



# Tours et détours du *kokolampo tandroy*

Élisabeth Rossé

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/oceanindien/1848>

DOI : [10.4000/oceanindien.1848](https://doi.org/10.4000/oceanindien.1848)

ISSN : 2260-7730

### Éditeur

INALCO

### Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2014

ISSN : 0246-0092

### Référence électronique

Élisabeth Rossé, « Tours et détours du *kokolampo tandroy* », *Études océan Indien* [En ligne], 51-52 | 2014, mis en ligne le 30 septembre 2015, consulté le 30 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/oceanindien/1848> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/oceanindien.1848>

---

Ce document a été généré automatiquement le 30 juin 2021.



*Études océan Indien* est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

---

# Tours et détours du *kokolampo* tandroy

Élisabeth Rossé

---

- 1 Cet article interroge la pratique de la possession chez les Tandroy à travers l'évolution du statut d'un esprit nommé *kokolampo*, considéré par eux comme endémique.
- 2 Située à l'extrême sud de Madagascar, l'Androy est une région rurale, enclavée, sèche, sujette aux famines, et à très faible taux d'alphabétisation. Au sein de cette société agnatique et polygame, des cultes ancestraux, lignagers, dont la responsabilité revient traditionnellement aux prêtres lignagers (*mpisoro*), jalonnent les différentes étapes de la construction sociale de la personne (circoncision, enterrement). À côté de ces rituels, la pratique de la possession qui voit intervenir les esprits *kokolampo* constitue un champ *a priori* séparé. Une porosité entre ces espaces sociaux semble néanmoins apparaître aujourd'hui, qui sera interrogée dans cette étude.
- 3 Les *kokolampo* se manifestent au cours de rituels à vocation essentiellement thérapeutique, réalisés dans un cadre domestique. À ces occasions, ils sont invoqués par la personne possédée, soutenue par des musiciens spécialistes et par une assemblée composée de proches. La personne possédée entre en transe à l'arrivée de l'esprit qui, dès lors, parle par sa bouche et promulgue conseils et soins aux personnes consultantes. Si les esprits sont souvent hérités, ils peuvent aussi se manifester de manière spontanée. Une fois leur présence diagnostiquée, leur intronisation rituelle est nécessaire pour donner une valeur sociale et un pouvoir thérapeutique à la personne possédée.
- 4 D'après les cas observés sur le terrain, le *kokolampo* est particulièrement compétent pour traiter les maladies concernant femmes et enfants, celles directement liées à la présence d'esprits ainsi que les problèmes liés à la fortune et au commerce. Ce type d'efficacité rend les cultes de possession complémentaires des cultes ancestraux. Si ces derniers sont en effet garants de la pérennité de la filiation agnatique, les rituels dits *kokolampo*, souvent réalisés dans l'ombre, se positionnent de manière classificatoire du côté féminin du social.

- 5 Nous verrons ici comment cet esprit, confronté aux événements de l'histoire postcoloniale et aux mutations contemporaines, peut revêtir une dimension sociale qui pourrait amener à redéfinir son statut. Pour ce faire, les cas de deux possédés aux parcours de vie et pratiques contrastés seront décrits et analysés, faisant miroiter différentes facettes de ce que peut être le *kokolampo* aujourd'hui.

## Esprit *kokolampo*, ancestralité et contexte social

### Un esprit en quête de définition

- 6 La littérature anthropologique s'intéressant au *kokolampo* n'est pas très abondante. Au côté d'autres esprits tels les *helo*, *kalanoro*, *vorombe*, il s'y positionne en tant qu'« esprit de la nature », par contraste à d'autres esprits de possession, identifiés comme esprits d'origine ancestrale, ces deux catégories cohabitent souvent dans la pratique de possession chez un grand nombre de populations malgaches.
- 7 Le dictionnaire tandroy-français (Rajaonarimanana & Fee, 2001) donne du nom de l'esprit la traduction suivante : « *qui aime habiter la forêt* ». De fait, les lieux de vie privilégiés du *kokolampo* – essentiellement collines sacrées, grottes, cours d'eau, forêts, tamariniers – demeurent la principale constante des descriptions qui sont faites de l'esprit, tant dans les différentes études que dans les propos recueillis sur le terrain. À cette caractéristique viennent s'adjoindre d'autres traits récurrents : une petite taille, l'existence d'interdits le concernant, le caractère ambivalent de sa relation aux hommes auxquels il inspire crainte et respect, ainsi que des compétences particulières, essentiellement thérapeutiques, qu'il leur transmettrait.
- 8 Pour le reste, le *kokolampo* fascine par le flou ontologique dans lequel il déploie ses diverses variantes, se situant toujours dans une sorte d'entre-deux. Sur le terrain, il m'a été présenté tantôt comme « mi-homme, mi-esprit », tantôt comme « ni homme, ni esprit ». Parfois invisible, parfois totalement ou partiellement visible, il est souvent décrit comme anthropomorphe. Prenant parfois l'apparence d'une créature fantastique (lutin), il peut également être décrit comme un animal (souvent un serpent) ou un élément naturel (le vent). Il peut être sexué, possédant une vie familiale et sociale ainsi qu'une durée de vie et un point d'attache fixe ou, au contraire, être solitaire, errant, frappé d'éternité. Par ailleurs, le *kokolampo* relève d'une ambiguïté entre inscription dans l'histoire ou le mythe. Il est parfois présenté comme étant de descendance royale<sup>1</sup> ou comparé aux *vazimba*, considérés comme habitants originels du territoire. Enfin, il est rattaché à une cosmologie, occupant une position intermédiaire entre les hommes et le dieu suprême, Andrianañahare. Le caractère hétéroclite des caractéristiques recueillies n'empêche pourtant pas une certaine forme de permanence des descriptions de l'esprit, la coïncidence des données glanées sur le terrain avec les ethnographies parfois anciennes paraissant témoigner d'une certaine stabilité des représentations.
- 9 La référence au *kokolampo* s'est vue réactualisée au tournant des années 1970 à l'occasion de l'arrivée massive dans le sud d'esprits d'origine sakalava nommés *doany*<sup>2</sup>, apportés par les Tandroy eux-mêmes au fil de leur circulation dans l'île. Les Tandroy sont en effet de grands migrants, effectuant des allers et retours incessants entre leur résidence d'origine et les principales villes du pays où ils occupent très majoritairement des emplois précaires de tireur de pousse-pousse ou de gardiens. Ces migrations, imposées au début des années 1920 au titre de travaux forcés par les

autorités coloniales, menèrent dans un premier temps les Tandroy vers les différentes concessions de l'île où ils furent employés comme main-d'œuvre<sup>3</sup>. Les famines récurrentes que connut l'Androy par la suite intensifièrent ce mouvement migratoire qui finit par se pérenniser et devenir volontaire, les hommes y trouvant l'opportunité de ramener argent ou biens permettant d'améliorer leur quotidien et leurs pratiques rituelles. Considérée comme extension de la propagation des *tromba sakalava* dans toute l'île au fil des derniers siècles par Fee et Gueunier (2004), cette vague d'esprits a très tôt été interprétée par Althabe (1972) à l'aune d'une crise politique concomitante. En 1972, la chute de la première république, résultant de révoltes paysannes dans le sud et de manifestations étudiantes dans la capitale, aboutit effectivement à la naissance d'une catégorie sociale « jeune » et « urbaine » au niveau national, dans un pays à prédominance rurale où la figure d'autorité des anciens paraissait indéboulonnable. Ainsi, l'introduction du *doany* dans la sphère de la possession tandroy a-t-elle été mise en corrélation avec l'émergence d'un contre-pouvoir aux ancêtres et à la domination de l'État. Sur mon terrain, près de quarante ans plus tard, le comportement, les discours et la caractérisation des *kokolampo* et des esprits du nord pendant les rituels paraissent en effet maintenir un système faisant jouer en opposition des valeurs et symboles tranchés. De manière un peu schématique, le monde rural et traditionnel est incarné par l'esprit *kokolampo*, le monde urbain et la modernité par les *tromba (doany)*<sup>4</sup>, ces deux catégories se distinguant en outre par le langage employé (*tandroy* pour les *kokolampo*, et dialectes de différentes provenances pour *tromba*), les accessoires rituels utilisés, la musique employée pour l'invocation des esprits.

- 10 De cet état de fait découle un double questionnement concernant le *kokolampo* qui cohabite désormais avec les *tromba*. D'une part, la « dramaturgie » observée au sein des rituels impose la prise en compte de la portée sociale de l'esprit. Au-delà de son efficacité thérapeutique, le *kokolampo* inscrit dans une relation dialectique avec les *tromba* fait jouer les principes de son identité dans les rapports que les hommes entretiennent avec leur territoire, leurs traditions et la manière dont ils négocient leur implantation dans le tissu urbain. Se pose par ailleurs la question de la résistance de cet esprit endémique, pris dans l'engrenage de la modernité. Heurtebize (1977) avait relevé le renforcement de certaines pratiques rituelles *kokolampo* en guise de lutte contre ce qu'il avait nommé « épidémie ». Plus tard, Fee (2001) note que les rituels combinent des éléments relevant des deux entités et note (2004) que l'esprit *kokolampo* a « commencé à reprendre de l'ampleur » à partir de l'année 2000.
- 11 Qu'en est-il aujourd'hui du *kokolampo tandroy* ? Comment se positionne-t-il par rapport aux *tromba* ? Quelle place prend-il au sein de la structure sociale traditionnelle tandroy ?

## La structure sociale tandroy au défi de la modernité

- 12 « Il est déjà civilisé », ai-je souvent entendu prononcer dans un petit rire. C'est souvent ce qui est dit d'une personne qui n'aurait plus de lien avec la pratique de la possession. Le civilisé, c'est le chrétien, l'étudiant, le fonctionnaire. Cela mérite, semble-t-il, d'être précisé concernant les Tandroy, qui conservent une réputation tenace de « sauvages ». Outre leur provenance d'une région particulièrement enclavée, cette réputation provient aussi de la forte résistance qu'ils opposèrent aux tentatives de conquête de la région par l'armée merina au XIX<sup>e</sup> siècle, puis à la domination coloniale française à

partir de 1900. Si les écrits des coloniaux abondaient de descriptions allant dans ce sens, cette représentation est encore largement véhiculée à Madagascar.

- 13 Le rapport au territoire, fondamental dans la construction identitaire tandroy, reste complexe. L'Androy n'a pas été marquée par des structures politiques fortes et unificatrices. Des monarchies se sont formées à partir du début du XVI<sup>e</sup> siècle (Fee, 2003), qui ont imposé leurs apports en matière religieuse et de hiérarchie sociale<sup>5</sup>, mais déclinèrent dès le XIX<sup>e</sup> siècle, usées par de nombreuses migrations et querelles intestines. La logique sociopolitique tandroy, étudiée par Ottino (1998), se fonde sur la reconnaissance d'un ancêtre commun impliquant simultanément une dimension généalogique et territoriale. Deux niveaux se distinguent. Le clan (*foko*) correspond à un groupe de patrifiliation sur une échelle de cinq générations, structuré autour du tombeau de l'ancêtre commun et d'un poteau sacrificiel (*hazomanga*) servant à l'intercession avec les ancêtres, tandis que l'unité résidentielle abritant généralement trois générations d'agnats<sup>6</sup> liés à un patrimoine foncier et à la possession de zébus. Concernant le rapport à l'étranger, à l'urbanité et à la modernité, Fee (2003) relève le paradoxe de mode de vie d'une population pour qui se risquer hors de l'Androy revient à aller *Andafy*<sup>7</sup>, mais dont 30 % des membres vivent pourtant en situation de diaspora dans les grands centres urbains. Fokonontsoa (2008) parle, quant à elle, de « culture-refuge », caractérisée par un refus du modernisme et de tout ce qui est étranger. Aujourd'hui pourtant, se débattant avec la ténacité de sa réputation et malgré un clivage persistant avec la majorité des autres populations, la société tandroy suit un développement conséquent. Les Tandroy sont de plus en plus nombreux à être scolarisés chez eux ou à venir étudier en ville, à s'y installer et y construire leur vie.
- 14 En ville, les migrants reproduisent en grande partie leur mode de vie rural et tentent de maintenir leur organisation sociale traditionnelle. Vivantes populations migrantes, ils y transposent leur logique résidentielle. À un niveau supérieur, ils déploient une logique communautaire forte qui les distingue volontiers des autres populations. Bien des aspects de leur système social sont ainsi maintenus en ville, dans le respect de certains principes fondamentaux et au gré de quelques adaptations.
- 15 Dans la relation au territoire, les principes sont énoncés clairement concernant ce qui au niveau rituel doit se faire en Androy et de ce qui peut se faire en ville. Les rituels liés à l'ancestralité sont inséparables de la « résidence d'origine ». En outre, le poteau sacrificiel, intimement lié à la personne du prêtre lignager, ne peut en aucun cas s'exiler du point d'ancrage du clan. Par contre, différentes bénédictions (*soroñe*) habituellement effectuées par le prêtre peuvent être réalisées en ville par le doyen local du lignage. De manière plus englobante à Tuléar, une importante association d'originaires (Fitea<sup>8</sup>), fondée en 1974, a pour vocation de réunir l'ensemble des Tandroy et de s'impliquer dans les problèmes relatifs à leur vie sociale. En termes d'autorité, le président de l'association est comparé à un prêtre lignager et respecté en conséquence.
- 16 La société tandroy connaît pourtant d'importantes transformations : outre la disparition du prêtre lignager et du poteau sacrificiel, qui sont constatés de manière quasiment unanime<sup>9</sup>, la christianisation et les migrations intensives aboutissant à un manque de motivation des successeurs potentiels ou à une impossibilité rituelle. La disparition de ce symbole d'organicité sociale fondée sur le rapport aux ancêtres laisse donc une béance qui peut interroger.
- 17 Par ailleurs, une fracture sociale, particulièrement marquée en ville, sépare les Tandroy en catégories inégales et tranchées. À Tuléar, la grande majorité des Tandroy travaille

comme tireurs de pousse-pousse, tandis qu'une minorité s'établit en tant que fonctionnaires<sup>10</sup>. Peu sont ceux qui possèdent un statut intermédiaire, et les devenirs ne se rencontrent pas. Ce clivage important est actuellement source de conflit.

- 18 En outre, une scission s'est créée en 2012 au sein de l'association d'originaires, divisant les membres en deux partis rivaux. Les valeurs qui opposent les deux camps paraissent très significatives du développement actuel de cette population porteuse de nouveaux enjeux sociaux et de nouvelles revendications : du fait de leur forte représentativité, l'association est historiquement dirigée par des tireurs de pousse-pousse, et cette situation ne convient plus aux fonctionnaires qui ont élu leur propre chef, au nom de leur statut d'hommes dits « civilisés ».
- 19 C'est dans ce contexte de développement tissé de problématiques territoriales et de « bricolages » structurels qu'il faut interroger la place de la possession tandroy et la dimension sociale du *kokolampo* en tant qu'esprit endémique. La possession occupe un espace souterrain, souvent présenté dans les discours comme détaché des institutions affichées dans l'espace public. Elle concerne par ailleurs essentiellement les couches défavorisées de la population et est souvent dénigrée par les « civilisés ». Une porosité existe cependant entre ces différentes sphères. Les portraits de deux possédés rencontrés à Tuléar me semblent en témoigner.

## Lorsque *kokolampo* et *tromba* s'allient pour ériger un *hazomanga*

### Description ethnographique

- 20 Monsieur Legros, âgé de quarante-deux ans, originaire d'un village proche de Beloha (Androy), partage depuis une vingtaine d'années sa vie entre Tuléar et sa résidence d'origine. Sa famille est répartie entre les deux localités. À Tuléar, son enclos abrite quatre maisons resserrées dans une petite cour, dans lesquelles vivent de manière régulière trois de ses cinq enfants nés du mariage avec sa première femme restée en Androy, son frère cadet accompagné de sa seconde femme et de leur fille, deux enfants de sa sœur cadette, ainsi que la sœur de sa mère, qui vient de les rejoindre après avoir également divorcé. Dans un autre quartier de Tuléar vit sa seconde femme avec l'enfant qu'ils ont eu. En ville résident donc les hommes aptes au travail (tireurs de pousse-pousse) et les enfants qui étudient, tandis qu'en Androy restent les femmes (sa première femme, celle de son frère, sa sœur cadette) et les autres enfants qui s'occupent de la culture du manioc et de la garde des zébus, sous la surveillance du père de monsieur Legros, doyen du lignage. Son activité de possédé, qui lui permet aujourd'hui de gagner sa vie, est venue couronner une ascension sociale à laquelle il travaille depuis sa jeunesse et lui donne aujourd'hui le statut d'*ondatibe* (grand homme) au sein de sa famille.
- 21 Monsieur Legros est possédé par huit esprits : quatre *kokolampo* et quatre *tromba*. Les *kokolampo* sont arrivés en premier et viennent tous de l'Androy. L'un soigne les maladies physiques et celles liées aux esprits, un autre s'occupe des problèmes de chance dans le commerce (*fandrorotse*) et possède une fonction de « juge de tribunal » (*mpitsara*), un esprit de femme handicapée est spécialiste des massages, le dernier arrivé est leur « professeur »<sup>11</sup>. C'est le *kokolampo* spécialiste des questions de commerce qui a pris l'initiative d'appeler le premier esprit *tromba* : Andriamanjaka. Cet esprit

demeure le grand favori du possédé. D'origine comorienne, il soigne toutes les maladies et est « spécialiste du Coran ». Son aspect exotique ainsi que la possibilité qu'il lui donne de convoiter divers biens fascinent de toute évidence le possédé, mais c'est la capacité qu'il a de lui faire gagner de l'argent pour faire vivre sa famille qui reste à ses yeux primordial.

- 22 Un autre *tromba*, sakalava, est arrivé en tant que traducteur – du comorien au malgache<sup>12</sup> – et a progressivement pris une forme d'indépendance qui lui permet aussi d'être sollicité pour ses compétences propres. Il se positionne alors comme spécialiste du catéchisme. Un troisième vient de Vangaindrano, parle français, est spécialiste de la danse. Enfin, monsieur Legros possède un esprit sirène, Mananisa. Cette entité ne parle pas, ne possède aucune compétence thérapeutique et, lorsqu'elle vient, ce n'est que pour danser et écouter de la bonne musique.
- 23 Monsieur Legros admet une hiérarchie indiscutable entre les deux catégories d'esprits. Les *kokolampo* sont les maîtres des *tromba*. En ville, ils leur délèguent pourtant la majorité de leurs pouvoirs, et la « maison des esprits » ; la plus grande de l'enclos, à Tuléar, témoigne de leur activité dominante.
- 24 Les rituels relèvent essentiellement de la sphère domestique, une quinzaine de personnes fréquentant régulièrement la « maison des esprits » : famille proche, localisée en ville ou venant exprès de l'Androy, amis et connaissances habitant Tuléar. Une catégorie de personnes importantes se distingue néanmoins, nommée *zanabola*<sup>13</sup> et souvent traduite par « élève ». Pour monsieur Legros, le terme désigne toute personne qu'il soigne pour des maladies relevant d'un problème lié à la présence d'esprits, mais s'applique particulièrement à ceux d'entre eux qui choisissent d'introniser leurs esprits après qu'ils ont été identifiés, ces deux tâches revenant à un possédé considéré comme « professeur »<sup>14</sup>. Le *zanabola* et son « professeur » sont liés par une double relation, d'esprit à esprit et d'homme à homme. Les *zanabola* sont très souvent présents lors des rituels effectués par leur « professeur » où ils ont une fonction de soutien, parfois de médiateur avec les esprits. Si l'extension du phénomène *zanabola* reste difficile à mesurer, son importance paraît de taille dans l'estimation de la valeur du possédé. Monsieur Legros affirmait avoir plus de 200 *zanabola* de toutes origines. Il reconnaissait néanmoins que la majorité d'entre eux vivait en Androy, originaires de la même zone que lui. À ma demande, il arriva à en citer quatorze et je pus en rencontrer huit. Parmi eux, je ne vis que des Tandroy. Quoi qu'il en soit, le réseau des *zanabola* paraît bien se constituer en une forme de grande famille, dont les membres sont également répartis entre ville et Androy et pour qui monsieur Legros fait office de référent.
- 25 En ville, le *kokolampo* n'est quasiment invoqué que pour les questions de changement de territoire, lorsqu'est projeté un séjour en Androy. À Tuléar, je ne l'ai vu apparaître qu'une seule fois, lors d'un rituel où devaient être convenues la date et les modalités du prochain déplacement à la résidence d'origine, à l'occasion d'une fête nommée *asaramanitse*. Cet événement, correspondant originellement au début de l'année solaire, marque l'avènement d'une période faste pour les récoltes. Pour les Tandroy, c'est à ce moment de l'année qu'était érigé le poteau sacrificiel *hazomanga* lors du renouvellement des prêtres lignagers (Fokonontsoa, 2008). Pour les possédés, *asaramanitse* est l'occasion de fêter les esprits autochtones<sup>15</sup>. La date fut fixée au 25 octobre, qui fut aussi celle du premier tour des élections présidentielles tant attendues par le pays, en situation de « transition » depuis 2009.

- 26 Après le départ du *kokolampo* et la question d'*asaramanitse* réglée, ce fut au tour des *tromba* d'être invoqués pour s'occuper de quelques malades présents dans l'assemblée. À la fin du rituel, monsieur Legros me demanda à être pris en photo. Pour ce faire, il superposa à la robe d'Andriamanjaka une étoffe traditionnelle spécifique au *kokolampo* qu'il passa en écharpe, déclarant : « Maintenant, les *kokolampo* et les *tromba* sont indissociables ».
- 27 À l'occasion d'*asaramanitse*, je suis allée en Androy avec monsieur Legros, son frère et le musicien joueur de *marovany* (cithare sur caisse) spécialiste des rituels *tromba*, originaire du même village. Le rituel se déroula dans sa propriété, vaste espace nu sur lequel ont été bâties les maisons où vivent les membres de sa famille. Monsieur Legros est fier de la taille de son terrain, dont il fait un critère nécessaire pour l'organisation de la cérémonie. Ses *zanabola* ne pourraient en faire autant. Ne possédant pas de propriété importante, il serait honteux pour eux de ne pas pouvoir recevoir beaucoup de personnes. Ils participent donc à la cérémonie se tenant chez leur « professeur ».

Monsieur Legros (à gauche) et l'un de ses *zanabola*.



À leur robe de *tromba* est superposée en écharpe l'étoffe du *kokolampo*  
Cliché É. Rossé, Tuléar, septembre 2013

- 28 Sur le terrain, une maison est spécialement dédiée aux *Kokolampo*, à côté de laquelle est érigée et entretenue une structure en bois nommée « grade », permettant à monsieur Legros de gravir des échelons de statut à l'occasion des rituels *sandratse*<sup>16</sup>. Monsieur Legros a atteint le sixième « grade » (sur une échelle de douze) et, de ce fait, la structure en bois à six étages, rehaussée à chaque étape d'élévation, ne manque pas d'allure. À côté, à peine visible, une structure identique, bien plus petite et à moitié écroulée, représente le premier « grade » atteint de sa sœur cadette. Possédée par deux esprits, elle n'a pas les moyens d'être active. Elle était, avant son divorce, la troisième femme de son mari qui ne lui permettait pas d'exercer et son évolution semble désormais compromise. Pas de *hazomanga* à l'horizon. Le poteau sacrificiel du clan de monsieur Legros est situé dans un village proche de Faux-Cap d'où est originaire l'ancêtre. Selon monsieur Legros, le clan auquel il appartient s'est démantelé autour



des années 1920 et est aujourd'hui complètement dispersé. Par ailleurs, dans le village de monsieur Legros cohabitent des lignages de sept clans différents, et les quatorze *zanabola* de monsieur Legros, vivant à proximité, sont originaires de quatorze clans différents. C'est donc d'une grande « famille recomposée » que monsieur Legros a la charge, outrepassant toute logique lignagère, et pour laquelle la fête d'*asaramanitse* fait office de grand rassemblement.

- 29 Le rituel dura toute la journée. Lorsque j'arrivai dans l'enclos résidentiel, des hommes (un frère de l'un des *zanabola*, un neveu et un demi-frère de monsieur Legros), manuels scolaires à la main, étaient occupés à tailler dans un piquet de bois une sculpture de la forme du pays. Un gros mouton était accroché près du « grade » et une petite cour d'environ un mètre de côté avait été construite juste devant la maison, dont monsieur Legros me dit qu'elle servirait à recevoir le piquet en train d'être sculpté. Il m'expliqua alors que cette sculpture était un *hazomanga vazaha*<sup>17</sup>, commandé par Andriamanjaka : en ce grand jour pour Madagascar, le *kokolampo* était « comme un président ». Il affirma ensuite : « Je suis le président des *kokolampo* ».
- 30 Le rituel commença dans la « maison des *kokolampo* ». Cette maison devrait, d'après le possédé, comporter huit portes, selon ce qui est traditionnellement convenu de faire pour le *kokolampo*. Il est cependant encore trop jeune pour cela et sa maison n'en comporte que quatre. La séance d'invocation des esprits fut très longue, conduite par un joueur de *lokanga* (vièle traditionnelle) habitant le village. Une trentaine de personnes étaient présentes, plus qu'à Tuléar donc, mais restant néanmoins dans une sphère d'appartenance proche : famille, *zanabola*, musiciens et leurs familles. L'arrivée du *kokolampo* fut l'occasion d'une séquence de bénédiction générale pour la prospérité du possédé, de sa famille et de toutes les personnes en présence, clôturée par le sacrifice du mouton. Huit femmes placèrent ensuite des calebasses traditionnelles (*voatavo*) remplies d'eau sur leur tête et effectuèrent huit fois le tour de la maison avant de partir en file indienne en suivant le possédé et précédant le joueur de *lokanga* qui accompagne leur chant jusqu'à un tamarinier situé à l'extérieur de l'enclos. Au pied de ce « tamarinier des *kokolampo* », les gens peuvent tout au long de l'année déposer de l'argent pour avoir des bénédictions. L'espace fut balayé, béni avec du rhum rouge ; les femmes firent huit fois le tour de l'arbre en chantant, puis monsieur Legros récupéra l'argent déposé. Pendant ce temps, les hommes avaient cuit le mouton que l'on mangea ensuite.
- 31 En début d'après-midi, une deuxième partie de rituel se déroula à l'intérieur de la maison. Ce fut alors à Andriamanjaka de se manifester. Le musicien venu de Tuléar l'accompagna au *marovany*. L'esprit soigna quelques personnes, tandis que le « professeur » de monsieur Legros<sup>18</sup> sculptait des figures de divination sur le *hazomanga* achevé qu'il enduisit également de plantes médicinales (*volohazo*) ayant fonction de protection (*fiaro*) et de promotion sociale (*fiabo*). La fin de cette séquence s'acheva par l'érection à proprement parler du *hazomanga*. Porté à bout de bras par quatre hommes, (deux *zanabola* de Tuléar, un de leurs frères, le joueur de *lokanga*), bien verticalement en évitant qu'il ne touchât terre, accompagné par les chants *sabo* des femmes, il fut planté dans un trou creusé par le père de monsieur Legros dans la petite cour, à côté de deux autres bois dont l'un était un petit arbre vivant, et d'une pierre.

## Un principe de reproduction sociale à travers possession ?

- 32 Le *kokolampo* est donc au centre de ce grand rituel. Le nombre huit qui est associé à sa maison ainsi qu'à toutes les grandes étapes du rituel le signale. Ce chiffre, associé dans la littérature anthropologique à la maîtrise des points cardinaux, renvoie à une idée de souveraineté<sup>19</sup>, qui correspond, dans le cas présent, à celle des esprits autochtones. Mais c'est la portée du *hazomanga vazaha* érigé à l'occasion d'*asaramanitse* qui interroge le plus, l'appellation de ce piquet renvoyant directement à la sphère de l'ancestralité.
- 33 Quelques jours après le rituel, monsieur Legros m'apprit que le nom de cet ensemble formé de trois bois inséparables plantés dans une petite cour était en réalité *toñe*. Il m'en décrit ainsi la composition : le piquet principal, qui est également le plus haut et le plus épais, sculpté en cette occasion de la forme de Madagascar, est lui-même nommé *toñe*, du nom de l'ensemble. À ses côtés sont plantés un piquet de bois de plus petite taille nommé *zañe*, servant à demander des bénédictions aux devins-guérisseurs (*ombiasa*), ainsi qu'un petit arbre vivant (*hazovelona*), symbole de vitalité. Le pied de ces trois bois est entouré d'autres petits bois (*hazontañe*) formant un mini-enclos. Cette description correspond en partie à la définition que donnent Fee et Rajaonarimanana (2001) du terme *toñe* : « *talisman protecteur se présentant sous forme de piquets pointus, plus ou moins sculptés, que l'on plante au milieu des parcs à bœufs pour protéger les habitants* ». Dans le cas présent, le *toñe* ne fut pas planté dans le parc à zébus, mais devant la maison du *kokolampo*. La fonction énoncée présente néanmoins des similarités. Monsieur Legros m'expliqua en effet attendre du *toñe* un double bénéfice : celui de gagner de l'argent et des zébus, et celui d'empêcher que cet argent et ces zébus ne disparaissent sans raison. Par ailleurs, cet ensemble comporte aussi beaucoup d'analogies avec ce que me décrit un étudiant tandroy travaillant sur les rituels liés au *hazomanga*. Dans ses descriptions se retrouvait la présence des trois bois, le bois principal (*hazomanga*, bois au sommet pointu) portant le nom de l'ensemble, un autre (*fototse*<sup>20</sup>, non pointu) étant destiné aux personnes consultant le devin-guérisseur et où s'attachaient aussi les animaux à sacrifier, le troisième (*fantiolotse*) étant également un arbre vivant, symbole de vie. Des similitudes se révèlent aussi au niveau du protocole d'érection, comme la nécessité pour les hommes portant le *hazomanga* de le maintenir verticalement sans qu'il ne touche terre avant de la planter, pendant que les personnes présentes essaient de le toucher.
- 34 Faut-il alors envisager la possibilité d'une substitution de cet hybride *toñe-hazomanga* au *hazomanga* ancestral, à l'occasion de cette fête d'*asaramanitse*<sup>21</sup> ?

Photo 3



Le *hazomanga-toñe* « *kokolampo* » à Namandria (Beloha-Androy)  
Cliché É. Rossé, 25 octobre 2013

- 35 Des glissements sémantiques concernant l'usage du terme *hazomanga* à Madagascar ont déjà été observés. Somda (2009), par exemple, note que l'usage du mot en Anosy survit à la disparition de la structure matérielle lui correspondant, à travers la désignation des chefs de lignage publiquement élevés, puis, par extension, à celle des hommes ordinaires participant à la vie publique. Le cas qui nous intéresse n'est certes pas tout à fait similaire, puisqu'il s'agit du transfert d'un symbole lié aux rituels lignagers au domaine de la possession. Sans qu'il n'y ait pour autant de confusion possible, ce phénomène induirait alors un déplacement de la figure d'autorité suprême. Au sein de la société traditionnelle tandroy, en effet, le prêtre lignager était considéré comme la seule autorité fédératrice du clan, et les possédés, hommes certes investis d'une forme de pouvoir inspirant le respect, restaient dans une position de vassalité claire par rapport à eux. La manipulation actuelle d'un *hazomanga* associé au *kokolampo* et manipulé par un *tromba* serait-elle significative d'une assimilation du possédé au *mpisoro*, ou d'une simple élévation sociale aboutissant à la réinvention de son statut ? Dans le cas de monsieur Legros, l'analogie semble en effet plausible, compte tenu des responsabilités de cohésion et de protection du groupe qui lui incombent. En outre, sa capacité à créer de l'unité dans une logique transterritoriale où les passages de seuils entre monde rural et urbain sont ritualisés lors des invocations au *kokolampo* peut légitimer cette intuition. Dans le prolongement de cette dynamique, le maniement du symbole sculpté sur le *hazomanga*, la carte du pays, le jour des élections présidentielles, projette également son aura vers une dimension nationale.
- 36 À cette logique transterritoriale vient également se superposer une dimension translignagère marquée par l'adjonction au groupe familial des lignages de *zanabola*

qui, comme on l'a observé, ont tenu un rôle actif au côté de la famille lors de ce dernier rituel. Ce phénomène a déjà été étudié par différents auteurs, dont Lombard et Fiéloux (1995, 2006), à Tuléar même. Ces auteurs voient dans de ce qu'ils nomment « communauté de *tromba* » un phénomène social symptomatique de la dislocation des organisations traditionnelles et du développement « rapide et désordonné » des villes où se regroupent les migrants. Notant l'expansion au niveau national des esprits ancestraux dont la transmission en ville serait plus aisée que celle des esprits dits « de la nature », assujettis à leur composante autochtone, ils insistent sur la nature transethnique de ces familles de possédés, ainsi que sur la prévalence du sexe féminin des personnes possédées. Si ces caractéristiques ont en effet été observées durant mon terrain à Tuléar pour des possédés de différentes origines, il me semble pourtant qu'il puisse exister une sorte d'« exception tandroy » dans la manière de prendre en charge, à travers la possession, les différentes problématiques sociales et territoriales qui leur sont spécifiques. Dans le cas de monsieur Legros, les *zanabola* sont non seulement majoritairement masculins, mais vivent aussi pour la plupart d'entre eux en Androy et son cas me semble participer à une tendance, observée de manière régulière sur le terrain. Interrogé sur le sujet, monsieur Legros estime, quant à lui, que les deux sexes seraient équitablement représentés.

- 37 Quoi qu'il en soit, ces questions de proportion restent inopérantes s'il n'est pas pris en compte l'activité réelle et l'aura sociale de ces acteurs, dont le parcours de vie s'inscrit dans un processus de discrimination de genre évident. Les femmes Tandroy, du fait de leur statut social inférieur lié à la polygamie et à l'impossibilité pour elle de se revendiquer propriétaire d'un territoire, sont souvent moins à même de développer une activité qui leur permettrait potentiellement de rehausser leur aura sociale (la sœur de monsieur Legros en est un bon exemple). Les compétences thérapeutiques que leur donne leur état, combien même admises, ne leur donnent ainsi pas cette autorité que les hommes semblent actuellement remodeler à des fins d'adaptation sociale.
- 38 Ces différents éléments montrent donc que le remplacement possible de l'autorité ancestrale par celle du possédé se fait, à travers les symboles et cultes liés au *kokolampo*, selon un principe de reproduction du système traditionnel mettant en corrélation filiation agnatique et relation au patrimoine.

## ***Kokolampo* et « devenir fonctionnaire »**

- 39 La deuxième composante importante du cas de monsieur Legros est l'emploi de symboles liés au monde *vazaha* et à celui des fonctionnaires, militaires ou professeurs essentiellement. Cette tendance s'est vue confirmée dans le suivi d'un autre possédé vivant à Tuléar, nommé Boribory.

## **Description ethnographique**

- 40 Boribory habite une grande maison en dur à la périphérie de la ville, à côté de laquelle sont construits un parc à zébus et des maisons secondaires pour les membres de la famille. Mes rendez-vous avec lui avaient toujours lieu dans la plus grande pièce où il reçoit les malades. Il me recevait trônant, charismatique, sur une natte où sont également éparpillés ingrédients et matériel servant son activité thérapeutique. Des

bancs sont répartis le long des murs qui affichent diplômes et photos le représentant en costume de ville, recevant des distinctions.

- 41 « J'ai 75 ans, mais réellement, j'en ai 80, j'ai perdu trois fois ma carte d'identité, tous les gens de mon âge avec qui j'ai voyagé ont 80 ans », me raconta-t-il un jour. Originaire de Beloha, il travaille au début de sa vie comme gardien de zébus en Androy, puis part à Diego-Suarez où il est employé dans les champs de cannes à sucre dans le cadre des travaux forcés imposés par les autorités coloniales. Le *kokolampo* se manifeste juste avant son départ et le suivra dans tous ses déplacements : « Le *kokolampo* m'a suivi. J'ai essayé de lutter pendant huit ans ; pendant huit ans, il m'a parlé. À la fin, j'ai accepté, et me voici ». Il voyagea dans de nombreuses localités du nord. Là, il a un esprit *tromba*, dont il provoque la venue : « J'ai regroupé tous les remèdes, les bois, et l'esprit est descendu ». Il part ensuite pour Tuléar. En route, il se fera arrêter par des gendarmes français à cause de la perte de sa carte d'identité. Il dit alors s'être révolté et, pratiquant la lutte, s'être battu contre ces fonctionnaires.
- 42 À Tuléar, il travaille comme cultivateur et constitue un troupeau de zébus. Dans cette ville, la maison qu'il possède aurait été construite par un maire qui aurait travaillé pendant huit ans. Son activité de guérisseur a pris le dessus et, s'il continue à cultiver à des fins personnelles dans sa propriété, cette activité lui suffit aujourd'hui pour vivre.
- 43 Boribory ne parle que très peu de ses esprits. Il parle de ses biens (*fanàñañe*<sup>22</sup>), utilisant ce terme notamment lors d'entretiens que je lui demandais et pour lesquels il exigeait des contreparties qu'il laissait souvent à ma discrétion. Par contre, la question de son rapport aux esprits est fondamentale dans la manière dont il est perçu par ses pairs, auprès desquels il a une très grande réputation. Monsieur Legros, par exemple, le considère comme « le *kokolampo* ». À Tuléar, des enquêtes effectuées auprès des tireurs de pousse-pousse ont montré que quasiment tous le connaissaient et qu'une grande majorité l'avait déjà consulté.
- 44 Boribory affirme n'être possédé que par le *kokolampo*. Il rejette l'altérité apportée par les *tromba* à qui il reproche de l'infidélité et une propension à pouvoir « faire le mal ». Selon lui, les *tromba* ne resteraient chez les hommes que huit années, avant de repartir chez eux, dans le nord, rappelés par des « espèces de *mpisoro* » (chefs lignagers).
- 45 De nombreuses rumeurs courent pourtant sur lui, qui remettent en question une part de son intégrité, insistant sur le manque de relation observable avec ses esprits. Cet état de fait, connu de tous, est interprété de différentes manières. Pour monsieur Legros, par exemple, Boribory est un possédé tellement accompli qu'il n'a plus besoin de l'intervention de ses esprits pour soigner. Ses esprits seraient « partis à la retraite ». Pour d'autres personnes interrogées en ville, il est au contraire suspecté d'usurpation. Il ne serait que devin-guérisseur et aurait inventé de toute pièce la présence des esprits ou, encore, il serait un homme souffrant d'un gros complexe de supériorité.
- 46 Les consultants de Boribory arrivent selon lui du monde entier. Boribory aime exhiber de nombreux objets *vazaha* offerts par eux. Pendant mon séjour, j'observais des gens venant essentiellement de Tuléar ou, pour certains, de villes plus éloignées de la région sud-ouest. La réputation de Boribory est due, selon monsieur Legros, au fait qu'il serait « le spécialiste des grades ». Dans ce cas, le terme de « grade » ne renvoie plus à l'élévation d'un possédé au cours de rituels effectués dans un cadre traditionnel, mais au statut professionnel des personnes venant consulter. Boribory agit par son activité sur des problématiques d'ascension sociale inscrites dans le monde fonctionnaire.

- 47 Un homme vint un jour consulter pour son fils qui ne pouvait se déplacer du fait de son travail. Ce n'est pas la première fois qu'il faisait le voyage et, ce jour-là, il commença par offrir à Boribory 200 000 *ariary* (60 euros) en signe de gratitude pour la réussite de sa précédente intervention. Son fils, gendarme, avait grâce à lui obtenu une promotion. Il en voulait maintenant une autre. Pour cela, Boribory confectionna deux talismans puis invoqua des esprits *kokolampo* afin d'obtenir une bénédiction. Il invita l'homme à s'asseoir sur le banc. Le placement en hauteur est en effet selon lui nécessaire pour les rituels concernant les questions d'ascension sociale. Les talismans furent confectionnés sur place, l'un destiné à la protection (*fiaro*) de la personne, l'autre (*fiaboa*) concernant la transe et la promotion. Des morceaux de tissus furent remplis de miel et d'une plante médicinale en poudre (*volohazo*) que Boribory m'expliqua avoir fait venir de France. Il affirma que cette plante avait pour caractéristique de pousser en hauteur, à côté d'une maison de trois étages, et avait été apportée à Madagascar par un avion. Il plaça le talisman de protection dans la main du malade et le talisman de promotion sur son épaule, en précisant : « Quand on organise une cérémonie, on met le talisman sur l'épaule droite pour qu'il soit habillé. Si on est en transe ou si on défile, ce tissu ne nous quitte ni ne tombe, mais reste toujours à la même place ». S'ensuivit l'invocation aux esprits, très longue, mais qui n'aboutit pas à une transe. La question du bien y fut mise en exergue : « Ce n'est pas pour ensorceler que je vous invoque, mais pour le bien » ; la référence aux points cardinaux ainsi qu'au chiffre huit est omniprésente.
- 48 Boribory me demanda ensuite un costume en échange de ce qu'il me laissait voir de son « patrimoine » (voir photo). Il voulait pouvoir le porter à une fête des dignitaires de la région dont il me montra l'invitation officielle. Ce fut aussi l'occasion d'observer les deux diplômes d'« ordre du mérite » affichés au mur de la pièce, qui venaient récompenser son travail de cultivateur, signés pour le premier par les précédents présidents de la République. Son fils commentait et reprenait pour le compte de son père en tant que travailleur la notion du « bien » formulée au sujet de son rôle de guérisseur : « Mon père obéit toujours aux lois, jamais il ne fait le mal... » Ces distinctions, Boribory m'expliqua en avoir fait lui-même la demande. Questionné sur sa motivation, il me répondit que cela lui permettrait de bénéficier des services d'une fanfare pour son enterrement... « comme pour les fonctionnaires ».

### Un « esprit fait homme »

- 49 Boribory est donc désormais un homme de la ville et, malgré tout, un *kokolampo*, voire Le *kokolampo*. Sédentarisé, il concentre au sein de sa propriété les éléments primordiaux de sa culture d'origine. Il incarne aussi d'une certaine façon les rapports territoriaux associés aux esprits. Le *kokolampo*, c'est lui, ici à Tuléar, alors que les *tromba* l'ont quitté pour rejoindre le nord. Alors que monsieur Legros manipule les symboles liés à l'esprit, Boribory les a en quelque sorte incorporés. Aux actions rituelles en huit qui marquent le territoire du *kokolampo* lors d'*asaramanitse*, il oppose une narration de sa vie, plus ou moins fictionnalisée, structurée autour du même chiffre. Il incarne aussi une génération : « Tous les gens de mon âge ont 80 ans ». Étant de ceux qui ont ramené, voire provoqué ces fameux « esprits du nord », qu'il refuse aujourd'hui, sa logique d'identification aux esprits semble pourtant s'extraire de la dichotomie de valeur attachée aux deux catégories d'esprit pour proposer une autre solution.

- 50 Son cas présente en effet une forme de synchronisation effective entre deux mondes par surimpression de symboles, valeurs et expériences liés en même temps aux figures d'autorité traditionnelle et à celle de l'autorité étatique construite dans le sillage du passé colonial. Sa grande maison à huit portes a été construite par un maire. « Faire le bien » et le respect des lois attendus dans la relation au *kokolampo* sont en même temps investis dans l'image qu'il cultive de lui en tant que travailleur méritant. La reconnaissance dont il peut se vanter en tant que guérisseur et qui le positionne comme figure d'autorité est par lui sollicitée auprès des institutions d'État.
- 51 Son attitude par rapport à l'étranger démontre pourtant une très forte ambivalence. Il manie des symboles renvoyant au monde *vazaha* pour enrichir sa pratique de guérisseur, notamment lorsqu'il s'agit de problématiques liées à l'ascension sociale, appropriation qui va jusqu'à une certaine forme de mimétisme lorsqu'il revêt un costume *vazaha* lui permettant de se montrer en tant que dignitaire de la région. La technique semble efficace, puisque dans sa pratique de possédé, il agit avec succès sur le monde des fonctionnaires sans, de fait, y appartenir lui-même. Son rapport aux *Vazaha* s'énonce pour autant de manière conflictuelle. Lorsqu'il évoque son histoire, il insiste sur le fait qu'une partie de sa puissance lui serait venue de son affrontement avec les fonctionnaires français lors de son retour au pays après l'épisode des travaux forcés.
- 52 Par ailleurs, son rapport à moi en tant qu'anthropologue est fait de perpétuelles négociations. Souvent, il me toise, me soumettant à son orgueil et à d'aimables provocations. L'introduction de la notion de patrimoine dans ce contexte n'est à cet égard certainement pas anodine. Boribory a conscience d'une valeur de son savoir qu'il tente sans cesse de monnayer contre des biens *vazaha* susceptibles de renforcer son aura.
- 53 Middleton et Cole (2000) ont travaillé chez les Karembola sur ce phénomène de renforcement des rituels par injection de symboles étrangers à l'époque postcoloniale. Leur étude, reposant sur des rituels mortuaires sollicitant le rapport aux ancêtres, mettait en évidence une similitude dans la manière d'expérimenter la relation aux ancêtres et aux étrangers envahisseurs, caractérisés par la même forme d'ambivalence. Une forme de dialectique a ainsi été mise à jour : plus les étrangers ont cherché à asseoir leur pouvoir sur celui des institutions ancestrales, plus les Karembola s'approprièrent les apports des étrangers au sein de leurs cultes. Pour ce faire, les auteurs parlent de l'invention par les Karembola d'un ancêtre alternatif à l'ancêtre lignager (*razañe*), le *lolo*, considéré comme un mort récent et assimilé aux *Vazaha* notamment par leur capacité à introduire de la modernité au sein des rituels. Cette dualité, ici déployée dans le cadre des rituels ancestraux, n'est pas sans rappeler celle qui distingue *kokolampo* et *doany* dans les rituels de possession, le *doany* revêtant, par ailleurs, dans la description qu'en fait Boribory, certaines caractéristiques des *lolo*. *Lolo* et *doany* se distinguent ainsi en tant que produits de l'histoire à la différence des *razañe* et des *kokolampo*, qui s'assument dans une forme d'intemporalité.
- 54 Ces analyses semblent confirmer la place du *kokolampo* du côté de l'ancestralité, sans pour autant le réduire au côté de ce qui serait « la tradition » et à une corrélation obligée avec le monde rural. Caractérisé en tant que figure d'autorité par la même ambivalence que celle que présentent l'ancêtre (*razañe*) et le colon, le *kokolampo* sait aussi revêtir les habits du fonctionnaire, dont les *tromba* ont peur.

- 55 Monsieur Legros et Boribory présentent deux cas de rapport aux esprits contrastés, n'étant ni de la même génération, ni dans la même relation à l'histoire et au territoire. Le « phénomène Boribory » donne l'impression de boucler la boucle de l'épidémie de *doany* survenue lors de la chute de la première république, et d'entériner par là l'autorité recouvrée du *kokolampo* dans une forme de mimétisme avec les figures d'autorité étatiques. Monsieur Legros, quant à lui, investit au contraire les potentialités des *tromba*, l'indissociabilité des deux esprits dans la pratique rituelle, renforçant au demeurant la légitimité du *kokolampo* en tant que référent hiérarchique.
- 56 La possession par le *kokolampo* semble ainsi conduire à une nouvelle forme de verticalité se greffant sur le substrat ancestral, et paraissant pouvoir se substituer à lui, redéfinissant à cette occasion l'autorité du possédé. Prenant en outre appui sur le symbole du *hazomanga*, le recours au *kokolampo* permet d'une certaine façon de redonner des racines à la société tandroy en perte de repères structuraux, tout en lui donnant comme point de mire un certain « devenir fonctionnaire » lui permettant d'entrevoir une insertion dans le tissu urbain « moderne ». Il est à cet égard intéressant de noter que la forme définie comme la plus « aboutie » de *kokolampo*, incarnée par Boribory, est celle qui n'en prend que le nom et les valeurs, délaissant l'esprit à proprement parler, « parti à la retraite ».
- 57 Ainsi, la possession viendrait-elle combler chez les Tandroy cette béance décrite entre la précarité du monde des migrants et la minorité des fonctionnaires, et entre deux formes de savoir, ésotérique et institutionnel. Le champ lexical utilisé dans le cadre de la possession semble témoigner de cette volonté de passage, dont le recours à la notion de « grade » constitue le parangon, ascenseur symbolique entre deux pans de société. Les deux possédés ne jouent néanmoins pas dans le même cadre. Dans le cas de monsieur Legros, la montée en grade s'effectue « en interne ». Au fil des rituels *sandratse*, le possédé et ses *zanabola* évoluent dans le cadre de référence de la possession tandroy, suivant un système hiérarchique structuré selon un ordre traditionnel énoncé. Chez Boribory, « spécialiste des grades » et qui œuvre seul, sans l'appui de disciples, le principe intervient en revanche dans l'ascension sociale de personnes aux origines multiples, souvent étrangères au *foko* tandroy, *a priori* rarement possédées elles-mêmes, et parfois déjà fonctionnaires. En tant que possédé, Boribory agit sur le statut des hommes au sein de la société malgache au sens large. La possession lui a donc permis d'ouvrir une porte sur un autre champ social.
- 58 De par cette référence au monde des fonctionnaires, le *kokolampo* se positionne dans une relation à l'étranger bien spécifique. La figure des fonctionnaires est en effet à Madagascar à penser dans la continuité de celle de l'autorité coloniale. Dans les années soixante-dix, à l'époque du surgissement des *doany*, Monja Jaona<sup>23</sup> affirmait à ce propos : « Avant, nous étions une colonie française ; maintenant, nous sommes une colonie de fonctionnaires malgaches » (Raison-Jourde, 2010). Par ailleurs, comme ont pu le montrer chacun à leur manière Althabe (1972) puis Cole et Middleton, l'autorité des colonisateurs a pu prendre greffe sur celle de l'autorité ancestrale, dont elle possède les mêmes caractéristiques d'ambivalence. Cet « étranger historique », lié à une situation de domination à l'échelle de l'île, dont le *kokolampo* prend les habits, permet ainsi aux Tandroy de se projeter dans une dimension nationale.
- 59 Ce rapport à l'étranger est bien différent de celui qui lie les Tandroy aux *tromba*. Ces derniers esprits représentent aux côtés du *kokolampo* une forme d'altérité qu'il reste à interroger. Le *tromba* est tout d'abord l'« étranger géographique », introduisant au sein



des rituels une « fabrique de la différence » en rapport à l'esprit endémique. Par ailleurs, outre leurs caractéristiques modernes et urbaines, les *tromba* apportent une composante conviviale, ludique, exotique. Ils autorisent les hommes à convoiter, à fantasmer, à négocier aussi.

- 60 Enfin, le cas des *tromba* chez monsieur Legros pose la question de l'altérité en termes de genre. Fiéloux et Lombard (2006) parlaient de relation de couple entre les possédées et les esprits princiers qui les habitaient. Appliquée au cas des Tandroy, cette considération pourrait encore renforcer le caractère de reproduction du système social vers lequel semble s'orienter la possession. Au côté des *kokolampo* confirmés dans leur autorité liée à de l'ancestralité, par ailleurs souvent associés à la notion d'héritage (*lova*)<sup>24</sup>, et dans cette société polygame où les hommes en ville se plaignent souvent, faute de moyen, de ne pas avoir assez de femmes, les *tromba* pourraient en effet se comporter en autant de substituts d'épouses. Sous cet angle d'interprétation, la complémentarité entre esprits se situerait alors au niveau d'une dimension de filiation lignagère, assumée par les *kokolampo*, versus une relation d'alliance, prise en charge par les *tromba*. La logique territoriale renforce cette hypothèse : les *kokolampo* ne se manifestent pleinement qu'à la résidence d'origine, dans un lieu qui leur est dédié. Les rituels s'effectuent dans « la maison des *kokolampo* » incluse à l'enclos résidentiel, prenant place au côté des maisons où vivent les hommes. En revanche, en ville, *tromba* et possédé partagent la même maison. Si cela est probablement dû en premier lieu à des raisons pratiques, la taille des terrains n'étant pas comparable, il reste malgré tout intéressant de relever que monsieur Legros partage ses nuits entre la maison de son épouse secondaire, vivant dans un autre quartier de la ville, et la maison des *tromba*, où sont effectués les rituels, et cela à la demande de ses esprits.
- 61 Ainsi revisitée la dichotomie qui caractérisait esprits autochtones et esprits du nord reste à repenser l'ontologie du *kokolampo*. Peut-on encore parler d'« esprit de la nature », le concernant ? Comparativement à la prolifération des esprits princiers, Fiéloux et Lombard (1995) avaient noté la faible résistance des esprits dits « de la nature » au milieu urbain, pour lesquels la transmission n'était plus opérante à partir de la deuxième génération de migrants. Dans le cas qui nous intéresse, chez les Tandroy, il semblerait plutôt que les esprits princiers (*tromba*, *doany*) repartent actuellement chez eux ou cohabitent en intelligence avec les esprits autochtones, participant à l'enrichissement d'un système social traditionnel par-là reénergisé et adapté aux contingences contemporaines. Il est ainsi possible de reprendre pour le compte des *kokolampo* ce que l'auteur affirmait concernant les *tromba* à Tuléar : « *Les ancêtres sont les vrais modernes puisqu'ils légitiment toute nouvelle proposition, toute nouvelle action au nom de ce qui s'est toujours fait et qu'eux seuls, en définitive, peuvent savoir* ».

---

## BIBLIOGRAPHIE

ALTHABE G., 1972, « Les manifestations paysannes d'avril 1971 », *Revue française d'études politiques africaines*, n° 78, p. 72-74.

BEAUJARD P., 1983, *Princes et paysans. Les Tanala de l'Ikongo. Un espace social du sud-est de Madagascar*, Paris, L'Harmattan.

BLOCH M., 1988, « La pénétration directe : la reine, le roi, les esclaves et Marie dans les quartiers pauvres de Tananarive », dans M. Godelier et M. Panoff (dir.), *Le corps humain : supplicié, possédé, cannibalisé*, Paris, Archives contemporaines, coll. « Ordres sociaux », p. 439-452.

COLE J. & MIDDLETON K., 2000, "Rethinking Ancestors and Colonial Power in Madagascar", *Africa*, vol. 71, no 1, pp. 1-37.

FEE S., 2001, "What the Kokolampo gave her: the Origins of Weaving in Androy", *Études océan Indien*, n° 32 (*Littérature orale à Madagascar et aux Comores*), p. 83-106.

FEE S., 2003, *C'est l'habit qui fait la personne. Tissu et vie sociale en Androy*, thèse de doctorat, Paris, Inalco, 739 p.

FEE S. & GUEUNIER N.-J., 2003-2004, « Le vocabulaire des *doany* dans l'Androy. Langage des esprits et mots de l'étranger dans un culte de possession du sud de Madagascar », *Études océan Indien*, n° 35-36, p. 225-244.

FIÉLOUX M. & LOMBARD J., 1995, « Du royaume à la ville : le territoire des possédés (Madagascar) », dans J.-F. Vincent, D. Dory et R. Verdier, *Religion et territoire*, Paris, L'Harmattan, p. 323-337.

FIÉLOUX M. & LOMBARD J., 2006, « Le maître du jeu, amour quotidien et amour merveilleux à Madagascar », *L'autre*, vol. 7, n° 2, p. 253-266.

FOKONONTSOA M., 2008, *Structures sociales des Andriamañare*, projet de thèse de doctorat, Université de Tuléar, Faculté des lettres et des sciences humaines, Lettres malgaches, 67 p.

HEURTEBIZE G., 1977, « Le traitement du *doany* dans l'Androy », *Omalý sy Anio*, n° 5-6, p. 373-85.

MIDDLETON K. (éd.), 1999, *Ancestor, Power and History in Madagascar*, Leiden, Brill, XII-362 p.

OTTINO P., 1998, *Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*, Paris, Karthala.

RAISON-JOURDE F. & ROY G., 2010, *Paysans, intellectuels et populisme à Madagascar. De Monja Jaona à Ratsimandrava (1960-1975)*, Paris, Karthala, 490 p.

RAJAONARIMANANA N. & FEE S., 2001, *Dictionnaire malgache dialectal - français. Dialecte tandroy*, Dictionnaires des Langues'O, Paris, Asiathèque.

SOMDA D., 2009, *Et le réel serait passé, les secrets de l'esclavage et l'imagination de la société Anosy (Sud Madagascar)*, thèse de doctorat en ethnologie et sociologie comparative, Université Paris X, 459 p.

## NOTES

1. Sur le terrain, ont notamment été relevés certains noms d'esprits coïncidant avec ceux de clans royaux, *andriamañare*.
2. *Doany* est originellement le nom de la demeure des rois sakalava, où seront ensuite stockées les reliques royales.
3. En 1922, premier recrutement de main-d'œuvre tandroy pour l'île de La Réunion, puis, les années suivantes, pour concessions du nord-ouest de Madagascar (Mahajanga, Antsiranana, Nosy Be), ainsi que dans les régions de Tuléar (Betioky, Betroka, Bas-Mangoky) et de Tamatave.

4. Il est ici utile de préciser que de leur côté, les *doany* fonctionnent à l'heure actuelle essentiellement comme sous-catégorie de celle des *tromba*. Pour les Tandroy, le terme *tromba* s'applique la plupart du temps à tout esprit non tandroy. Selon les cas, ils distinguent ou non *tromba* et *doany*.
5. Notamment la connaissance médico-rituelle islamisée dont héritent les devins-guérisseurs, le *hazomanga*, poteau sacrificiel, et une hiérarchie sociale à cinq niveaux.
6. Deux générations d'agnats, leurs épouses, leurs fils et filles non mariées.
7. Les pays au-delà des mers par rapport à Madagascar, par extension l'étranger.
8. *Fikambanana Terake Androy*, Association des natifs de l'Androy.
9. MIDDLETON (1999) traite de l'abandon du *hazomanga* par les Karembola, qu'elle situe au début des années 1930, et met en corrélation avec la mort des cactus (*raketa gasy*) liée à l'invasion française. La moitié des clans serait sans *hazomanga* (Fee, 2003). Actuellement, cette question est prise en charge par différents travaux universitaires réalisés à l'Université de Tuléar. FOKONONTSOA analyse les causes du déclin du *hazomanga* dans le cadre d'une étude sur les structures sociales Andriamañare, tandis qu'un autre travail amorcé par un étudiant en philosophie s'intéresse directement au phénomène, plaçant le poteau sacrificiel du côté de l'histoire.
10. D'après un recensement effectué par un membre du bureau de l'association d'originaires, la catégorie de « fonctionnaire » englobant également, selon mon informateur, opérateurs économiques et professions libérales.
11. Expressions entre guillemets, données en français par mes interlocuteurs.
12. Langage mixte, incluant parler sakalava et des hautes terres centrales.
13. Le terme *zanabola*, traduit par « enfant de l'argent », désigne en malgache les intérêts d'une somme sur laquelle on a investi, et qualifie, dans le domaine de la possession *tandroy*, ce qui pourrait être un disciple par rapport à un possédé maître, nommé *raivola* « père de l'argent ».
14. *Raivola*, mais le français est le plus souvent utilisé pour l'occasion.
15. Le calendrier lunaire auquel se réfèrent les possédés comporte des mois fastes pour la venue des esprits. Deux mois sont considérés comme privilégiés pour l'invocation des esprits et la mise en place de rituels : *sakavey* (correspondant approximativement au mois juin) et *saramañitse* (correspondant au mois d'octobre).
16. Ce rituel, qui doit s'effectuer à la résidence d'origine du possédé, consiste en l'élévation de celui-ci sur une structure de bois (de type échelle) après le sacrifice d'un animal dont l'importance va croissante en fonction du niveau d'élévation du possédé et du versement d'une somme d'argent équivalant au prix de l'animal. Dans le cadre de la relation possédé-*zanabola*, ce sont les esprits du possédé « professeur » qui font « monter en grade » les esprits des *zanabola*.
17. Le terme de *vazaha* sert à qualifier en premier lieu les étrangers blancs et, par extension, toute personne possédant des caractéristiques la rapprochant du monde européen en tant que possédant certains pouvoirs économiques et savoirs académiques.
18. Un devin-guérisseur dont M. Legros est le *zanabola*, pour l'apprentissage de la divination.

19. BEAUJARD (1983, 73, 308), chez les Tañala, mentionne que ce nombre symbolise une prise de possession de l'espace défini par les quatre points cardinaux et leurs points intermédiaires. Le huit est aussi associé à l'ancestralité complète (p. 151).

20. Selon RAJAONARIMANANA & FEE (2001) : « manam-pototse, être bien ancré dans un village, dans un lignage de bon statut dont les ancêtres sont connus. Indique également un lien de dépendance, d'esclavage. Mifototse an-drazana = s'appuyer sur les ancêtres, devenir dépendant des ancêtres ». C'est à ce sens que M. Legros fit référence quand il m'expliqua le rôle du *toñe*. Il en parla effectivement comme un piquet sur lequel s'appuyer, faisant curieusement du terme *toñe* une traduction littérale du mot « appui ».

21. Rappelons avec FOKONONTOA (2008) que l'*asaramanitse* correspondait aussi traditionnellement à la période d'érection du *hazomanga*.

22. Traduit par biens, possession par RAJAONARIMANANA & FEE (2001). Le terme a par ailleurs souvent été traduit par « patrimoine » par le fils de Boribory et l'étudiant avec lequel je travaillais parfois.

23. Figure politique tandroy charismatique, fondateur du parti Monima, opposé au régime colonial, instigateur des révoltes paysannes de 1971 ayant abouti à la chute de la première république.

24. Et cela quel que soit le mode d'élection du possédé, héritage familial réel, ou non.

## RÉSUMÉS

Cet article interroge la pratique de la possession chez les Tandroy, à travers l'évolution du statut d'un esprit nommé *kokolampo*, considéré par eux comme endémique de l'Androy (sud de Madagascar). Cet esprit de possession s'est vu menacé au tournant des années soixante-dix par l'arrivée massive d'esprits *tromba* venus du nord par le biais de migrations. Les Tandroy en effet sont de grands migrants, effectuant d'incessants allers et retours entre leur région d'origine et les principaux centres urbains du pays. Aujourd'hui, *kokolampo* et *tromba* œuvrent de concert au sein des rituels de possession tandroy, dont l'observation, au cours de terrains effectués entre 2008 et 2013, m'a permis de réinterroger la place et la fonction sociale de ces esprits.

Deux cas ethnographiés peuvent montrer comment le *kokolampo* semble actuellement revêtir une double fonction : celle de la prise en charge de la tradition, dans une logique de substitution aux cultes ancestraux, lignagers, celle de point d'appui à un « devenir civilisé », construit en outre sur un mimétisme avec le monde des fonctionnaires. Par ailleurs, la forme même de la dualité présentée par les deux esprits est questionnée. En outre, le rapport qu'ils entretiennent avec les hommes semble laisser entrevoir une possible reproduction du système social tandroy, agnatique et polygame, et l'inscription dans un paradigme faisant jouer relations de filiation et d'alliance.

The article questions the practice of the possession to Tandroy, through the evolution of the status of the *kokolampo* spirit, considered by them as endemic (Androy, South Madagascar). This spirit was threatened at the beginning of the 1970s by the massive arrival of *tromba* spirits come from the North of the Island by means of migrations. Tandroy indeed is a population of migrants, making of ceaseless travels between their region of origin and the main urban areas of the country. Today, *kokolampo* and *tromba* work together within the Tandroy cults of possession.

Fieldworks made between 2008 and 2013 allowed me to re-question the place and the social function of these spirits.

Two ethnographic cases can show how the *kokolampo* seems to take on a double function: that of support of the tradition, in a substitution logic in the ancestral cults, and that of fulcrum in a “civilized future”, built besides on mimesis with the world of the state employees. Besides, the shape of the duality presented by both spirits will be questioned. The relationship which they maintain with the possessed person seems to show a possible reproduction of the Tandroy social system, agnatic and polygamous, and the inscription in paradigm involving relations of filiation and wedding ring.

## INDEX

**Thèmes** : anthropologie (Afrique)

**Mots-clés** : kokolampo, tromba, esprits de possession, rituel de possession, Androy

**Index géographique** : Androy (Madagascar)

**nomsmotscles** Tandroy

**Keywords** : Kokolampo, Possession Cults, Possession Spirits, Tromba, Androy (Madagascar)

## AUTEUR

ÉLISABETH ROSSÉ

Doctorante en anthropologie