terme *raha*, « chose », fait référence à l'esprit dans sa forme non socialisée, opposable à *raza* (ancêtre). L'idée de « revenir au temps des ancêtres » fait référence au *revival* concernant le *kokolampo* depuis le début des années 1990, après une période de fragilisation liée à l'arrivée des *tromba* en Androy.

supérieurs. Il s'agit de l'action principale des hommes qui, regroupés en demi-cercle derrière le possédé, effectuent ce geste en l'accompagnant d'une technique vocale dite *rimotse*, tandis que ce geste n'est effectué que de manière sporadique par les femmes. Or *misalale* et *rimotse* sont des gestes zoomorphiques se référant au zébu (Hickman 1999), animal en même temps profondément lié à la transmission agnatique et à l'identité des groupes d'ancestralité (Ottino 1998), et associé dans l'imaginaire de ces populations pastorales à la fertilité et à la ligne maternelle (Faublée 1954 ; Huntington 1999)<sup>58</sup>.

Le *sabo* met donc en jeu un processus d'inversion de la domination de genre structurant l'idéologie agnatique. Les femmes sont meneuses, et leur chant célébrant la vie reprend les caractéristiques de celui qui soutient habituellement les funérailles. Le mode de réalisation des *misalale* souligne également cette inversion hiérarchique : les hommes effectuent ce geste les bras vers le bas, mimant des bœufs châtrés, tandis que les femmes, bras vers le haut, miment des cornes fièrement élancées (Vacher, cité par Decary 1930 t. II : 146). Ces actions rituelles instaurent donc le même type d'ambivalence que celui repéré dans l'usage des espaces rituels. Il valorise particulièrement la composante maternelle, associée au principe de fertilité, tout en laissant transparaître un incontournable substrat agnatique.

L'ensemble de ces éléments entre en résonance avec le principe d'englobement analysé par Huntington : Asaramañitse réunit les espaces de l'enclos et de la nature, là où les rituels au *hazomanga* ancestral les séparent, il met en jeu la parenté bilatérale *versus* une parenté unilinéaire, et la symbolisation du rapport mère/père *versus* celle de la seule référence paternelle. De même que ce que l'auteur propose pour le *bilo bara*, le *sabo* tandroy convoque l'idée d'un parallélisme avec les funérailles. Différents points de divergence méritent pourtant d'être relevés. D'une part, comme l'a déjà relevé Mathieu (1973), l'analyse d'Ardener sur laquelle Huntington s'appuie, recourt de manière asymétrique à l'explication biologique ou sociale, distinguant les genres, ce qui fausse sa démonstration<sup>59</sup>. D'autre part, il me semble que les catégories de « monde des hommes » et « monde des femmes » qu'Huntington, après Faublée, fait respectivement coïncider, dans l'idéologie sociale *bara*, avec les activités lignagères et de la possession, ne sont pas pertinentes ici. Tout d'abord, la distinction *longo*

58. Chez Faublée (1947 : 381), le bœuf est considéré comme *longo* et le rituel du bœuf est nécessaire pour fertiliser la terre. Huntington (1977 : 79) mentionne quant à lui que les bœufs sont, dans certains contextes, associés à la ligne maternelle.

59. Selon Mathieu, Ardener enracine la vision féminine du monde dans le biologique et la masculine dans le sociologique, recourant ainsi à deux systèmes d'explication pour les deux termes d'un même phénomène. L'homme serait « biologiquement culturel » et la femme « biologiquement naturelle », et les femmes ne seraient pas capables d'opposer l'état de culture à l'état de nature.

(parentèle)/*raza* (agnation) met en jeu les catégories de la parenté et non pas seulement du genre. Ensuite, si Asaramañitse implique une présence importante des femmes *longo*, celles-ci ne sont pas (contrairement à ce qui se passe dans le cas du *bilo* décrit) les destinataires du rituel, lequel bénéficie avant tout à des possédés hommes<sup>60</sup>. La situation de ces femmes est par ailleurs paradoxale : si leur présence, essentielle, est valorisée, elle est aussi brouillée (par le principe d'inversion relevé), tournée en dérision (lors des séquences de pitrerie), voire déniée : notons qu'aucune femme n'a été citée, au début du rituel, lorsque le possédé présentait les acteurs qu'il jugeait importants. En même temps que le rituel désigne certaines femmes (les mères de fils) associées au principe de vitalité, il réaffirme la domination de genre contenue dans l'agnation.

La question est alors de comprendre en quoi cette double caractéristique de parenté et de domination de genre caractérisant ces rituels peut aider à définir le statut de la possession au sein des rituels ancestraux.

## **POSSESSION, LIGNAGE, ET SYSTÈME DE PARENTÉ**

La description de ce rituel d'Asaramañitse permet d'inclure la possession dans le champ des rituels ancestraux par lesquels s'actualisent des groupes sociaux fondés sur la parenté. En retour, elle invite à questionner le système de parenté tandroy lui-même. C'est ce que je tenterai de faire ici, en proposant successivement des hypothèses concernant l'inscription structurelle puis la transformation dynamique du champ rituel de la possession au sein de l'institution lignagère tandroy.

### **Une articulation structurelle entre rituels lignagers et de la possession**

Les relations de parenté inscrites dans la possession *bilo* bara avaient incité Huntington à situer sa réflexion dans le sillage d'un débat ouvert depuis Southall concernant les dimensions agnatique ou cognatique des systèmes de parenté malgaches. Critique envers une tradition anthropologique française (Condominas 1960 : 24 ; Lavondès 1967 : 96 ; Ottino 1963 : 43 ; Robineau 1967 : 53) à laquelle il reproche une focalisation sur le fondement unilinéaire des groupes sociaux malgaches, Southall propose que l'ensemble des systèmes de parenté malgaches puissent être considérés comme des variantes d'un modèle cognatique.

60. Ainsi Faublée (1954) distingue-t-il les esprits du lignage qui seraient invoqués par les hommes, et les esprits de possession qui seraient « priés » par les femmes. Il s'agit à mon sens d'une confusion. Les femmes participent, de fait, activement à l'invocation des esprits par leurs chants, qui ont pour vocation première de faciliter la transe. Les esprits n'en sont pas moins invoqués par les possédés eux-mêmes, qui, chez les Tandroy comme chez les Bara, sont majoritairement des hommes.

La reconnaissance d'une double origine lignagère et l'importance socialement structurante du lien à la mère sont loin d'être négligées dans les ethnographies concernant l'Androy, mais, de fait, sans que soit remis en cause le cadre agnatique. Là où Lavondès (1967) pouvait, chez les Masikoro, distinguer un principe cognatique, associé au domaine de l'organisation familiale, d'un principe patrilinéaire marquant le niveau de l'organisation politico-religieuse, Ottino envisage plutôt un renversement de perspective s'effectuant, aux mêmes échelles, au sein de l'agnation :

Par les conduites obligatoires qu'elle prescrit entre les agnats et les non-agnats, l'agnation commande le maintien de la culture et de la structure sociale. Proposant les modèles idéaux en fonction desquels les conduites collectives ou individuelles sont réalisées et évaluées, sa logique prend le pas sur toute autre considération. Dans l'existence quotidienne vécue dans les hameaux ou en transhumance, l'ordre de priorité des relations s'inverse. Les solidarités au niveau des familles matricentrées des époux et de leurs familles d'orientation respectives prennent temporairement le pas sur l'agnation sans que celle-ci en perde pour autant sa force déterminante. La dynamique de la société antandroy et des autres sociétés pastorales du sud et du sud-ouest de Madagascar me semble résider dans cette alternance et dans ce renversement de perspective » (Ottino 1998 : 57).

On sait qu'Ottino aurait souhaité pouvoir enquêter davantage dans ce sens<sup>61</sup>. Il est également regrettable que la description des rituels de possession ait été négligée par l'auteur, et plus largement par ces prédécesseurs, ce qui empêche de penser cette alternance entre sentiment d'appartenance à des niveaux de parenté complémentaires de manière réellement systémique. Il semble, de fait, qu'Asaramañitse puisse être le levier rituel de ce changement de perspective évoqué par l'auteur.

Ottino avait en outre examiné finement le concept de *tompon-tañe* (maître et propriétaire du sol) qui, au sein de l'agnation, qualifie le rapport des hommes au hameau, caractérisé par une logique dumontienne de réciprocité asymétrique :

61. « Il est certain que les sociétés antandroy et mahafaly devraient être étudiées dans cette perspective en suivant les gens dans leur va-et-vient entre les hameaux permanents et les camps de transhumance » (Ottino 1998 : 118). À propos du travail que Lavondès effectua chez les Masikoro, il note également : « Il faudrait maintenant souhaiter qu'un deuxième volet traitant précisément de ce que l'auteur appelle "la parenté dans l'espace", sorte du cadre d'un village pour suivre, dans un ensemble géographique plus large, la dispersion des clans et des lignages. »



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 (1998 : 540).

À propos des relations entre les humains et leurs ancêtres, qui leur apparaissent en rêve, l'auteur ajoute :

[T]out 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.*).

Or, ce terme de *tompon-tañe* est également usité localement pour qualifier les *kokolampo*, mais dans le cadre d'une relation au territoire alternative à celle de l'agnation. Il est alors possible de considérer que ce même rapport de réciprocité asymétrique caractérise les relations à la parenté (*raza* et *longo*) et au territoire, qui, comme l'a montré la comparaison avec le rituel d'intronisation décrit par Guérin, sont présentes l'une en l'autre de manière réversible dans chacun des champs rituels. Ainsi, l'interdit du possédé d'assister aux funérailles ne signifierait pas la séparation des deux champs rituels, mais marquerait l'articulation structurelle entre deux conceptions complémentaires, sociale et biologique, de la vie que ces rituels intègrent. De même, rituels au *hazomanga* et de la possession ne s'opposeraient pas en tant que lignager ou extralignager, mais donneraient à voir la manière dont certaines composantes extralignagères (épouses et *zanabola*) peuvent participer, en la nourrissant, à la reproduction de l'institution lignagère.

### **Rapports de parenté dans la mobilité**

Au-delà de cette logique structurale, il est probable que le statut de la possession au sein des rituels ancestraux ait pu être transformé, et investi d'une intensité ou d'un sens particulier dans le contexte de la migration. Le caractère hybride du poteau dit *hazomanga* érigé en l'honneur des *kokolampo* à l'occasion de cet Asaramañitse, ainsi que la maison de prestige que le possédé habite, semblent, de fait, témoigner d'une valorisation nouvelle de cet acteur. Une interprétation quelque peu fonctionnaliste pourrait donc amener à analyser l'érection de ce poteau comme phénomène d'agrégation à la possession d'un symbole ancestral abandonné au sein des pratiques lignagères et, de manière plus large, de centralisation d'une pratique jusqu'alors considérée comme périphérique par les ethnographes.



Nous avons vu que la pratique de la possession favorise, de manière pragmatique, les regroupements familiaux dans la mobilité. Le déploiement des rapports de parenté performés lors d'Asaramañitse permet d'aller plus loin dans l'idée de la pertinence particulière que peut prendre la possession dans ce contexte. D'une part, la présence des liens de matrifiliation et l'importance donnée aux premières épouses, mère de fils, lors d'Asaramañitse, prend un sens particulier en situation de bi-résidence, où le principe de continuité lignager, et, plus largement, celui de l'identité tandroy, repose pour beaucoup sur ces femmes. Nous l'avions vu, les secondes épouses sont fréquemment choisies parmi d'autres populations. Notons par ailleurs que les cadres de parenté *longo* (qui intègre les liens de matrifiliation) et *raza* (qui les exclut) n'ont pas le même poids selon les contextes. L'identité agnatique (*raza*) est convoquée avec le plus de pertinence au pays, où elle permet aux différents groupes patrilinéaires tandroy de se distinguer entre eux, tandis que l'identité *longo* est mise en relief à l'intérieur du hameau, où cohabitent plusieurs familles matricentrées, aussi bien qu'à l'extérieur de l'Androy. Comme le rappelle Fee (2003), c'est cette catégorie que les Tandroy opposent à la catégorie des étrangers (Fee 2003). Elle est donc celle par laquelle est assuré un principe de continuité entre les deux espaces, dans la bi-résidence.

D'autre part, le rapport d'analogie qui caractérise les femmes et le possédé lors d'Asaramañitse est également transposable à l'échelle de la bi-résidence. Lors de la performance rituelle, le possédé partage avec le cortège des huit femmes une fonction de lien entre l'espace de l'enclos et celui de la « nature ». Le possédé est également l'acteur lien par excellence entre le hameau et la ville. Or cette relation à un espace double (associé, dans le champ rituel, à la catégorie des épouses) est apparue comme constitutive d'une hiérarchie entre les rituels lignagers (qui étaient liés au point fixe du *hazomanga* où sont invoqués les ancêtres *raza*) et de la possession (caractérisés par le passage du non-domestiqué au domestiqué, du *raha* au *raza*). De manière plus générale, le rapport entre la mobilité – qui concerne, au sein de l'agnation, les filles du lignage et les fils cadets, et l'ancrage – qui concerne les pères et les fils aînés auxquels sera transmis le hameau – peut être considéré comme paradigmatique d'une relation hiérarchique qui caractérise les champs rituels lignagers et de la possession. Ainsi, combien même le statut du possédé évoluerait-il dans le sens d'une valorisation au sein des rituels ancestraux, il n'en reste pas moins que ce rapport à la mobilité peut contribuer à maintenir sa subordination symbolique aux autorités lignagères (doyen et devin). Cette hiérarchie interne à l'agnation serait alors constituante du déploiement de la possession dans la bi-résidence.

L'ethnographie de la pratique rituelle de possession tandroy dans ce contexte transterritorial permet de rendre compte aussi bien de la transformation des institutions ancestrales, en grande partie induite par

la mobilité, que de certains aspects *a priori* négligés de leur structuration et mode de reproduction interne.

Si la mobilité contribue à fragiliser les rituels du cycle de vie par lesquels se perpétue l'ordre ancestral tandroy, elle tend également à favoriser le déploiement de la pratique de la possession à vocation thérapeutique, jusqu'à présent décrite comme périphérique. L'observation des rituels réalisés dans le quotidien a permis de décrire le mode de reproduction de cette pratique, fondé sur un principe d'affiliation rituelle qui valorise une proximité généalogique entre possédés et met en jeu une domination de genre constitutive de l'ordre agnatique. Ces aspects forcent le constat d'une similarité présidant à la structuration et à la reproduction des communautés de possédés tandroy et des groupes lignagers. L'ethnographie du rituel d'Asaramañitse a quant à elle été déterminante pour avancer sur la compréhension de la relation structurelle caractérisant les deux champs rituels, lignagers et de la possession. La description des actions réalisées et symboles mobilisés, et, plus particulièrement, la mise au jour d'une logique d'association entre les relations de parenté performées et les espaces sociaux investis à cette occasion, a été comparée aux données produites sur d'autres grands rituels lignagers ethnographiés dans le Sud (Guérin 1977 ; Huntington 1999). Ces comparaisons ont amené à conceptualiser une inclusion réciproque des deux champs rituels, fondée sur l'alternance, au sein de l'agnation, entre une identification au cadre de parenté unilinéaire (*raza*), et à un autre valorisant la dimension cognatique de l'identité.

Cette analyse permet de montrer comment la double dimension généalogique et territoriale, constituante de la parenté tandroy, permet d'exprimer une relation hiérarchique entre les deux champs. Elle permet également de réfléchir à la manière dont les caractéristiques de parenté structurant le champ de la possession peuvent faciliter sa pratique et infléchir son statut social, dans le contexte de la mobilité. En outre, ces éléments contribuent à repenser deux grandes tendances qui apparaissent de manière récurrente au sein des travaux concernant la possession dans le Sud-Ouest malgache. D'une part, ils invitent à « sortir » la possession de l'espace de la nature, à partir duquel la relation aux esprits était essentialisée au sein des sociétés lignagères du Sud – et à penser préférentiellement la relation à cet espace dans sa dimension culturelle, prenant sens dans un système social plus large sur lequel se fonde l'identité des groupes sociaux. D'autre part, ils amènent à se distancier des interprétations qui réduisent parfois la possession à une nécessité compensatoire – en l'occurrence, pour le Sud-Ouest malgache, liée à la déstabilisation des cadres lignagers induite par la mobilité et le fait urbain – pour en faire une pratique constituante de la reproduction des groupes sociaux dont le centre de gravité se situe encore souvent au pays.

C'est en réalité précautionneusement qu'il convient d'appréhender le statut social de cette pratique, dont il ne paraît falloir négliger ni la réalité d'inscription historique au sein des institutions ancestrales, ni le potentiel dynamique de transformation et d'adaptabilité aux contextes dans lesquels elle est produite. Un travail plus complet nécessiterait la prise en compte des corrélations existant entre les transformations sociales de cette pratique, et celles des constructions symboliques qui la sous-tendent. Il y a en effet, selon moi, de fortes chances pour que la revalorisation de l'esprit autochtone *kokolampo*, actée depuis les années 1990 (Fee et Gueunier 2004 ; Mouzard 2011), accompagne celle du statut du possédé au sein de l'espace social tandroy<sup>62</sup>.

Enfin, la description sociale des pratiques de la possession devrait être élargie à l'ensemble des populations pastorales lignagères du sud, qui partagent avec les Tandroy une organisation sociale similaire. Il s'agirait ainsi de dépasser le niveau ethnique pour appréhender de manière plus globale les systèmes sociopolitiques de cette aire culturelle, dont la description des institutions reste à ce jour hétérogène. De même, une comparaison serait la bienvenue de l'organisation sociale des tandroy sur leurs autres nombreux lieux de migration, souvent bien plus éloignés de la terre ancestrale.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALTHABE Gérard, 1983, L'utilisation de dépendances du passé dans la résistance villageoise à la domination étatique, *in* Françoise Raison-Jourde (dir.), *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala : 427-449.
- ARDENER Edwin, 1972, Belief and the Problem of Women, *in* Jean Sybil La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual*, Londres, Tavistock : 135-158.
- BEAUJARD Philippe, 2009, La place et les pratiques des devins-guérisseurs dans le sud-est de Madagascar, *in* Didier Nativel, Faranirina V. Rajaonah (dir.), *Madagascar revisitée. En voyage avec Françoise Raison-Jourde*, Paris, Karthala : 259-285.

62. J'avais montré que cette transformation devait être favorisée par l'intégration des *tromba* à la sphère de la possession tandroy, et mettait en jeu, à travers l'invocation des deux catégories d'esprits, la construction des identifications territoriales, fondée sur une dialectique entre sentiment d'appartenance aux niveaux régional et national (Rossé 2020). L'arrivée dans le Sud d'esprits allochtones aurait alors favorisé une dynamique de centralisation d'une pratique périphérique (Berger 2010). Notons d'ailleurs que les aspects soutenant la dimension de reproduction agnatique de la pratique sont essentiellement liés aux *kokolampo*. Or, le statut de ces esprits vis-à-vis des *tromba* a énormément évolué depuis les années 1970. Ces données doivent permettre de relativiser la pertinence de la comparaison avec les travaux réalisés par Fiéloux et Lombard, lesquels s'appuient exclusivement sur la possession par *tromba* qui devait encore être dominante à l'époque de leurs enquêtes.

- BENOLO François, 1998, Variétés des sacrifices traditionnels dans l'Androy, in Noël Jacques Gueunier, Solo-Raharinjanahary (dir.), *Raki-pandinihana, Études de linguistique, d'anthropologie et littérature malgaches offertes au professeur Siméon Rajaona*, Fianarantsoa, Librairie Saint-Paul : 257-295.
- BERGER Laurent, 2010, La centralisation d'un culte périphérique. Islam, possession et sociétés d'initiation au Bèlèdugu (Mali), *Politique africaine* 118 : 143-164.
- BOYER-ARAUJO Véronique, 1993, *Femmes et cultes de possession au Brésil. Les compagnons invisibles*, préface de Marc Augé, Paris, L'Harmattan.
- COLE Jennifer et MIDDLETON Karen, 2001, Rethinking Ancestors and Colonial Power in Madagascar, *Africa* 71 (1): 1-37.
- COLLEYN Jean-Paul, 1999, Horse, Hunter & Messenger. The Possessed Men of the Nya Cult in Mali, in Heike Behrend et Ute Luig (eds.), *Spirit Possession, Modernity and Power in Africa*, Oxford / Kampala / Cape Town / Madison, James Currey / Fountain Publishers/David Philip / The University of Wisconsin Press : 68-78.
- DECARY Raymond, 1930, *L'Androy. Essai de monographie régionale*, Paris, Société d'édition géographique maritime et coloniale.
- DEFOE Daniel, 1992, *Madagascar ou le Journal de Robert Drury*, traduction critique par Anne Molet-Sauvaget, Paris, L'Harmattan.
- DESCHAMPS Hubert, 1959, *Les Migrations intérieures à Madagascar*, Paris, Berger-Levrault.
- DINA Jeanne, 2001, The Hazomanga among the Masikoro of Southwest Madagascar: Identity and History, *Ethnohistory* 48 (1-2): 13-30.
- EGGERT Karl, 1981, Who Are the Mahafaly? Cultural and Social Misidentifications in Southwestern Madagascar, *Omalý sy Anio* 13-14: 149-73.
- EMOFF Ron, 2002, *Recollecting from the Past, Musical Practice and Spirit Possession on the East Coast of Madagascar*, Middletown, Wesleyan University Press.
- FAUBLEE Jacques, 1954, *Les Esprits de vie à Madagascar*, Paris, PUF.
- FAUROUX Emmanuel, KOTO Bernard, 1993, Les migrations mahafales dans le processus de ruralisation de la ville de Toliara (Madagascar), *Cahiers des sciences humaines* 29 : 547-564.
- FEE Sarah, 2001, What the *Kokolampo* Gave Her: The Origins of Weaving in Androy, *Études Océan Indien* 32, Paris, Inalco : 83-106.
- , 2003, *C'est l'habit qui fait la personne. Tissue et vie sociale en Androy*, thèse de doctorat sous la direction de Pierre Verin, Paris, Inalco.
- FEE Sarah, GUEUNIER Noël Jacques, 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 : 225-244.

- FIÉLOUX Michèle, 1999, Cultes de possession et relations de genre. Les jeux de la bigamie à Madagascar, in Danielle Jonckers, Renée Carré, Marie-Claude 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 Michèle et LOMBARD Jacques, 1987, *Histoire d'une femme ou la Maladie du Bilo*, vidéo U-Matic couleurs, Orstom audiovisuel (prod.), 28 min.
- , 1995, Du royaume à la ville : le territoire des possédés (Madagascar), in Jeane-Françoise Vincent, Daniel Dory, Raymond 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.
- FLACOURT (de) Étienne, 1995, *Histoire de la grande isle de Madagascar*, édition présentée et annotée par Claude Allibert, Paris, Karthala / Inalco.
- FOKONONTSOA Monja, 2008, *Structures sociales des Andriamañare*, projet de thèse de doctorat sous la direction de Clément Sambo, université de Tuléar, faculté des lettres et de sciences humaines, lettres malgaches.
- GARINE Igor de, 1968, Aspects de la possession chez les Moussey (Tchad, Cameroun), in Roger Bastide, Jean Rouch (éd.), *Colloque du CNRS sur les Cultes de Possession*, Paris, CNRS, 12 p.
- GILES Linda L., 1999, Spirit Possession and the Symbolic Construction of Swahili Society, in Heike Behrend, Ute Luig (eds.), *Spirit Possession, Modernity and Power in Africa*, Madison, University of Wisconsin Press: 142-163.
- GRANDIDIER Alfred, GRANDIDIER Guillaume, 1917, *Ethnographie de Madagascar*, vol. IV, t. III, livre IV, Paris, Imprimerie nationale.
- GROSSIN Xavier, 2000, *Le Culte de possession tromba dans l'Androy. Étude de son importation, sa pratique et sa perception dans l'Androy*, mémoire de maîtrise sous la direction de Yu-Sion Live, université de Siant-Denis, La Réunion.
- GUERIN Michel, 1977, *Le Défi. L'Androy et l'appel à la vie*, Fianarantsoa, Librairie Ambozontan.
- GUEUNIER Noël Jacques, 1994, *Les Chemins de l'Islam à Madagascar*, Paris, L'Harmattan.
- HEURTEBIZE Georges, 1977, Le traitement du *doany* dans l'Androy, *Omalv Sy Anio* 5-6 : 373-85.
- , 1986, *Histoire des Afomarolahy (clan tandroy, extrême-sud de Madagascar)*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- , 1998, *Mariage et deuil dans l'extrême-sud de Madagascar*, Paris, L'Harmattan.
- HICKMAN Vincent, 1999, *Les Antandroy du sud de Madagascar, approche d'une société à travers sa musique*, mémoire de maîtrise d'ethnologie sous

- la direction de Yu-Sion Live et Bernard Champion, université de Saint-Denis, La Réunion.
- HOLZSCHUCH Myriam, 1994, La cité sans la ville : Tuléar, sud-ouest de Madagascar, *Géographie et cultures* 11 : 63-84.
- HUNTINGTON William Richard, 1999, *Religion and Social Organization of the Bara People of Madagascar*, Ann Arbor (MI) /The University of Michigan Press.
- KOTO Bernard, 1995, *Relation ville-campagne dans le sud-ouest de Madagascar : exemple de Tuléar*, thèse de doctorat sous la direction de Singaravelou, Bordeaux, université Bordeaux 3.
- LAMBEK Michael, 2002, *The Weight of the Past: Living with History in Mahajanga, Madagascar*, New York, Palgrave Macmillan, « Contemporary anthropology of religion ».
- LAVONDES Henri, 1967, *Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache*, Cahiers de l'Homme, Paris-La Haye, Mouton.
- , 1981, Mba ho velo... (Pour qu'ils vivent), pouvoirs traditionnels dans un royaume du Sud-Ouest malgache (nord du Fiherenana), *Omalysy Anio* 13-14 : 193-207.
- LEWIS Ioan Myrddin, 1966, Spirit Possession and Deprivation Cults, *Man* 1 (3) : 307-326.
- LOMBARD Jacques, 1969, *Bilo*, 16 mm, noir et blanc, Réalisateur : Jacques Lombard, Orstom/ Radio-télévision malgache (prod.), 15 min.
- , 1988, *Le Royaume sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar (XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Orstom.
- , 1995, Le tromba ou la possession à Madagascar. Théorie politique et conviction religieuse, *L'Étrange intime, mélanges offerts à Paul Ottino*, Saint-Denis / Saint-André, université de la Réunion / Océan éditions : 329-344.
- MALLET Julien, 2002, *Liens sociaux et les rapports ville/campagne. Le tsapiky, « jeune musique » de Tuléar (sud-ouest de Madagascar)*, thèse de doctorat sous la direction de Hugo Zemp, université Paris 10 Nanterre.
- MATHIEU Nicole-Claude, 1973, Homme-culture et femme-nature ? *L'Homme* 13 (3) : 101-113.
- MIANDRISOA Narcisse, 2015, *Le hazomanga*, mémoire de licence sous la direction de Sambo Clément, université de Toliara.
- MIDDLETON Karen, 1999, Circumcision, Death, and Strangers, in Karen Middleton (ed.) *Ancestors, Power, and History*, Leiden, Brill: 219-256.
- MOUZARD Thomas, 2011, *Territoire, trajectoire, réseau. Créativité rituelle populaire, identification et État post-colonial (une triple étude de cas malgache)*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie sous la direction de Philippe Beaujard, Paris, EHESS.
- NIELSSEN Hilde, 2003, *Ritual Imagination: A Study of Tromba Possession among the Betsimisaraka of Eastern Madagascar*, Bergen, université de Bergen.



- OTTINO Paul, 1965, *Le tromba*, *L'Homme* 5 (1) : 84-93.
- , 1998, *Les Champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*, Paris, Karthala.
- RABEARIMANANA, Lucille, 1989, Migration antandroy et évolution de l'habitat autochtone dans le nord-ouest de Madagascar, in Jean Fremigacci (dir.), *Histoire et organisation de l'espace à Madagascar*, Paris, Éditions Afera/Karthala : 135-145.
- RABEDIMY Jean-François, 1983, Contribution de l'*ombiasa* à la formation du royaume menabe, *Le Tôny*, in Françoise Raison-Jourde, (dir.) *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala : 177-192.
- RAISON-JOURDE Françoise, ROY Gérard, 2010, *Paysans, intellectuels et populisme à Madagascar*, Paris, Karthala.
- RAJAONARIMANANA Narivelo, FEE Sarah, 2001, *Dictionnaire malgache dialectal-français, dialecte tandroy*, Paris, L'Asiathèque, Maison des langues du monde, « Dictionnaires des Langues O' ».
- SHARP Lesley, 1999, The Power of Possession in Northwest Madagascar. Contesting Colonial & National Hegemonies, in Heike Behrend et Ute Luig (eds.) *Spirit Possession, Modernity and Power in Africa*, Madison, University of Wisconsin Press: 3-19.
- SOUSA (de) Alexandra O., 1999, Defunct Women: Possession among the Bijagos Islanders, in Heike Behrend et Ute Luig (eds.), *Spirit Possession, Modernity and Power in Africa*, Madison, University of Wisconsin Press: 81-88.
- SOUTHALL Aidan, 1971, Kinship, Descent, and Residence in Madagascar, *American Anthropologist* 73 : 144-164.
- TSIMAMANDRO Philibert, 2003, *Le Kokolampo*, mémoire de DEA sous la direction de Clément Sambo, université de Tuléar, faculté des lettres et des sciences humaines, lettres malgaches.



Franck BEUVIER

*La côte du Cameroun et ses mondes imaginaires. Chronique d'une barbarie annoncée (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*

Marc-Antoine  
PÉROUSE  
DE MONTCLOS

*De la « pétrochimie ethnique » dans le delta du Niger au Nigeria : une catalyse de conflits identitaires*

Élisabeth ROSSÉ

*Pratique de la possession et reproduction des groupes d'ancestralité tandroy dans un contexte de mobilité régionale (Madagascar)*

Delphine  
DURAND SALL

*« La maison de ma mère ». De la patri-virilocalité au cycle domestique féminin chez les Wolof*

## MÉLANGES

*Notes et documents*

Sophie BLANCHY

*Temporalité et échanges dans les sociétés insulaires de l'océan indien*

René DOGNIN

*Hamman Dakkere ou les aventures du Petit Poucet peul. Essai sur un conte peul*

*Comptes rendus*

*Ouvrages reçus*

*Informations*

*Errata*

**CNL**  
CENTRE  
NATIONAL  
DU LIVRE



ISSN 0399-03-46  
ISBN 978-2-908948-50-3  
20 €



COUVERTURE : ANTOINE GROBORNE