



Produire des « enfants » dans le cadre de rituels de possession tandroy (Madagascar).

Relation thérapeutique et enjeux identitaires collectifs dans un contexte de mobilité

Élisabeth ROSSÉ

Élisabeth Rossé est anthropologue associée à l'URMIS (Unité de Recherche Migration et Société), ATER Université des Antilles.

*Mangataky anareo Abraham,
Tompo tany toy, tompo vola mañodretsy maro anake!*

Je vous invoque, Abraham,
Maître de cette terre, maître de la parole qui a beaucoup d'enfants !

Lors du premier rituel de possession auquel j'assistai, dans la ville de Toliara, pôle régional du sud-ouest malgache, Abraham fut invoqué devant une assemblée massée dans une petite maison de tôle. Ce ne fut alors pas la voix du père des monothéismes qui se manifesta par la bouche du possédé, mais un esprit investi d'une forte valeur identitaire par les Tandroy, migrants originaires de l'extrême sud de l'île.

Le nom de cet esprit est signifiant, la descendance nombreuse qui lui est associée renvoyant à une idéologie structurante de la reproduction des groupes sociaux tandroy et de l'ensemble des institutions qui les régissent. J'analyserai dans cet article la manière dont celle-ci s'actualise au sein de rituels

de possession à vocation thérapeutique, ainsi que les enjeux collectifs qui la sous-tendent.

À Madagascar, la possession fait partie des pratiques « ancestrales » héritées de l'époque précoloniale, qui cohabitent aujourd'hui avec d'autres formes d'institutions, religieuses ou étatiques. Chez les Tandroy, le possédé est un guérisseur dont la pratique rituelle est généralement associée à l'art de la divination par les graines.

Techniquement, cette pratique rituelle repose sur un phénomène de dissociation : le temps d'une transe, un esprit s'exprime par la bouche d'un humain, dans un contexte socialement réglé. Cet état n'est pas considéré comme pathologique par les autochtones. Car de fait, les paroles des esprits possesseurs sont éminemment sociales. Le possédé construit sa pratique au fil d'un processus de subjectivation fondé sur une relation d'alliance avec ses esprits, lesquels sont souvent pleinement intégrés à sa sphère familiale.

L'itinéraire individuel des possédés est néanmoins soumis à différents déterminants sociaux, qui varient selon les contextes sociopolitiques au sein desquels la possession s'inscrit. À Madagascar, une riche littérature porte sur le phénomène des *tromba*, esprits royaux liés à la monarchie sakalava du Nord-ouest, hégémonique du XVII^e au XIX^e siècle, au sein de laquelle les possédés sont pleinement intégrés. La diffusion de ces esprits dans un large espace indianocéanique depuis le XIX^e siècle a donné lieu au développement de nombreuses formes rituelles idiosyncrasiques, dont le sens et le statut varient en fonction du contexte de leur reterritorialisation. Sharp (1993) a montré, en pays sakalava, comment les *tromba* pouvaient octroyer une identité autochtone à des femmes migrantes, tandis que Fiéloux et Lombard (1995) ont analysé, dans le contexte urbain de Toliara, la manière dont leur invocation permet une reconfiguration symbolique du territoire pour des migrants précaires, venant compenser la rupture des équilibres villageois. Ces cas sont emblématiques de la capacité de la possession à donner une voix à des catégories d'individus spécifiques, dans des contextes de mutation culturelle.

Les Tandroy, population pastorale, vivent dans une situation de mobilité à l'échelle de l'île depuis l'époque coloniale. La possession qu'ils pratiquent s'est transformée en même temps que leur rapport au territoire, sa dimension thérapeutique se doublant d'une composante sociale et identitaire importante. L'enjeu de cet article est de montrer la manière dont celle-ci infléchit la construction de la relation thérapeutique. Je m'appuie pour ce faire sur des enquêtes menées de 2008 à 2018 entre Toliara et l'Androy sur le mode de l'observation participante¹.

La première partie est consacrée à la description d'un rituel et à son historicisation. Celle-ci permettra de comprendre le mode de reproduction de la pratique, basée sur la discrimination entre plusieurs catégories de consultants, ce qui fera l'objet de la deuxième partie. À partir de ces éléments, j'analyserai dans la troisième partie la manière dont les enjeux identitaires collectifs conditionnent, dans ce contexte trans territorial, la discrimination décrite.

Une pratique de soin dans l'historique

Comme l'ensemble des possédés tandroy de Toliara, Masiñe reçoit chaque semaine dans son habitation des consultants venant quérir soins et conseils auprès des esprits qui l'habitent. Le rituel *rombo* auquel nous allons assister est représentatif de la pratique rituelle quotidienne des Tandroy de Toliara. Il faudra pourtant la situer dans son historicité pour en saisir toute la portée.

Consulter les esprits – une ethnographie

Simonake se rend aujourd'hui chez Masiñe. Les esprits qui l'habitent lui donnent en effet des vertiges et elle doit assister au rituel *rombo* mis en place par

¹ Six mois de terrain ont été réalisés en 2008 (Toliara, Ambovombe, Tsiombe, Faux-cap), 7 mois en 2023 (Toliara, Beloha) et 1 mois en 2018 (Toliara, Beloha). Les enquêtes reposent sur des données recueillies auprès d'une vingtaine de possédés rencontrés en 2008 et 2013, et plus particulièrement sur le réseau du possédé ici nommé Masiñe auprès duquel j'ai vécu en 2013 et 2018.

le possédé afin de recevoir des remèdes apaisant ses symptômes. C'est grâce à Kolo, époux de cette jeune femme, que je rencontrai Masiñe. Kolo a beaucoup d'estime pour ce guérisseur, qu'il consulte de son côté afin de profiter de ses compétences de devin, dans l'espoir d'améliorer sa condition de vie. Originaires de la même localité de l'Androy, les deux hommes se sont rencontrés alors qu'ils occupaient des emplois précaires à leur arrivée en ville. La manifestation d'esprits, chez Masiñe, puis sa formation à la divination par les graines, lui ont depuis permis de créer son activité de guérisseur, qui lui suffit aujourd'hui à subvenir aux besoins de sa famille, répartie entre Toliara et l'Androy. De fait, si les consultants ne paient qu'une somme symbolique pour bénéficier des conseils des esprits, l'activité de divination est rémunératrice. L'argent part néanmoins toujours trop vite, étant rapidement investi pour maintenir la vie au hameau et plus encore, accroître le troupeau de zébu dont les têtes seront sacrifiées lors des cultes ancestraux qui jalonnent la vie du lignage. La première fois que je le rencontrai, Kolo se présenta d'ailleurs à travers le film qu'il réalisa, grâce à son téléphone portable, des funérailles de son oncle, en insistant sur la fierté que représentait pour lui la tenue de cet événement – à peine tempérée par l'expression de la nostalgie qu'il avait de sa région d'origine. La ville reste en effet un espace étranger pour cette population pastorale, et parmi les rituels ancestraux, seuls les *rombo* y sont facilement réalisés. Ainsi, malgré les soucis que lui causent ses esprits, c'est avec enthousiasme que Simonake se rend à la séance organisée par Masiñe.

Une vingtaine de personnes se massent dans l'habitation du guérisseur en cette occasion. Huit d'entre elles consultent ses esprits, tandis que les autres, essentiellement des membres de leurs familles ainsi que de celle de Masiñe, constituent l'assemblée.

Masiñe prend place devant son autel et invoque un esprit *tromba*, soutenu par un musicien et des battements de mains collectifs. Rapidement, le *rombo* bat son plein. Un esprit comorien², très apprécié pour ses compétences thérapeutiques, se manifeste alors. Il salue l'assemblée, cherchant à reconnaître les visages présents et demande des nouvelles de personnes qu'il a soignées antérieurement. Assis à ses côtés, un jeune homme tient le rôle de « traducteur », favorisant les interactions entre l'esprit et l'assemblée. Une femme s'approche de l'autel. C'est la troisième fois que cette Tandroy vivant en ville se présente chez Masiñe. Elle est en effet habitée par un esprit dont elle attend du possédé qu'il l'identifie. Mais l'esprit résiste et ne veut pas donner son nom ! Cette séquence est un échec et la femme devra revenir. Un jeune homme, parent du possédé, s'approche à son tour de l'autel. Il est lui-même habité par des esprits que Masiñe a identifiés deux années auparavant. En ce jour, il a fait le déplacement de l'Androy, accompagné de sa mère, affrontant les 36 heures de route qui séparent son hameau de Toliara. Son entourage a estimé qu'il était habité par un mauvais esprit depuis qu'il a saccagé un lieu sacré à l'occasion d'une dispute familiale. Masiñe doit aujourd'hui l'exorciser. Voici le tour de Simonake. Le temps d'un bref échange, l'esprit lui donne des bois médicinaux pour soulager ses maux. Quatre autres femmes se succèdent ensuite. Deux d'entre elles, Tandroy stabilisées en ville, ont amené leur bébé, l'un souffrant de maux de ventre, l'autre d'agitation. Une autre, d'origine masikoro³, consulte pour un problème de fertilité et la dernière, tandroy, pour un abcès dentaire. Là aussi, la médecine des plantes est mobilisée. À la dernière consultante, cependant, Masiñe conseille de se rendre à l'hôpital. Une dernière femme se présente enfin, qui arrive d'une localité sakalava. Elle assiste au rituel après avoir entendu parler de la puissance de cet esprit comorien, dont elle espère recevoir des talismans favorisant sa réussite sociale. Enfin, avant que le *rombo* ne s'achève, le traducteur prend la parole pour avertir le *tromba* de la tenue prochaine d'un autre type de rituel, nommé *sabo*. En cette

2 Les esprits *tromba* se sont diversifiés en se déterritorialisant, et sont aujourd'hui d'origine très diverses.

3 Population du sud-ouest, également très présente à Toliara.

occasion, Masiñe invoquera un esprit nommé *kokolampo*, afin de lui demander la permission de rentrer en Androy pour réaliser le grand rituel annuel d'Asaramañitse. Le *tromba* ayant pris note, le rituel est clos, et chacun peut rentrer chez soi. Devant la maison, un homme attend pour une séance de divination.

Inscription historique de la pratique de la possession au sein des rituels ancestraux tandroy

Couplés avec la pratique de la divination, les *rombo* constituent chez les Tandroy l'instance traditionnelle par excellence dédiée au soin. Cela n'a pourtant pas toujours été le cas. En effet, les pratiques rituelles tandroy se sont transformées au cours du dernier siècle, en même temps qu'a évolué la relation de cette population au territoire malgache.

Parmi l'ensemble des populations de l'île, les Tandroy se démarquent par une mobilité qui implique, depuis l'époque coloniale, des déplacements à l'échelle nationale. L'Androy a en effet été jugée improductive par les Français arrivés en 1900 dans la zone, lesquels, renonçant à développer toute infrastructure au niveau local, envoyèrent les Tandroy aux travaux obligatoires en différents points de l'île. Les mouvements se sont depuis pérennisés, se transformant en migrations économiques qui concernent la majorité des ménages. Le contact avec la région d'origine est néanmoins le plus souvent maintenu et dans le cas de migrations régionales, comme celle qui nous intéresse ici, la vie en bi résidence est privilégiée, les familles se répartissant entre les deux espaces avec le souci de maintenir une activité agropastorale en Androy. Or cette organisation a un impact important sur la réalisation des rituels ancestraux.

Les Tandroy sont organisés en groupes lignagers fondés sur la reconnaissance d'un ancêtre commun. La reproduction de ces groupes repose sur un modèle agnatique au sein duquel l'identité est transmise par les hommes et implique deux instances rituelles complémentaires. Les rituels lignagers prennent en charge la reproduction de la vie sociale, tandis que les rituels de possession se préoccupent de la reproduction physique des individus. Dans le premier cas, les ancêtres du lignage sont invoqués par le sacrificateur à l'occasion des rituels du cycle de vie (circoncision, funérailles). Dans le second, le possédé, consulté pour ses compétences en matière de médecine des plantes, invoque des esprits non lignagers, afin de résoudre des problèmes dont la plupart concernent la fertilité et les soins infantiles (Rossé, 2021b).

Nous reconnaissons là certains aspects de notre ethnographie. Pourtant, il n'a pendant longtemps jamais été question de rituels *rombo* en Androy. Historiquement, la possession tandroy était structurée autour de l'invocation d'esprits dits *kokolampo*, associés à l'espace de la nature et auxquels étaient dédiés des rituels *sabo*, dont le nom se traduit par « soin ».

La pratique des *rombo* est liée à l'arrivée des *tromba*⁴ en Androy au début des années 1970, par la voie de la migration humaine. À cette époque, les rituels lignagers étaient déjà fragilisés par la mobilité, du fait de leur réalisation obligatoire en Androy. Rapidement, les groupes lignagers n'eurent plus la capacité d'élire de sacrificateur et l'invocation des ancêtres fut, dans bien des circonstances, transférée à l'aîné du lignage. Les *tromba* menacèrent quant à eux l'existence des esprits autochtones avant d'être progressivement intégrés à la pratique de possession locale (Heurtebize, 1977, pp. 7-27 ; Fee & Gueunier, 2004, pp. 225-244).

Tous les possédés tandroy sont aujourd'hui habités par les deux catégories d'esprits, *kokolampo* et *tromba*, et réalisent les rituels *sabo* et *rombo* qui leur sont associés. Tandis que les *tromba*, intégrés aux pratiques ancestrales⁵, se sont substitués aux *kokolampo* dans le rôle de soignants, ces derniers, réinvestis d'une grande sacralité, ne sont plus invoqués que dans des circon-

4 Ces esprits sont arrivés sous le nom de *doany* (Heurtebize, 1977).

5 Les *tromba* sont aujourd'hui considérés comme tandroy par les Tandroy qui les invoquent. Subor-

donnés aux *kokolampo*, ces esprits sont intégrés à ce qui est localement appelé « coutumes ancestrales » (*fomban-drazana*), opposables, à l'époque contemporaine, aux pratiques d'origine étrangère importées avec la colonisation.

ces jugées comme graves, concernant la réparation de fautes morales, d'entorses à l'ordre social, ou la gestion du rapport à la terre ancestrale. Dans un contexte de déclin de l'institution lignagère, le déplacement des compétences des *kokolampo* aux *tromba* est donc corrélé au transfert des prérogatives des ancêtres lignagers aux esprits de possession autochtones. Dans une certaine mesure, ce déplacement concerne aussi l'autorité du sacrificateur à celle du possédé, comme c'est le cas pour Masiñe, auquel revient la responsabilité d'assurer l'organicité de son groupe lignager d'appartenance, dans le contexte de la mobilité (Rossé, 2021a, pp. 115-140).

En outre, la dichotomisation de la pratique de la possession reproduit la hiérarchie qui existe entre les instances rituelles lignagères et de possession, qui se concrétise notamment par la fréquence et le mode de territorialisation des rituels. Si les *rombo* sont caractérisés par une forte dimension trans territoriale, les *sabo* sont préférentiellement réalisés sur la terre ancestrale, et le grand rituel annuel d'Asaramañitse, sur lequel nous reviendrons bientôt, l'est obligatoirement.

La pratique de la possession tandroy, essentiellement thérapeutique, s'est donc complexifiée au cours des dernières décennies, en intégrant une dimension de gestion de l'ordre social. C'est à partir de cette considération que nous allons à présent aborder le mode de reproduction de cette institution rituelle.

Prise en charge des consultants et reproduction de l'institution rituelle de possession

Le *rombo* décrit montre que les consultants arrivent chez le possédé avec différents maux, qui sont diversement traités. Si toutes les personnes reçoivent la même écoute bienveillante, chacune n'y n'occupe pas la même place ni n'acquiert le même statut rituel. Une discrimination entre les consultants est en effet opérée sur une base nosographique, tandis que différents déterminants sociaux infléchissent également leur sort.

Une discrimination entre « malades » et « enfants » sur base nosographique

Reprenons les cas traités par Masiñe : une identification puis un exorcisme d'esprits, le soin apporté à une personne souffrant de leur présence, puis à d'autres individus consultant pour différentes affectations physiques. La logique de leur succession se fonde sur une nosographie locale qui distingue les maux induits par la présence d'esprits de ceux qui sont qualifiés de « naturels ». Les premiers sont jugés plus importants, les seconds sont les plus nombreux.

Or ces catégories nosographiques infléchissent la qualité de la relation des consultants avec le guérisseur. Les personnes atteintes de maladies « naturelles » sont considérées comme des « malades » (*marary*), à proprement parler. Le diagnostic de la présence d'esprits débouche quant à lui sur la réalisation d'une série de rituels identificatoires, qui modifiera le statut des personnes concernées. Un premier rituel permet d'identifier la catégorie d'appartenance de l'esprit, *kokolampo* ou *tromba*⁶ ; un second renseigne sur l'individualité de l'entité, qui révèle aux humains son nom et son lieu d'origine. À l'issue de cette phase identificatoire, qui peut, comme nous l'avons vu, s'avérer laborieuse, la personne habitée par les esprits ne sera plus désignée comme « malade ». Elle s'inscrira désormais dans une relation nouvelle au possédé identificateur, exprimée sur le mode de la filiation par les termes de *raevola* et *zanabola*, que l'on peut traduire par « père » et « enfant » « de la parole » et/ou « de l'argent ».

Une seconde distinction est ensuite établie, à l'intérieur de cette catégorie d'« enfants », entre ceux qui seront initiés et ceux qui ne le seront pas. Les pre-

6 Dans certains cas, des « mauvais esprits », tels que celui qui tourmentait le jeune homme de l'ethnographie, peuvent aussi être identifiés.

miers intègrent un parcours rituel débouchant sur la possibilité de devenir guérisseur et d'identifier à leur tour les esprits d'autres possédés, tandis que les seconds, à l'instar de Simonake, sont maintenus dans leurs symptômes, qu'ils viennent régulièrement soulager auprès de leur *raevola*. En d'autres termes, les possédés initiés – qui sont nettement minoritaires – entrent dans la chaîne de reproduction de la pratique rituelle et s'émancipent peu à peu de leur « père », tandis que les autres restent dans un état de dépendance vis-à-vis de ce dernier, ce qui les rapproche, dans la pratique, des « malades » de maladies « naturelles ».

Attardons-nous sur l'aspect polysémique des termes de *raevola* et *zanabola*.

La question de la parole met en jeu le processus de subjectivation à l'œuvre dans le « travail de la possession ». Comme l'ont décrit Fiéloux et Lombard (2000, pp. 323-336) dans un contexte similaire, le phénomène de dissociation constitutif de la transe tend à s'estomper avec l'expérience du guérisseur, en même temps que sa parole s'émancipe de celle de l'entité qui l'habite. Cette possibilité ne concerne que les possédés bénéficiant d'une initiation.

Mais le terme *zanabola* désigne surtout, en malgache, les intérêts d'une somme sur laquelle on a investi et, par extension, pour citer un possédé rencontré, le « bénéfice qu'un individu réalise avec une autre personne ». Cet aspect renvoie aux obligations réciproques qui lient les deux possédés. Celles-ci concernent en premier lieu le travail rituel : au « père » revient la responsabilité de guider l'initiation de ses « enfants ». En retour, l'« enfant » soutient l'activité rituelle de son « père », ce qui consiste, dans l'activité ordinaire, en l'occupation de la place du traducteur ou en la recherche de bons musiciens dont l'art favorisera l'invocation des esprits.

Ces obligations dépassent néanmoins le cadre rituel, pour engager les possédés dans leur vie de personne, et ce jusqu'au décès de l'un d'eux. Elles concernent aussi bien le soutien moral, la bonne conduite ou des aides financières ou en nature, sur le modèle d'une solidarité de type familial. Le *zanabola* peut notamment apporter une aide à son *raevola* dans le domaine foncier. Deux *zanabola* de Masiñe ont par exemple contribué à ce qu'il puisse louer sa petite maison tuléaraise. Enfin, ce cadre relationnel implique une abstinence sexuelle entre les deux possédés – le fait d'enfreindre ce tabou étant donné comme susceptible d'entraîner de graves conséquences pour l'un comme pour l'autre des possédés. C'est ainsi que sur le chemin du retour, Simonake me confia que la difficulté que Masiñe rencontrait à identifier l'esprit de la première consultante provenait d'une relation extra-conjugale qui l'avait uni à elle. Or cette histoire relevait du secret de polichinelle, et les esprits de Masiñe lui en tenaient visiblement davantage rigueur que les humains.

Ce modèle de reproduction de la pratique de la possession, réalisé à partir d'une sélection opérée parmi des « enfants » rituels, a été maintes fois décrit, sous différentes latitudes. Les critères qui prévalent dans la discrimination entre les possédés qui seront institués et ceux qui ne le seront pas restent néanmoins toujours à situer.

Aspects sociologiques de la discrimination entre « enfants » rituels

La décision concernant l'institution des esprits identifiés, dépend, chez les Tandroy, de différents facteurs. Elle peut être liée à l'identité de l'esprit, à son exigence ou à sa résistance. Les esprits malfaisants sont, comme nous l'avons vu, exorcisés. Dans bien des situations, néanmoins, ce sont des pressions familiales, et plus largement sociales, qui sont discriminantes.

Dans ce contexte trans territorial, l'identité de type « ethnique » est tout d'abord différenciante. Les rituels de possession tandroy intègrent en effet des possédés tandroy et non tandroy, dont l'équilibre tend à évoluer avec la pra-

7 Les *kokolampo* se trouvent en réalité dans l'ensemble Sud et Sud-ouest. Quoiqu'il en soit, les Tandroy les considèrent comme tandroy.

8 À Madagascar, les Comoriens sont réputés pour leur savoir-faire magico-religieux.

tique du *raevola*. Dans un premier temps, les *zanabola* sont très majoritairement tandroy, le plus souvent originaires de la même sous-région que leur *raevola*, appartenant parfois au même lignage que lui. Le recrutement tend à s'élargir progressivement à des *zanabola* originaires d'autres régions, résidant parfois à Toliara, ou arrivant de plus loin. Ce phénomène est rendu possible par la présence des esprits *tromba*, qui sont répandus sur l'ensemble de l'île, habitant des possédés de toutes origines, alors que les *kokolampo* restent spécifiquement tandroy⁷. Certains de ces esprits sont par ailleurs plus prestigieux que d'autres. Ainsi, la réputation du *tromba* comorien de Masiñe⁸ a-t-elle incité la dernière consultante, sakalava, à faire un long voyage. La distinction entre possédés selon leur origine s'exprime donc aussi en termes de construction symbolique – concernant les possédés qui ont des *kokolampo* et ceux qui n'en ont pas. En pratique, possédés tandroy comme non tandroy peuvent être institués et travailler comme guérisseurs, mais tous ne seront pas pareillement intégrés à l'activité de leur « père », selon les contextes rituels.

Le genre constitue un autre critère important de discrimination entre possédés, qui concerne essentiellement les *zanabola* tandroy. Chez les Tandroy, l'état de la possession touche les hommes et les femmes de manière équivalente, mais sa prise en charge diffère d'un sexe à l'autre, de telle sorte que ce sont les hommes qui sont très majoritairement institués et qui s'inscrivent *in fine* dans la chaîne reproductive de l'institution rituelle. En somme, en assistant à des *rombo* tandroy, on observe souvent le cas d'hommes qui soignent des femmes malades de la présence d'esprits. La possession reproduit en cela la domination de genre propre à l'agnation tandroy, au sein de laquelle les hommes ont le privilège de la parole rituelle et publique. Dans le cas de Simonake, par exemple, c'est son mari qui a refusé que son esprit soit institué. Dans d'autres cas, ce seront les pères. Cette discrimination de genre dépasse d'ailleurs la seule institution de l'esprit. Lorsqu'une femme est instituée, il n'est pas rare que des parents masculins cherchent à tirer profit de la pratique rituelle. Pendant la transe, ceux-ci se trouvent souvent en position de traducteur entre l'esprit de la femme et l'assemblée, maîtrisant ainsi les enjeux sémantiques de la situation. Dans d'autres cas, la pratique de la possession féminine est couplée avec celle de devin-guérisseur, qui est chez les Tandroy exclusivement masculine. Le bénéfice pour l'homme est dans ce cas économique. Au demeurant, le couplage de la possession et de la divination, pour les hommes, infléchit la relation des possédé.es à leurs esprits. Les possédés-devins se livrent en effet souvent à une « gestion de carrière » consistant à différer l'institution de leurs esprits pour se former d'abord à la divination, cette pratique étant en effet plus rémunératrice et moins éprouvante sur le plan physique. La possession des femmes instituées est alors souvent plus « subie ».

Ainsi, le croisement de ces deux critères d'origine et de genre montre que la possession tandroy n'est émancipatrice que pour l'homme autochtone, seul à même de pouvoir assumer une position de *raevola*. Les autres consultants – possédé.es non institué.es ou malades, occupent pourtant une place centrale dans la reproduction de cette pratique. Selon mon hypothèse, c'est l'équilibre réalisé entre eux qu'il faut interroger, en relation avec l'aspect trans territorial de la pratique, afin de saisir les enjeux collectifs qui sous-tendent, pour un possédé, le désir d'avoir « beaucoup d'enfants ».

Enjeux collectifs du recrutement social des enfants rituels dans un contexte trans territorial

Masiñe aimait énumérer ses *zanabola* au cours de nos discussions, et si je connus bien ceux d'entre eux qui participaient régulièrement à son activité rituelle, les plus lointains, qu'il n'avait pas forcément vocation à initier, occu-

paient volontiers ses pensées, quitte à ce qu'il se perde parfois dans des projections hasardeuses lui faisant entrevoir des « enfants » dans le monde entier. Il s'agit donc d'observer le rôle qu'occupent les uns et les autres de ces consultants, dans ce contexte de vie trans territorial, et d'évaluer la manière dont leur présence contribue à soutenir la reproduction du groupe social d'appartenance du possédé.

Faire vivre un groupe dans la mobilité

Les questions de santé, qui concernent tout un chacun, soutiennent la nécessité de la pratique rituelle quotidienne, favorisant sa reterritorialisation tout en motivant les déplacements. Sur le plan social, les *rombo* permettent de refonder des liens au sein d'un lignage éclaté sur le territoire ainsi que d'assurer au possédé une assise sur le lieu de la migration.

En outre, le guérisseur est un professionnel⁹ dont l'installation en ville se réalise essentiellement en vue de se forger une patientèle, au sein de laquelle les *zanabola* non institués et « malades » occupent une place centrale. La dimension économique de la possession s'exprime de manière saillante lors de situations de crises, qui favorisent des attitudes parfois opportunistes, de la part des guérisseurs, voire des mutations de la pratique de soin. L'arrivée massive des *tromba* en Androy dans les années 1970 a par exemple été accompagnée de la prolifération de nouveaux experts rituels (Heurtebize, 1977). Lors de mes enquêtes, j'ai aussi entendu dire que certaines personnes (non possédées) « achèteraient » des *tromba* dans le but de faire des affaires. Les bénéfiques décrits ici sont donc essentiellement individuels. L'activité rituelle quotidienne prend néanmoins un sens collectif à travers la mise en place d'un système de tontine impliquant le *raevola* et ses « enfants », participant à fonder une communauté sur la base d'une solidarité dans la migration.

La dimension économique de ce système rituel est malgré tout liée à l'activité de divination, tandis que la possession est davantage associée à une notion de prestige, qui repose notamment sur l'altérité des esprits invoqués. Les *tromba* se caractérisent en effet par leur origine lointaine, qui ne correspond en général pas aux lieux que les possédés ont expérimentés dans la migration. Cette origine relève d'un « imaginé », voire d'une « surréalité » (Godelier, 2015), pour les Tandroy, qui concourent à fonder l'efficacité de ces esprits. Tout en étant pleinement intégrés aux pratiques dites « ancestrales » par les tandroy, les *rombo* sont des espaces d'innovations stimulants d'un point de vue émotionnel comme cognitif, impliquant une élaboration collective qui concourt à créer du lien.

Par ces différents aspects, la dimension thérapeutique de la pratique, associée aux « malades » et *zanabola* non institués, participent à l'étayage social de la possession, et ce particulièrement sur le lieu de la migration.

Réaffirmer les hiérarchies ancestrales et régénérer le groupe lignager

Il est pourtant des occasions où l'action thérapeutique s'efface devant la réaffirmation de valeurs et symboles liés aux esprits autochtones. Le rituel annuel d'Asaramañitse, en constitue le paradigme. Il est le seul rituel de possession pour lequel, à l'instar des rituels lignagers, le retour sur la terre ancestrale soit obligatoire.

Asaramañitse est un rituel agraire qui vise la célébration des esprits autochtones, auxquels sont demandés des bénédictions pour les récoltes, la prospérité du troupeau et celle du groupe social d'appartenance du possédé. Réalisé au hameau du possédé, il a vocation à rassembler l'ensemble des membres de sa famille ainsi que ses *zanabola* et leur famille respective. Nombre d'entre eux font alors le voyage pour l'occasion. Ce rituel, qui se distingue des *rombo* et *sabo* par sa durée et la richesse de ses actions, occupe une

9 La possession a été reconnue depuis 2008 comme pratique de soin traditionnelle par le ministère de la Santé malgache

place cruciale au sein de l'ensemble des pratiques ancestrales, en cela qu'il actualise le statut du possédé vis-à-vis de son réseau de possession en même temps que celui de l'institution de la possession dans son rapport aux rituels lignagers (Rossé, 2021b).

L'autonomie d'un possédé et son émancipation vis-à-vis de son *raevola* sont actées par sa capacité à organiser ce rituel dans son hameau, en prenant en charge l'ensemble des frais qu'il implique. Les *zanabola* mettent en place ce rituel chez leur *raevola* avant que leur initiation ne soit terminée et qu'ils aient les moyens financiers d'assumer une telle célébration. Durant le rituel, les hommes en cours d'initiation participent à des actions importantes, leur assurant une visibilité qui sert le prestige du *raevola*.

Asaramañitse est par ailleurs le seul rituel de possession tandroy où intervient l'aîné du lignage, auquel le possédé est statutairement subordonné. Celui-ci invoque en cette occasion les ancêtres lignagers en même temps que les esprits de possession et supervise l'ensemble des actions rituelles. Tout en célébrant le prestige du *raevola*, ce rituel réaffirme donc la hiérarchie entre l'institution lignagère et celle de la possession, celle des esprits autochtones vis-à-vis des *tromba* et de l'ordre social dans sa relation aux pratiques de soin (Rossé, 2021b).

Par ces caractéristiques, Asaramañitse constitue le pendant des funérailles, les deux rituels se distinguant par la conception de l'identité qu'ils impliquent. Les funérailles, rituel clé de l'agnation tandroy par lequel un homme se transmue en ancêtre, fondent l'identité lignagère en valorisant la reproduction du même, tandis qu'Asaramañitse, en célébrant la régénération de la nature par l'invocation des *kokolampo*, assure la reproduction du groupe lignager par l'introduction de l'altérité que représentent les *zanabola*¹⁰.

Ainsi prend sens la hiérarchie entre *zanabola* institués et ceux qui nourrissent la pratique de soin. Dans ce contexte agnatique, la domination masculine s'exprime non seulement par la manière dont les hommes sont vecteurs de la transmission de l'identité lignagère, mais aussi – et peut-être surtout, par celle dont ils ont la maîtrise de l'intégration de l'autre au sein de leur groupe d'appartenance.

Conclusion

La reproduction de l'institution de la possession tandroy s'effectue donc sur la base d'un tri réalisé entre les possédés qui soignent et ceux qui sont malades, ceux qui tirent le bénéfice de la présence d'esprits et ceux qui la subissent, ceux dont la parole leur permet de se constituer en gardiens de l'ordre social et ceux qui se contentent d'avoir à le célébrer. Cette distribution s'opère dans le cadre de la relation thérapeutique instaurée entre « pères » et « enfants » rituels, en fonction de critères d'origine et de genre contenus dans l'agnation tandroy. Elle est en outre renforcée par le déclin lignager induit par la mobilité, qui donne à la possession une valeur instituante et au possédé un rôle social majeur.

L'autorité du guérisseur varie néanmoins selon les contextes : subordonnée à celle, politique, du sacrificateur sur la terre ancestrale, elle s'affirme sur le lieu de la migration sur un mode charismatique (Weber, 1914) qui lui est propre. Ce phénomène invite à interroger de manière plus large l'émergence d'une « valeur soin », dans des situations marquées par d'importantes transformations des équilibres sociaux et modifications de repères symboliques, relevant de l'éthique du *Care* (Gilligan, 2008), prise comme forme alternative du politique, davantage centrée sur l'individu. ●

10 Cette dimension d'altérité est également symbolisée par les actions dévolues aux épouses (Rossé, 2021b).

■ Bibliographie

- Fee, S., & Gueunier, N. J. (2004). « Le vocabulaire des *doany* dans l'Androy. Langage des esprits et mots de l'étranger dans un culte de possession du sud de Madagascar ». *Études Océan Indien*, 35-36, 225-244.
- Fiéloux, M., & Lombard, J. (1991). *Le prince charmant* [Film]. MRSTD (Ministère de la Recherche scientifique et technologique pour le développement Madagascar) et l'ORSTOM (Institut français de Recherche scientifique pour le développement en coopération). <https://vimeo.com/112941343>
- Fiéloux, M., & Lombard, J. (1995). Du royaume à la ville : le territoire des possédés (Madagascar). Dans J.-F. Vincent, D. Dory & R. Verdier (dir.), *La construction religieuse du territoire* (pp. 323-336). L'Harmattan.
- Fiéloux, M., & Lombard, J. (2000). Du premier frisson à la libre parole : Itinéraires de la possession à Madagascar. *L'autre*, 1(3), 455-473.
- Gilligan, C. (2008). *Une voix différente, Pour une éthique du care*. Champs Flammarion.
- Godelier, M. (2015). *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*. CNRS.
- Heurtebize, G. (1977). Le traitement du *doany* dans l'Androy. *Omaly Sy Anio*, 5-6, 373-385.
- Rossé, E. (2021a). Possession par esprit tromba et reconfiguration de rituels ancestraux en contexte de mobilité à Madagascar. Le cas de migrants tandroy, entre Toliara et leur terre ancestrale. *Cahiers d'études africaines*, 241, 115-140.
- Rossé, E. (2021b). Pratique de la possession et reproduction des groupes d'ancestralité tandroy dans un contexte de mobilité régionale (Madagascar). *Journal des africanistes*, 91(1), 62-105.
- Sharp, L. (1993). *The possessed and dispossessed, spirits, identity and Power in a Madagascar Migrant Town*. University of California Press.
- Weber, M. (1914). *La domination*. La Découverte (2014).

■ Résumé

Produire des « enfants » dans le cadre de rituels de possession tandroy (Madagascar).

Relation thérapeutique et enjeux identitaires collectifs dans un contexte de mobilité

Cet article traite des enjeux sociaux qui fondent la relation thérapeutique inhérente aux rituels de possession pratiqués par les Tandroy, population du sud de Madagascar vivant en situation de mobilité à l'échelle de l'île. Il s'appuie sur des enquêtes en observation participante réalisées auprès de possédés vivant dans un contexte de migration régionale, entre la ville de Toliara et leur région d'origine. En s'appuyant sur une ethnographie, il décrit différents niveaux de discrimination entre consultants, qui s'effectuent sur critères nosographique et social, d'origine et de genre. L'analyse montre comment différentes catégories hiérarchisées de consultants s'inscrivent dans la vie rituelle, sur les différents espaces territoriaux expérimentés. Elle souligne en outre le sens de cette hiérarchie, en lien avec le rôle que joue l'institution rituelle de possession dans la reproduction des groupes sociaux lignagers.

Mots-clés : *possession, médecine traditionnelle, rite, anthropologie, Madagascar.*

■ Abstract

Producing “children” in the context of tandroy possession rituals (Madagascar). Therapeutic relationships and collective identity issues in a context of mobility

This article deals with the social issues that underpin the therapeutic relationship inherent in the possession rituals practised by the *Tandroy*, a population from southern Madagascar living in situations of mobility throughout the island. It is based on surveys of participant observation conducted among possessed people living in a context of regional migration between the city of Toliara and their region of origin. Calling on ethnography, the article describes different levels of discrimination among consultants, based on nosographic and social aspects and criteria of origin and gender. The analysis shows how the different hierarchical categories of consultants are dependent on life rituals, across the different territorial spaces experienced. It also highlights the meaning of this hierarchy, in relation to the role played by the ritual institution of possession in the reproduction of lineage-based social groups.

Keywords: *possession, traditional medicine, rite, anthropology, Madagascar.*

■ Resumen

Producir “niños” como parte de los rituales de posesión tandroy (Madagascar). Relación terapéutica y cuestiones de identidad colectiva en un contexto de movilidad

Este artículo aborda las cuestiones sociales que sustentan la relación terapéutica inherente a los rituales de posesión practicados por los Tandroy, una población del sur de Madagascar que vive en una situación de movilidad por toda la isla. Se basa en encuestas de observación participante realizadas con personas poseídas que viven en un contexto de migración regional, entre la ciudad de Toliara y sus regiones de origen. A partir de la etnografía, se describen diferentes niveles de discriminación entre los que consultan, teniendo en cuenta criterios nosográficos, sociales, de origen y de género. El análisis muestra cómo las diferentes categorías jerárquicas de consultantes forman parte de la vida ritual, en los diferentes espacios territoriales experimentados. También subraya el significado de esta jerarquía, en relación con el papel desempeñado por la institución ritual de la posesión en la reproducción de los grupos sociales de linaje.

Palabras clave: *posesión, medicina tradicional, rito, antropología, Madagascar.*