

« Elle ne sait rien, ne soigne pas, ne fait que jouer ! »

Du ludique dans un rituel de possession tandroy

(Madagascar)

Nous nous intéressons dans cet article au sens que prend l'apparition d'un esprit « sirène » dans le cadre de rituels de possession pratiqués par les Tandroy, population originaire du Sud de Madagascar dont le mode de vie est caractérisé par une grande mobilité, à l'échelle de l'île.

Contrairement aux autres entités invoquées dans le cadre de ces rituels, la sirène est muette, son origine est indéterminée et les Tandroy ne lui reconnaissent aucune compétence thérapeutique. Elle n'apparaît que pour danser sur de la « bonne musique » qu'elle exige des participants. Sa présence, qui fascine les humains, les rend aussi perplexes : « Elle ne sait rien, ne soigne pas, ne fait que jouer ! »

À partir de l'ethnographie de la pratique d'un possédé dont la vie est rythmée par des déplacements entre l'Androy, sa région d'origine, et la ville de Toliara où il exerce en tant que guérisseur, et en m'appuyant sur l'analyse de la dimension identificatoire d'un rituel particulièrement important dans cette situation de mobilité, je montre que, sous couvert de divertissement, l'apparition de la sirène met en jeu un processus complexe de construction identitaire. Nous verrons que la présence de cette entité ludique relève d'une expérience de l'*illusio* à travers laquelle les participants au rituel construisent leur rapport à leur environnement tout en se confrontant à la part d'énigme qui sous-tend leur condition.

MOTS-CLÉS : sirène, possession, rituel, jeu, musique, mobilité, Madagascar, Tandroy

“She doesn't know anything, she doesn't heal, she just plays!”

Concerning playfulness in a Tandroy possession ritual

(Madagascar)

This article examines the significance of the presence of a mermaid spirit in the context of possession rituals practiced by the Tandroy, a people from southern Madagascar whose way of life is characterized by their great mobility across the island.

Unlike the other entities invoked in these rituals, the siren is mute, her origin is undetermined, and the Tandroy do not credit her with therapeutic skills. She appears only to dance to the “good music” she demands of participants. Her presence, which fascinates humans, also perplexes them: “She knows nothing, she doesn't heal, she just plays!”

Based on the ethnography of the habits of a possessed person whose life is punctuated by travel between the Androy, his region of origin, and the city of Toliara, where he works as a healer, and drawing on an analysis of the identificatory dimension of a ritual that is particularly important in this situation of mobility, we show that under the guise of entertainment, the appearance of the siren brings into play a complex process of identity construction. It is shown that the presence of this playful entity is part of an experience of illusion through which participants in the ritual construct their relationship with their environment, whilst at the same time confronting the enigma that underlies their condition.

KEYWORDS: siren, mermaid, possession, ritual, play, music, mobility, Madagascar, Tandroy

« Elle ne sait rien, ne soigne pas, ne fait que jouer ! »

Du ludique dans un rituel de possession tandroy (Madagascar)

ÉLISABETH ROSSÉ

Unité de recherche migrations et sociétés (Urmis, CNRS)

L'agréable, le bien, la perfection,
L'homme les prend seulement au sérieux,
Mais avec la beauté il joue.

(Friedrich von Schiller 1795)

49

Maintes complications peuvent survenir lorsque l'on se risque à sortir les sirènes de l'eau, et les hommes ont connu bien des déboires avec elles sous diverses latitudes¹.

Dans le Sud-Ouest malgache, un conte relate que ces créatures d'origine inconnue quittent leur élément lorsqu'elles désirent un homme ou quand celui-ci a besoin d'elles. Les sirènes procurent richesse et descendance aux pêcheurs qu'elles épousent, à condition qu'ils respectent un interdit généralement lié à un détail physique de leur intimité. La transgression de celui-ci révèle leur origine extra-humaine. Elles rejoignent alors définitivement l'océan, abandonnant l'époux à sa vie misérable antérieure.

Mes enquêtes menées à Toliara, pôle régional de cette province de l'île, m'ont amenée à observer un cas bien particulier d'apparition de ces êtres. En août 2008 se tint dans cette ville un colloque interdisciplinaire intitulé « Sirènes et filles des eaux dans l'océan indien : mythes, récits et représentations », organisé conjointement par l'université de la ville et celle de l'île de la Réunion. Les communications qui furent présentées à cette occasion par des spécialistes originaires de divers pays indianocéaniques,

1. Qu'il s'agisse de la mythologie grecque, de la Lorelei germanique, de la Ningyo japonaise ou encore de la figure de Mélusine, les sirènes et autres ondines imposent aux hommes diverses contraintes, les menant bien souvent à un destin funeste.

européens et nord-américains alternèrent avec des débats parfois très vifs. Leur contenu n'ayant pas été consigné dans les actes du colloque, je confierai à ma mémoire le soin de les restituer.

Alliance française de Toliara. Les communications académiques se succèdent avec bonheur lorsque soudain, à l'issue de l'une d'elles, un étudiant de l'université de Toliara, offusqué par ce qu'il considère comme un manque d'égard vis-à-vis des sirènes de la part de certains chercheurs étrangers, propose de faire venir un pêcheur qui pourrait faire office de témoin oculaire et attester l'existence de ces êtres. Une de ses collègues récuse aussitôt la méthode. Les dires d'un seul pêcheur ne sont pas suffisants pour prouver la réalité du phénomène. Il conviendrait plutôt d'établir le nombre de pêcheurs nécessaire pour conférer à ces témoignages un caractère scientifique. Perplexité, effarement dans une partie de l'assistance. Quelques communications plus tard, un doute est timidement émis par un autre membre de l'auditoire. Les sirènes sont, dans la région, réputées pour être des ancêtres de lignage. Leurs descendants devraient donc présenter des malformations congénitales qui n'ont pourtant jamais été observées. On imagine les sueurs froides parcourant l'assemblée. Impossible de faire tenir à la sirène le rôle d'objet d'étude qui lui était en ce jour assigné. La créature se débat, refuse de se laisser capturer et, témoignant d'une pulsion de vie enviable (déguisée sous les avatars de la rationalisation), échappe aux analyses dont elle est censée constituer le sujet. Que dire alors de l'assaut final lancé en fin de journée par ce jeune chercheur qui, excédé, harangue le public : la sirène est victime de racisme ! Ainsi discriminée, seule la chirurgie esthétique pourrait désormais lui permettre de se mouvoir en paix sur sa terre, à l'insu des censeurs. Des chaises manquèrent de voler.

50 |

Le fait est que bien des Malgaches affirment avoir eu un jour ou l'autre affaire à des sirènes. Ces êtres, que l'on retrouve sur l'ensemble de la Grande île, se manifestent sous différentes formes (Mouzard 2011). Si elles apparaissent dans les contes et légendes, elles font aussi l'objet de croyances factuelles : les sirènes sont considérées comme des personnes vivantes et des anecdotes portant sur leurs rencontres avec des humains ont émaillé mes enquêtes de terrain.

Le nom et l'aspect physique de ces êtres diffèrent d'une région malgache à l'autre². Dans celle de Toliara, elles sont des « filles qui ont des ouïes » (*Ampelamanañisa*), et les orifices qu'elles cachent sous leurs aisselles ou au niveau du cou constituent la particularité de leur intimité qui ne doit pas

2. Dans l'ensemble de l'île, les noms Zazavavindrano (« jeune femme de l'eau ») et Andriambavirano (« princesse des eaux ») sont les plus usités.

être dévoilée. De nombreuses personnes prétendent en croiser sur les plages ou aux embouchures du fleuve Fiherenana situé au nord de la ville, où elles aiment à « jouer » (*mihisa*). En outre, leur présence est régulièrement associée à un ethnicisme *vezo*, en ce sens qu’elles sont considérées comme les fondatrices de certains lignages de cette population de pêcheurs nomades vivant sur le littoral sud-ouest, également très présente à Toliara.

Il pourrait donc être tentant d’interpréter les réactions des chercheurs autochtones présents lors du colloque comme relevant d’une attitude identitaire auto-défensive, dans ce cadre académique où la cohabitation entre des régimes de rationalité distincts met en jeu la réactualisation d’un grand partage construit durant l’époque coloniale entre monde *gasy* et *vazaha*³. Une autre situation, ethnographiée quelques années plus tard dans la même ville de Toliara, m’incite pourtant à prendre un chemin quelque peu différent.

J’effectue depuis 2004 des enquêtes auprès des Tandroy, originaires de l’Androy, région de l’extrême sud malgache⁴. Cette population, très mobile depuis que l’administration coloniale envoya ses membres travailler dans le cadre du Service de la main-d’œuvre des travaux publics d’intérêt général (SMOTIG, voir note 9), est particulièrement nombreuse dans cette ville. En 2013, je fus confrontée à la présence d’une sirène se manifestant en tant qu’esprit au cours d’un rituel de possession mis en place par un guérisseur tandroy qui y était installé. Dans le cadre de cette pratique, dont la vocation première est thérapeutique, l’esprit sirène est une entité rare mais néanmoins connue de tous qui, contrairement aux autres esprits invoqués, est muette et n’a aucune compétence en matière de soins. Dénommée *Manañisa*⁵, cette entité n’apparaît que pour danser sur de la « bonne musique » qu’elle exige des participants. Selon le possédé enquêté, là où les autres esprits « soignent » (*mitsabo*), elle, ne fait « que jouer » (*mihisa*).

L’aspect *a priori* gratuit de la présence de certains esprits de possession a régulièrement été commenté à Madagascar. Michael Lambek (2002) en pays sakalava ou Hilde Nielssen (2011) chez les Betsimisaraka ont par exemple évoqué ces entités qui, à l’instar de cette sirène, ne se manifestent que pour danser, écouter de la musique, égayer l’ambiance, voire inciter les humains à boire. Les auteurs ont avant tout vu en elles des esprits divertissants et les ont, à ce titre, laissées en marge de leurs analyses⁶.

3. Le terme *gasy* (diminutif de *malagasy*) est employé localement pour désigner le monde malgache rural traditionnel, tandis que le *vazaha* est l’étranger blanc ou, par extension, la personne qui en présente les attributs culturels.
4. Mes recherches s’appuient sur des enquêtes réalisées en 2004, 2008, 2013 et 2018.
5. *Mañanisa* signifie « qui a des ouïes ». Ce nom est un diminutif d’*Ampelamañanisa*, « la femme qui a des ouïes ».
6. Différentes théories ont été mobilisées par ces auteurs pour donner sens à la présence de ces esprits dans les rituels de possession : celles de Victor Turner (1990) et de la fonction

L'objet de cet article est d'interroger le sens que prend l'apparition de cette entité ludique dans ce contexte particulier de mobilité régionale (entre l'Androy et Toliara) expérimentée par les Tandroy depuis près d'un siècle. Mon hypothèse est qu'à l'instar d'autres femmes médiatrices et ambivalentes (Caiozzo & Ernoult 2012), telles Mélusine ou la Mamiwata, la présence de Mañanisa participe, sous couvert de divertissement, d'un processus identitaire complexe, mettant les humains au défi de se confronter à la part d'éénigme qui sous-tend leur condition.

Ma démonstration s'appuie principalement sur le cas de Masiñe, possédé rencontré à Toliara dont j'ai suivi l'activité rituelle durant six mois en 2013, avant de le retrouver lors d'un terrain d'un mois effectué en 2018. Les données enregistrées au fil des enquêtes menées au sein de la sphère de possession tandroy depuis 2004 complètent les informations recueillies à son sujet.

Après avoir exposé le contexte sociohistorique dans lequel la forme de possession qui nous intéresse est à l'œuvre, je décrirai, dans une première partie, un rituel durant lequel la sirène qui habite Masiñe se manifeste. Cela permettra de souligner le paradoxe que représente la présence de cet esprit apparemment futile au sein d'une activité essentiellement thérapeutique.

52

Dans une deuxième partie, nous nous intéresserons aux représentations collectives que convoque la sirène ainsi qu'à la place qu'elle occupe sur cette scène rituelle. L'analyse de la dimension identificatoire de cette pratique de possession⁷ révélera comment Mañanisa se distingue des autres entités communément invoquées, par sa manière singulière de s'inscrire dans une taxinomie ainsi que par le caractère indéterminé de son origine.

Je développerai dans la troisième partie ma réflexion sur cette dimension identificatoire des rituels, en m'attachant aux dispositifs musicaux déployés en vue de favoriser la venue des esprits. L'analyse des constructions symboliques produites montrera que l'invocation de Mañanisa implique un dépassement des catégories sociales de l'identité, qui s'exprime dans l'activité rituelle ordinaire, tandis qu'une attention portée à la musique en tant qu'expérience sensible effectuée par le possédé nous conduira à déplacer la question de l'origine de la sirène du côté de l'intime.

Ces éléments permettront de reconSIDérer, dans une quatrième partie, le sens que prend la manifestation de cet esprit atypique, en l'appréhendant à

d'anti-structure des rituels, de Mikhaïl Bakhtine (1987) et de ses formes carnavalesques, qui a inspiré les études réalisées par Janice Boddy (1989), John Kelly et Martha Kaplan (1990) ou Jim Wafer (1991), et celles de Don Handelman (1990), qui traite de la part d'incertitude des rituels.

7. Selon Rouget (1990 : 345) : « Il y a [...] des transes dont le rituel est identificatoire, et l'est même doublement : d'une part on doit, avant toute chose, identifier la divinité responsable du trouble, de l'autre, cela étant fait, on doit s'identifier à elle. Nous dirons que lorsque le rituel est identificatoire, et seulement dans ce cas, il y a possession. »

partir de l'expérience transitionnelle (dans l'acception de Donald W. Winicott 1971) que constitue le « travail de la possession ». Nous pourrons alors revenir sur la dimension ludique de cet esprit en inscrivant notre réflexion dans le champ de l'anthropologie du jeu (Huizinga 1988 [1951] ; Belin 2001 ; Hamayon 2012 ; Halloy & Servais 2013 ; Dewitte 2015).

UNE PRATIQUE DE LA POSSESSION DANS UN CONTEXTE DE MOBILITÉ RÉGIONALE

Bien des auteurs ont décrit la nature dynamique et créative de la possession à Madagascar (Sharp 1993 ; Fiéloux & Lombard 1995 ; Mouzard 2011 ; Nielssen 2011) et la manière dont ses caractéristiques sociales et ses composants symboliques varient en fonction des contextes locaux. Je présenterai dans un premier temps l'environnement culturel dans lequel se manifeste la sirène, avant de décrire la situation rituelle à partir de laquelle je fonderai mon analyse.

Masiñe, un possédé entre Toliara et l'Androy

Septembre 2013. Nous sommes à Toliara. Le soleil du tropique du Capricorne inonde les rues que les tireurs de pousse-pousse arpencent inlassablement. L'un d'eux me conduit dans la petite maison de Masiñe où je dois assister au dernier rituel qu'il réalise avant de rejoindre pour quelques semaines son hameau situé non loin de Beloha, en Androy, à environ 400 km de la ville.

La maison de Masiñe, habitat précaire de quelques mètres carrés, est située dans l'une des nombreuses zones interstitielles de la ville au sein desquelles s'agglutinent des Malgaches de diverses origines. C'est en effet sous l'impulsion de l'arrivée toujours plus massive de populations migrantes que Toliara s'est développée depuis sa création par l'administration coloniale au début xx^e siècle. Ainsi le voisinage de Masiñe est-il composé de familles venues de différentes régions de l'île, qui partagent pour la plupart un sentiment d'appartenance à un monde malgache traditionnel, essentiellement rural, ainsi qu'un mode de vie caractérisé par un fort attachement à la « terre ancestrale » (*tanindrazañē*). Le cas tandroy est à ce titre exemplaire de la manière dont les revenus acquis en ville sont réinvestis dans l'économie cultuelle. Ces revenus permettent de constituer un troupeau de zébus dont les têtes sont sacrifiées lors de rituels relevant d'une pratique « ancestrale » (*fomban-drazañē*⁸) motivant en grande partie leurs déplacements.

8. Le terme *fomban-drazaña* (*fomban-drazañē* en langue tandroy), « prescriptions, coutumes ancestrales », est utilisé par les Malgaches pour désigner l'ensemble des pratiques qui

Les Tandroy occupent une place particulière à Toliara, liée aux spécificités de leur région d'origine et de leur histoire migratoire. L'Androy est une région semi-aride dont l'administration coloniale déplora rapidement l'improductivité et plaça la population en bas de l'échelle de « la politique des races » mise en place par Gallieni. Tout en renonçant à déployer les infrastructures établies au niveau local, les Français envoyèrent les Tandroy aux travaux obligatoires (SMOTIG) dans les principales concessions de l'île à partir des années 1930⁹, tandis qu'un drame environnemental survint de manière concomitante poussa la population sur le chemin de l'exode¹⁰. Les mouvements migratoires se sont depuis pérennisés, suivant une courbe globalement ascendante qui fluctue au gré des crises écologiques survenant en Androy. Toliara, en tant que pôle régional du Sud-Ouest, représente une destination privilégiée pour les habitants de cette région qui demeure aujourd'hui la moins développée du pays. Les Tandroy en forment la composante la plus nombreuse, tout en restant majoritairement relégués à l'espace de la rue, les hommes travaillant comme gardien ou tireur de pousse-pousse et les femmes tenant de petits commerces. Les Tandroy entretiennent une relation ambivalente au territoire urbain : ce milieu leur est culturellement étranger, cependant s'y implanter s'avère capital pour qui veut améliorer sa condition.

En 2013, Toliara constituait le pôle le plus important de l'activité de Masiñé, qui ne rentrait en Androy que pour des occasions importantes, liées à la saison agraire ou à la vie rituelle. Né à Toamasina, ville portuaire de la côte est où ses parents furent engagés dans le cadre du SMOTIG, Masiñé, qui a néanmoins grandi en Androy, ne s'est jamais déplacé au-delà de Toliara, où il s'est installé vingt ans auparavant, travaillant d'abord comme tireur de pousse-pousse avant que ses compétences de guérisseur ne lui permettent de subvenir aux besoins de sa famille. Le possédé a simplement tenté sa chance, comme bien d'autres Malgaches, dans les mines de saphir découvertes à Ilakaka au début des années 2000, dont il est revenu bredouille (*fig. 1*). Malgré la précarité de son existence, cet homme fait preuve d'un optimisme enviable et tente de tirer parti de son mode de

participent au maintien des institutions héritées de l'époque précoloniale, lesquelles cohabitent aujourd'hui avec les institutions de l'État. Parmi ces pratiques, chez les Tandroy, les rituels du cycle de vie (circoncision, funérailles), l'élection des sacrificateurs (autorités lignagères qui ont la prérogative de l'intercession avec les ancêtres) et le rituel de possession Asaramañitse exigent d'être réalisés en Androy.

9. Crée en 1926, le Service de la main-d'œuvre des travaux publics d'intérêt général, dénoncé en 1930 par l'Organisation internationale du travail, est aboli en 1946, en même temps que le régime de l'indigénat.
10. Les Français introduisirent dans le Sud la cochenille, qui détruisit un cactus constituant un élément à la base de l'alimentation locale.

vie en répartissant sa famille entre les deux endroits. Parmi ses enfants, les cadets gardent le troupeau en Androy sous l'œil des doyens du hameau, parents du possédé, tandis que les aînés sont scolarisés à Toliara – ce qui ne les empêche pas de participer assidûment à l'activité rituelle de leur père. Et c'est avec une fierté non dissimulée que Masiñe accueille l'étrangère que je suis dans sa petite maison, signe ostensible de ce qu'il imaginait alors être le début de sa réussite sociale.

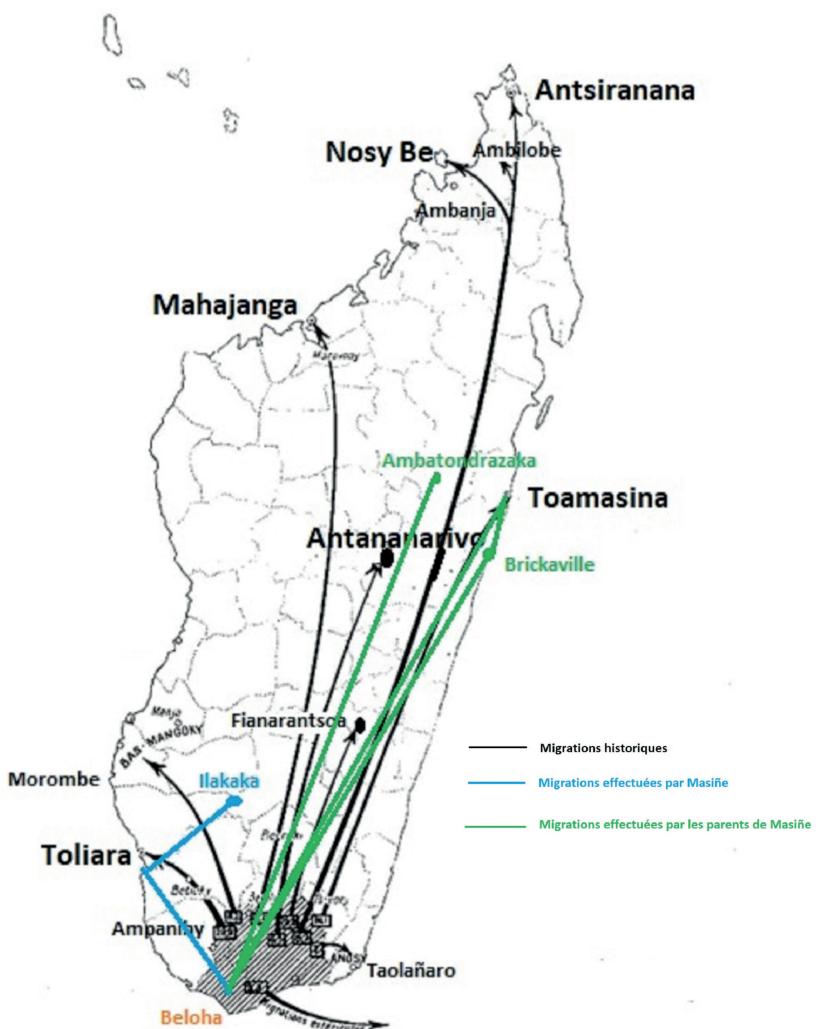


Fig. 1. Migrations historiques de la population tandroy
(d'après Suzanne Frère 1959) et parcours migratoire de Masiñe

La possession tandroy, entre action thérapeutique et survenue de « prodiges »

La maison de Masiñe est déjà pleine, ce jour-là, lorsque j'en franchis le seuil, et la petite assemblée, composée de membres de sa famille étendue, d'adeptes¹¹ et de migrants très majoritairement tandroy arrivés de différents quartiers de la ville, est animée d'une fébrilité palpable. Il faut dire que ce lieu est rarement calme. Les *rombo*, dédiés aux esprits dits *tromba*, qui y sont réalisés de manière hebdomadaire, voient affluer de nombreux patients, dont certains arrivent parfois de loin, faisant le voyage depuis l'Androy pour bénéficier des soins et des conseils prodigués par le possédé. Mais la situation est aujourd'hui particulière. Masiñe doit demander à un autre type d'esprit, dit *kokolampo*, l'autorisation de rentrer au hameau. Or l'invocation de cet esprit requiert la tenue d'un rituel nommé *sabo*.

Assis devant un autel, Masiñe invoque ce *kokolampo*, soutenu par la production musicale de l'assemblée et un instrumentiste professionnel venu pour l'occasion. Le *sabo* requiert une puissance sonore importante, exigeant l'engagement d'un grand nombre de personnes, notamment des femmes, qui chantent et battent du tambour. La musique est stoppée par l'esprit au moment où il se manifeste, et les humains peuvent alors lui adresser leur demande. Une fois accordée l'autorisation du retour au pays, les musiciens gratifient le *kokolampo* d'une dernière séquence musicale, puis le possédé sort de transe, mettant fin au *sabo*. Je remarque alors que l'espace se réorganise. Certains membres de l'assistance souhaitent en effet profiter de l'occasion pour demander des soins aux esprits *tromba*. Un *rombo* va donc être également effectué. Or, les *sabo* et *rombo* demandent chacun à ce que soient déployés des éléments identificatoires spécifiques, parmi lesquels la musique occupe une place essentielle¹². Un nouveau dispositif musical est alors instauré afin que certaines personnes présentes puissent profiter des conseils de ces esprits.

Après que ses louanges ont été chantées, un esprit *tromba* d'origine comorienne se manifeste et salue l'assemblée, bientôt suivi par un autre, d'origine sakalava (Nord-Ouest de Madagascar), traducteur du premier¹³. Celui-ci prend successivement en charge plusieurs malades : un nouveau-né

11. J'appelle adeptes de jeunes possédés rituellement affiliés à leur maître possédé, ici Masiñe.

12. Parmi les autres éléments identificatoires figurent la tenue vestimentaire du possédé et ses instruments rituels.

13. Le possédé m'expliqua que les Tandroy ne comprenant pas la langue comorienne, l'esprit sakalava avait pour rôle de la traduire. Il est donc fréquent que les soins demandés par les humains à l'esprit comorien, sur la base de ses compétences thérapeutiques, soient en pratique donnés par l'esprit sakalava.

souffrant de maux de ventre, une femme stérile, un homme affecté par une déception amoureuse. Le temps s'étire, l'esprit joue avec le bébé avant de demander des nouvelles de la famille de la femme et de se moquer gentiment de l'homme. Mais alors que les *rombo* s'achèvent le plus souvent avec le départ de cet esprit sakalava, un troisième *tromba*, d'origine antaisaka (côte sud-est de Madagascar)¹⁴, spécialiste de la danse et du comique, fait une brève apparition, plaisantant avec les participants avant de s'exclamer : « Faites de la bonne musique pour Manañisa ! » Les femmes présentes dans l'assemblée, qui se tenaient en retrait durant le *rombo*, se saisissent alors de tambours qu'elles battent de plus en plus fort. Masiñe, toujours en état de transe, attrape une étoffe qu'il noue autour de sa taille puis, s'adossant au mur, en recouvre ses deux jambes tendues. Ses membres inférieurs ainsi ligotés lui donnent l'allure d'une sirène. Le possédé se convulse dans cette posture qui paraît douloureuse sous l'œil attentif de l'assemblée, avant que Manañisa ne s'anime en poussant de petits cris plaintifs. Une personne présente verse alors le contenu d'une bouteille d'eau de mer sur la queue de la sirène afin de l'apaiser. Plus à son aise, celle-ci commence à danser. Pendant plusieurs minutes, les musiciens exécutent une musique d'une intensité maximale, tandis que Manañisa se démène. Une fois sorti de transe, le possédé s'écroule, épuisé.

À ce stade, deux points retiendront notre attention. Le premier a trait à la manière dont l'action thérapeutique, associée à l'invocation des esprits *tromba*, s'est imposée lors de cet épisode rituel, initialement motivé par une autre nécessité. Notons que cela n'a rien d'exceptionnel. Si, dans le quotidien, les *rombo* sont réalisés seuls, il n'y a en général pas de *sabo* qui ne soit suivi d'un *rombo*. Il faut dire que la fonction thérapeutique des rituels de possession tandroy revêt une profondeur historique importante. Pendant longtemps, cette pratique a été structurée autour de l'invocation des seuls *kokolampo*, esprits associés à l'espace de la brousse, réputés compétents en matière de médecine par les plantes¹⁵. L'équilibre rituel a été bouleversé au début des années 1970 par l'arrivée massive en Androy d'esprits *tromba*¹⁶ amenés par des travailleurs migrants – cet événement participant d'un phénomène de diffusion de ces esprits originellement liés à la monarchie sakalava du Nord-Ouest de l'île dans une large aire indianocéanique depuis le

14. L'esprit est plus précisément présenté comme étant originaire du district de Vangaindrano.
15. Des éléments portant sur la présence des *kokolampo* dans le Sud malgache et leur savoir médicinal figurent régulièrement dans les travaux réalisés depuis le XVII^e siècle par les différents explorateurs, administrateurs ou ethnographes qui ont parcouru la zone.
16. Les esprits arrivés dans le Sud malgache à cette période étaient appelés *doany* (Heurtebise 1977 ; Fee & Gueunier 2004). À l'instar des *tromba*, les *doany* étaient majoritairement des esprits de rois sakalava. La dénomination *tromba* s'est depuis lors peu à peu imposée chez les Tandroy (Rossé 2021).

xix^e siècle. Après avoir menacé l'existence des *kokolampo* (Heurtebize 1977 ; Althabe 1983), les *tromba* ont progressivement été intégrés à la possession tandroy (Fee & Gueunier 2004), tout en se diversifiant – leur origine étant désormais souvent autre que sakalava, comme c'est le cas pour les *tromba* comorien et antaisaka de Masiñe. La relation entre ces deux catégories d'esprits a ensuite évolué en même temps que s'est opérée entre elles une division du travail rituel. Les *tromba* prennent aujourd'hui en charge les soins quotidiens qui étaient historiquement dévolus aux *kokolampo*, tandis que ces derniers, investis d'une plus grande sacralité attribuée à leur origine autochtone, ne sont plus invoqués que rarement, lorsque le respect de l'ordre ancestral est en jeu. Ainsi, dans la situation décrite, alors que les humains requéraient les services du *kokolampo* afin de se conformer à une coutume ancestrale, ce sont les *tromba* et leur attirail de soins qui ont fini par occuper le devant de la scène.

Le deuxième point important de cette séquence concerne les effets de surprise qui peuvent se produire dans ce cadre rituel – ce qu'illustre remarquablement l'apparition de la sirène. Il est en effet rare que tous les esprits *tromba* se manifestent lors d'un même *rombo* et, en la circonstance, Manañisa n'était pas spécialement attendue. D'une certaine manière, la sirène a ce jour-là volé la vedette au *kokolampo*. Réputée capricieuse, elle peut se faire prier lorsqu'elle est invoquée, et sa venue n'est jamais assurée. Inversement, elle peut aussi s'inviter sans prévenir. En outre, son comportement laisse les humains perplexes. Les seuls sons qu'elle émet sont inarticulés et elle ne se rend présente que pour danser. Impossible, donc, de compter sur elle pour le moindre conseil thérapeutique. Pourtant, malgré le caractère éreintant de sa manifestation pour les musiciens et le possédé¹⁷, et le dépit que ce dernier exprime parfois devant ses inaptitudes, c'est une forme de fascination collective qui prévaut lorsque la sirène paraît. La fin de ce *rombo*, bien qu'exténuante, constitua ainsi une petite parenthèse merveilleuse appréciée des participants.

Le fils aîné de Masiñe, le seul bachelier parmi ses enfants, qui souhaitait alors s'engager dans des études de médecine à l'université de Toliara, a souvent eu à cœur de me parler de cet esprit un peu hors du commun. Il le fit une fois de plus en cette occasion. Comme de coutume, son discours s'achemina par association vers l'évocation d'autres êtres hybrides dont il avait entendu parler, tous associés à des villages vezo¹⁸ : un cochon dépourvu

¹⁷. Rappelons que la musique qu'elle exige pour danser demande un engagement physique important aux musiciens.

¹⁸. Pour rappel, les Vezo sont une population de pêcheurs nomades qui vit sur la côte sud-ouest de Madagascar.

de pattes qui nageait dans l'eau, une femme de 70 ans ayant un corps de garçonnet. Selon le jeune homme, leur apparition relevait du « prodige » (*fahagagana*) : les humains qui les rencontraient pouvaient faire des affaires avec eux et en tirer de l'argent, ce qui le laissait songeur.

Cette apparition de la sirène repréSENTA également un événement pour moi. Je ne la vis en effet qu'une seule fois pendant les six mois que je passais auprès de Masiñe, en 2013, alors que sa présence dans de nombreuses conversations excitait ma curiosité. En outre, lorsque je revins visiter le possédé en 2018, celui-ci m'apprit que Manañisa avait disparu. Notons que la situation de cet homme avait alors changé. Dans un contexte de crise économique, le propriétaire de la maison qu'il louait à Toliara avait souhaité récupérer son bien. Les différents membres de la famille avaient dû trouver des solutions de repli, comptant souvent sur la solidarité de proches pour profiter d'un toit, mais dormant aussi parfois dans la rue. La perte de cette habitation entraîna une atomisation du groupe familial ainsi que l'assèchement de ses finances. Le possédé se retrancha alors dans son hameau, où il concentra son activité. Selon Masiñe, le manque d'eau en Androy justifiait alors la disparition de la sirène. M'étant moi-même attachée à cet esprit peu commun, j'apportais lors de ma visite une bouteille d'eau de mer de Toliara que je lui offris. Cela permit de ranimer Manañisa pour un court épisode de transe durant lequel, pourtant, la magie n'opéra pas.

59



Fig. 2. Masiñe possédé par la sirène

Crédit photo : Élisabeth Rossé, Toliara, 2013.

Le statut de cette sirène semble donc paradoxal. En effet, si l'on tient uniquement compte de la fonction thérapeutique des *rombo*, il est tentant de considérer Manañisa comme une entité « inessentielle » ou, pour être moins radical, de ne voir en elle qu'un esprit divertissant. Les humains y portent pourtant une attention trop soutenue et sa venue leur demande trop d'engagement physique pour que cette hypothèse soit satisfaisante. Je propose donc de laisser provisoirement de côté ce niveau de description de l'action rituelle pour m'intéresser à sa dimension « identificatoire » et au sens que celle-ci prend pour les Tandroy dans ce contexte particulier de mobilité régionale.

LA SIRÈNE AU SEIN DU PROCESSUS IDENTIFICATOIRE DE LA POSSESSION TANDROY

L'identification de ses esprits, pour un possédé, et leur intégration au sein d'une taxinomie locale conditionnent l'institutionnalisation de son activité rituelle. Au fil de sa carrière de guérisseur, un possédé cohabite avec un certain nombre d'entités, dont la valeur se mesure à l'aune de la place qu'elles occupent au sein de son répertoire, mais aussi, plus largement, à l'intérieur d'un écosystème régional d'esprits en perpétuelle recomposition.

La description du *sabo* et du *rombo* met en évidence un double niveau d'identification des esprits : le premier renvoie à leur appartenance à une catégorie culturelle englobante – *tromba* ou *kokolampo* –, le second à leur individualité propre – chaque esprit étant caractérisé par un nom, une origine et des compétences spécifiques. Nous nous intéresserons ici à la manière dont l'articulation de ces deux niveaux structure la pratique de la possession et nous observerons la place que Manañisa occupe au sein de cet ensemble. Avant de revenir sur le profil de Masiñe, je propose de rendre compte d'une enquête réalisée auprès de possédés rencontrés durant dix mois de terrain effectués en 2008 et en 2013 en Androy et à Toliara. Cette enquête permet de spécifier les caractéristiques de la sirène en les comparant à celles des différentes entités invoquées par les Tandroy au sein de cette aire régionale.

À l'échelle du Sud-Ouest malgache, la sirène comme « singularité type »

L'objectif de l'enquête était initialement de procéder à un état des lieux non seulement de l'identité des esprits présents chez les Tandroy vivant dans le Sud-Ouest malgache à cette période, mais surtout du type de description que les possédés pouvaient en faire. Au terme du travail effectué avec une

trentaine d'entre eux, l'hétérogénéité des informations recueillies lorsque je leur demandais de nommer, de caractériser et de classer les entités dont ils avaient connaissance, m'avait interpellée.

Il convient de préciser que les esprits ont souvent une durée de vie et/ou d'efficacité limitée chez un possédé donné. Les Tandroy affirment que les *kokolampo* demeurent chez les humains de manière permanente. Ces esprits peuvent néanmoins perdre de leur efficience et n'être plus sollicités¹⁹. À l'inverse, ils soulignent que les *tromba*, en perpétuelle circulation, ne restent que huit années chez leurs possédés avant d'être renouvelés. L'ensemble des *tromba* qui, à Toliara, habitent des humains de toutes origines constitue pour eux un réservoir à disposition dont la composition fluctue dans le temps. En 2008, Andriamisara, esprit royal sakalava, était par exemple le plus fréquemment rencontré, alors qu'en 2013, sa présence était devenue marginale. Parallèlement, des esprits *tromba* comoriens comme celui qui possède Masiñe abondaient.

Les données recueillies montrent que plus les esprits investissent un nombre important de personnes dans cet espace régional, plus leur identité est clairement définie pour l'ensemble des possédés enquêtés, que ce soit au niveau de la catégorie ou de leur individualité. Pour la majorité de ces esprits – que j'appellerai ici « esprits types » –, le processus d'effacement affecte d'abord leurs caractéristiques individuelles, puis leur catégorie d'appartenance. La norme, en matière d'identification, est donc que le niveau de la catégorie des esprits prévale sur celui de leur individualité. Néanmoins, pour d'autres entités plus rarement rencontrées, la logique est inverse : c'est leur identité individuelle qui marque les humains, tandis que la catégorie au sein de laquelle ils s'inscrivent passe au second plan et apparaît parfois flottante. Ces esprits, que je nommerai « singuliers », ne sont le plus souvent connus que du seul possédé qu'ils habitent.

La sirène a ceci de particulier qu'elle présente les caractéristiques de ces deux ensembles. Elle est avant tout un « esprit singulier », dans la mesure où son identité de sirène et les traits particuliers qui la caractérisent prennent le pas sur son appartenance à la catégorie des esprits *tromba*. Elle relève néanmoins du « type » du fait de son large rayonnement, et parce qu'elle est connue de l'ensemble des possédés rencontrés. Indépendamment de ses variantes locales, elle bénéficie, nous l'avons vu, d'un réel ancrage, allant bien au-delà du territoire enquêté²⁰.

19. Voir Fiéloux & Lombard 1995.

20. Dans le Sud notamment, l'ascendance sirénienne de certains groupes lignagers a été mentionnée par Étienne de Flacourt (1995 [1661] : 238-239, cité par Bernard Terramorsi 2010 : 15), puis par Raymond Decary (1964 : 19-20).

Au niveau régional qui nous intéresse ici, l'atypisme du cas de la sirène pose donc la question du rapport entre catégorie et individualité des esprits. Sa singularité prend le pas sur le niveau de l'individualité propre aux « esprits types » ainsi que sur son appartenance à la catégorie des *tromba*.

À l'échelle du répertoire d'esprits de Masiñé

Revenons aux rituels précédemment décrits. Ils ont vu se succéder un *kokolampo*, puis plusieurs *tromba*. Le possédé est pourtant habité par quatre esprits de chaque catégorie, mais, en général, les *sabo*, qui ne sont effectués qu'en de rares occasions, ne répondent qu'à une seule demande, pour laquelle les compétences d'un unique esprit suffisent, tandis que les sollicitations de patients souvent nombreux peuvent justifier l'invocation de différents *tromba* au cours d'un *rombo*. Dans le cas de Masiñé, seuls deux *tromba* parmi les quatre qui le possèdent sont réellement efficaces dans sa pratique ordinaire²¹, les autres ne se manifestant que plus rarement, notamment lorsque le *rombo* succède à un *sabo*. Le rituel ethnographié, qui correspond à cette situation, renseigne alors sur la logique de leur ordonnancement.

62

Chez les Tandroy, les esprits considérés comme les plus puissants sont toujours invoqués en premier, raison pour laquelle les *sabo* (dédiés aux *kokolampo*) sont réalisés avant les *rombo* (qui concernent les *tromba*) – le rapport à l'autochtérie définissant la hiérarchie entre les catégories d'esprits. Au sein de chacun de ces rituels, l'ordre d'invocation des entités dépend de leur puissance respective, qui est essentiellement liée à leurs compétences propres. Cependant, pour les *tromba*, entre également en compte leur degré d'extranéité, ainsi que la sacralité à laquelle peut être associé leur lieu d'origine. Dans le cas de Masiñé, l'esprit comorien arrive en premier parce que cette population est, dit-on à Madagascar, dotée d'une grande efficacité magico-religieuse, et l'esprit sakalava en second, parce que son origine coïncide avec celle, historique, de la catégorie *tromba*, qui continue à faire sens pour les Tandroy. Relativement à ces deux entités, l'esprit antaisaka (originaire de la région la plus proche de l'Androy) n'a d'existence rituelle que marginale.

Les deux niveaux d'identification des esprits obéissent donc à une logique inverse : l'extranéité des *tromba* les subordonne aux esprits autochtones, tandis qu'elle assure leur supériorité au sein de leur propre catégorie. Or, cette logique taxinomique prend un sens particulier dans le contexte de mobilité régionale qui nous intéresse.

Dans le Sud-Ouest malgache, et particulièrement à Toliara, ville multiculturelle, l'effectuation de la dyade *sabo/rombo* distingue les Tandroy des

²¹. Les *rombo* se tiennent *a minima* de manière hebdomadaire.

autres populations. Le rapport entre catégories *kokolampo* et *tromba* symbolise en les opposant deux territoires vécus, considérés par les Tandroy comme culturellement exclusifs l'un de l'autre (monde traditionnel et rural incarné par les *kokolampo*, et modernité urbaine incarnée par les *tromba*) – ce que souligne, dans la situation décrite, le fait de demander l'autorisation au *kokolampo* de rentrer au pays après un séjour prolongé en ville²². Cette exigence des esprits autochtones, vis-à-vis de l'actualisation rituelle d'une frontière entre la « terre ancestrale » (*tanindrazañē*) et la ville, participe à asseoir leur valeur identitaire dans ce contexte multiculturel, ainsi que leur supériorité sur les *tromba*.

Quant à l'origine des esprits « individus », elle ne se rapporte pas à un territoire vécu par les humains participant au rituel. Les *kokolampo* sont associés à des lieux mythiques souvent marqués du sceau de l'interdit. Et les localités présentées comme étant le lieu d'origine des *tromba* ne correspondent pas à celles où se déplacent les possédés ou leurs proches²³. Or, si l'origine des *kokolampo* importe peu sur le plan rituel – la valeur d'autochtone qui leur est conférée suffisant à assurer leur puissance²⁴ –, elle est en revanche déterminante pour les *tromba*. Les localités auxquelles ils sont associés relèvent d'un « imaginé » (Godelier 2015) qui introduit dans la pratique une forme d'exotisme rituellement efficace. Les Tandroy traduisent d'ailleurs la fascination que l'étrangeté de ces esprits exerce sur eux par le terme de *fahagagana*, dont nous avons déjà relevé l'emploi en relation avec les êtres hybrides. Selon Masiñé : « Seuls les *tromba* peuvent faire des prodiges, les *kokolampo* ne le peuvent pas²⁵. »

En somme, il existe un rapport métonymique entre les relations catégorie/individu et *kokolampo/tromba* au sein de la possession tandroy : sur le

^{22.} La ville est en effet considérée comme un espace impur et, à ce titre, des rituels de purification sont également effectués lors du retour au pays. Notons néanmoins la dimension essentiellement symbolique de cette opposition, qui est régulièrement contredite par la pratique rituelle. Les Tandroy affirment en effet que l'esprit autochtone n'est pas invoqué dans l'espace urbain, qu'il abhorre, et que c'est en Androy que l'ethnologue doit se rendre s'il veut le voir invoqué. Or, d'après mes observations, *kokolampo* et *tromba* se manifestent pareillement et selon la même division du travail sur les deux territoires. La différence essentielle entre les deux catégories réside dans la manière dont le *kokolampo* marque une frontière entre les deux espaces, là où les *tromba* les englobe.

^{23.} Rappelons que les possédés sont avant tout habités par les *tromba* les plus représentés sur le territoire où ils s'installent à une période donnée.

^{24.} Dans les cas, rares, où plusieurs *kokolampo* sont invoqués au sein d'un *sabo*, seules leurs compétences justifient leur ordonnancement.

^{25.} La manière dont l'étranger est investi de puissance se retrouve dans l'ensemble des royaumes malgaches. Ainsi Philippe Beaujard (2023 : 305) mentionne-t-il : « Partout, le premier roi est un étranger : il vient d'une autre région, de l'extérieur, ou d'un autre monde. Mais tout étranger n'a pas vocation à devenir roi. L'élu est porteur d'un pouvoir singulier émanant de cet ailleurs d'où il survient. »

plan de leur comportement rituel, les *tromba* sont des individualités (liées à des lieux) alors que les *kokolampo* forment une catégorie (liée à un territoire). Ainsi la hiérarchie entre *sabo* et *rombo* permet-elle à la « machine rituelle » d'établir une maîtrise de la catégorie des esprits sur leur individualité, en même temps que d'affirmer la prévalence de l'identité culturelle tandroy sur son dépassement. Nous retrouvons ici la logique que nous avions relevée lors de l'enquête réalisée à un niveau régional.

La situation de Manañisa s'avère paradoxale au sein de cette production rituelle. Son positionnement en fin du cortège des *tromba* peut aisément être expliqué par l'origine vezo à laquelle l'associe son nom, et donc par la proximité de son origine avec le lieu de la migration du possédé – rappelons qu'à Toliara, la présence de ces « filles qui ont des ouïes » est liée à des localités précises, telles que la plage ou l'embouchure du fleuve voisin. Cet aspect, associé à l'incompétence thérapeutique qui lui est propre, en fait un esprit faible, ce qui justifie sa relégation en fin de rituel. Pourtant, l'origine vezo – ou plus largement régionale – de Manañisa n'est jamais mentionnée par le possédé et ses proches. La sirène vient avant tout « de la mer ». Elle est située dans un ailleurs indéterminé qui contribue à fasciner les participants au rituel et à l'assimiler ainsi aux *tromba* les plus « exotiques ». Le seul rapprochement réalisé de manière explicite par Masiñe entre la sirène et l'esprit comorien – réputé le plus puissant – tient en ces mots : « Elle est comme une Comorienne, mais n'est pas comorienne. »

L'enquête réalisée à l'échelle régionale avait montré que la sirène interroge, en tant que « singularité type », le rapport entre les niveaux de la catégorie et de l'individualité au sein de la sphère de la possession tandroy. L'analyse du rituel effectué chez Masiñe révèle le fait qu'elle pose également la question de son inscription au sein même de sa catégorie d'appartenance (*tromba*). Dans tous les cas, la figure de la sirène met à mal le principe de subordination de l'individualité à la catégorie. En outre, sa singularité s'exprime en termes de relation à l'espace²⁶. Manañisa n'est de fait pas assimilable à la structuration symbolique opposant les mondes autochtones et étrangers, à travers laquelle les Tandroy expriment leur identité culturelle en ville, pas plus qu'elle ne renvoie à un ethnyme localisable sur la cartographie des esprits du possédé enquêté. Elle défie donc toute assignation identitaire qui serait réalisée à partir de catégories socioculturelles situées, et nous invite à chercher ailleurs le type d'ancrage qu'elle propose aux humains. Pour avancer sur cette piste, il convient d'analyser plus précisément les constructions symboliques qui sous-tendent les actions rituelles observées.

^{26.} J'emploie ici le terme « espace » pour différencier cette notion de celles de territoire, associé aux catégories, et de lieu, qui concerne l'inscription des individualités.

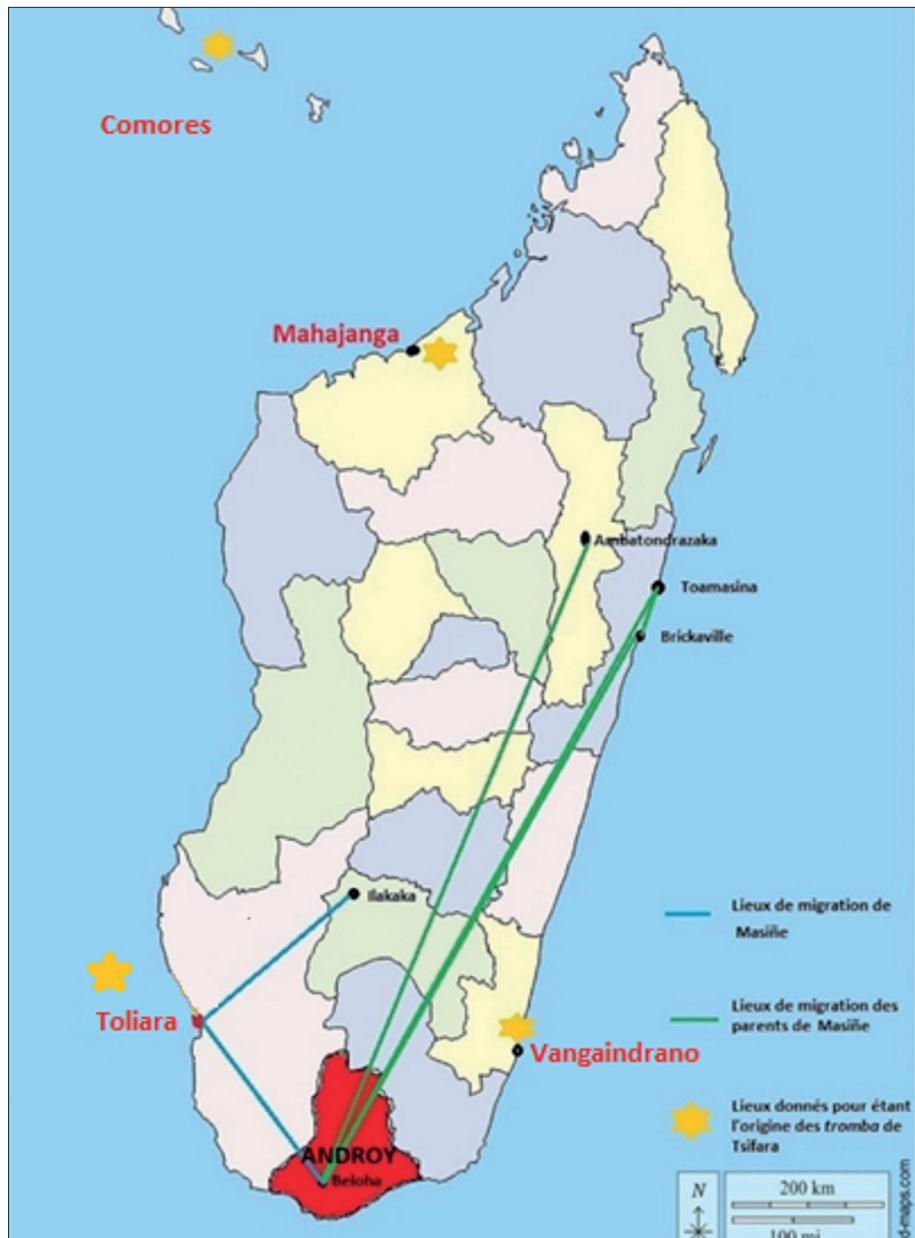


Fig. 3. Lieux donnés de l'origine des esprits de Masifé et parcours migratoire des membres de sa famille

HYBRIDITÉ, IDENTITÉ, INTIMITÉ : LA « BONNE MUSIQUE » DE LA SIRÈNE

Afin d'annoncer l'arrivée imminente de la sirène, l'esprit qui la précédait avait cru utile de rappeler l'exigence musicale de celle-ci : « Jouez de la bonne musique pour Manañisa ! »

Cette recommandation faite aux musiciens peut surprendre dans la mesure où, par définition, la musique de transe doit être « bonne » pour que les esprits, quels qu'ils soient, se manifestent. Et, dans ce contexte de possession, c'est la capacité de la musique à remplir son rôle identificatoire, c'est-à-dire, pour paraphraser Gilbert Rouget (1990), à se constituer en signifiant dont les esprits seraient le signifié, qui la fait reconnaître comme « bonne ». En suivant cette perspective, je propose de comparer les caractéristiques de la musique produite pour la sirène avec celles jouées pour les autres esprits du possédé.

Les constructions symboliques de l'hybridité

66

Lorsque je demande aux musiciens participant à son invocation en quoi consiste le fait de jouer de la « bonne musique » pour Manañisa, ceux-ci insistent sur deux points essentiels : l'importance d'une intensité musicale maximale et le fait que le répertoire de cet esprit soit limité à deux morceaux ayant la particularité d'être tandroy.

Ces aspects doivent être rapportés à la logique d'identification musicale, laquelle concerne de manière différente le niveau de la catégorie d'appartenance des esprits et celui de leur individualité. À chacune des catégories correspond un dispositif musical particulier, impliquant l'assemblée ainsi qu'un instrumentiste professionnel²⁷. Ces dispositifs sont définis par l'usage d'instruments, d'ingrédients musicaux, mais aussi par un agencement des acteurs et une distribution de leur rôle spécifiques (Rossé 2022), dont les caractéristiques renvoient à l'origine des esprits invoqués. La musique produite pour les *kokolampo* s'inscrit dans un champ de pratiques et de savoirs que les Tandroy considèrent comme relevant de traditions ancestrales, celle qui est jouée pour les *tromba* vient d'ailleurs. Sur cette base, les exigences individuelles des esprits concernent essentiellement le choix des chants de louange qui leur sont dédiés – ce que Rouget nomme « devise ».

²⁷. Les noms des rituels entretiennent d'ailleurs un rapport métonymique avec des éléments musicaux qui les caractérisent. Le terme *sabo* désigne les chants de louange à l'esprit en même temps que les soins qui sont donnés, le terme *rombo* se rapporte aux battements de mains collectifs produits par l'assemblée.

La dynamique de renforcement sonore qui soutient chacune des séquences musicales constitue un autre élément signifiant de l'invocation des esprits. Le verbe *mahamafé*, qui renvoie à l'action de « chauffer » l'ambiance, est utilisé par les Tandroy pour désigner la production circonstanciée d'un son dont le degré d'intensité se rapporte à un code complexe, contribuant à caractériser les situations d'invocation. Cette intensité sonore varie notamment en fonction de l'identité des esprits. Généralement, les *kokolampo* demandent une « chauffe » plus importante que les *tromba*²⁸.

Revenons à l'invocation de la sirène. Le dispositif mis en place lors du rituel observé est bien celui d'un *rombo*, recommandé pour les *tromba*, lequel correspond donc à la catégorie d'appartenance de l'esprit. Pourtant, l'amplitude sonore et, plus encore, le répertoire qui, selon les musiciens, est exigé par elle, évoquent les caractéristiques musicales d'un *sabo*, dédié aux *kokolampo*. Nous assistons donc ici à une altération du dispositif lié à la catégorie du fait de l'exigence attribuée à l'esprit en tant qu'« individu ».

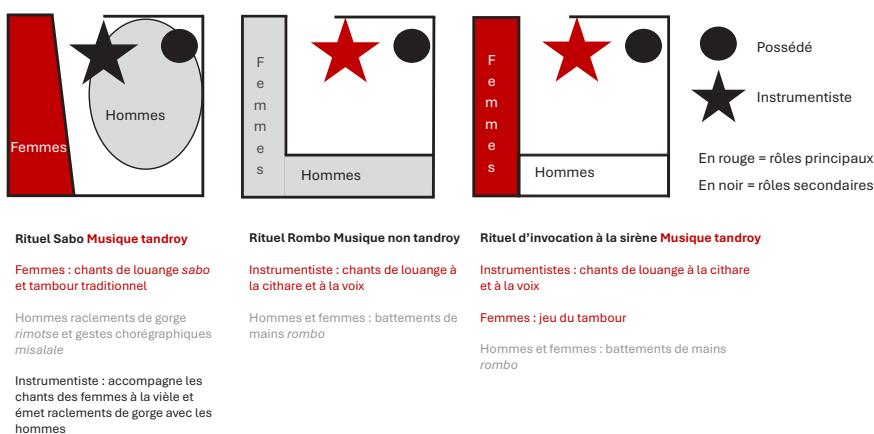


Fig. 4. Schémas représentant les dispositifs *rombo*, *sabo* et le dispositif d'invocation de la sirène

Il est vrai que, contrairement à ce qui se pratique pour les *kokolampo*, l'identité des chants de louange adressés aux *tromba* coïncide rarement avec celle des esprits invoqués. Ces chants sont le plus souvent des appropriations de musiques entendues localement, transmises entre musiciens ou à travers

28. Au sein de chaque catégorie, les esprits les plus puissants exigent aussi souvent une production musicale plus intense. Mais ce critère doit aussi être croisé avec d'autres, de manière parfois complexe (Rossé 2022).

les médias. D'après Masiñe, son esprit comorien « réclame », par exemple, une musique masikoro. À ce titre, pourquoi la sirène n'exigerait-elle pas de la musique tandroy ? C'est qu'habituellement l'origine de ces devises n'infléchit pas les dispositifs qui les accueillent. Or, dans le cas présent, le désir particulier de la sirène génère un phénomène d'hybridation de catégories culturelles traditionnellement pensées comme étant en opposition. Ce phénomène est rendu saillant par les femmes jouant du tambour (*langoro*), acteurs piliers des rituels *sabo*, dont l'importance transforme ici l'équilibre relationnel interne au *rombo*.

Cette prévalence de l'individualité de l'esprit sur sa catégorie d'appartenance évoque bien entendu la logique de constitution de ce que j'ai par ailleurs nommé « singularité type ». Or, la description des aspects musicaux de l'action rituelle dévoile ici la nature de cette singularité, et sa formation à partir des catégories culturelles correspondant respectivement à chacun des deux rituels que les Tandroy effectuent de manière complémentaire.

En outre, si le possédé classe sans l'ombre d'une hésitation la sirène dans la catégorie des *tromba*, il définit la musique qui lui est dédiée comme « presque pareille à celle des *kokolampo* » (« *mitovitovy ry kokolampoňe* »). D'un point de vue éthique, par ailleurs, la confrontation des caractéristiques de l'entité avec le savoir encyclopédique sur les esprits autochtones, véhiculé par la littérature ethnographique des Sud et Sud-Ouest malgaches, conforte cette ambiguïté²⁹. Sirène et *kokolampo* présentent tout d'abord des similitudes ontologiques. Contrairement aux *tromba*, qui sont des esprits d'humains décédés, ces entités sont considérées comme des êtres vivants, partiellement anthropomorphes, dont la présence auprès des hommes est conditionnée par le respect d'interdits. Leur lieu de vie est associé à l'espace de la nature (la mer pour les sirènes, et les grottes, les cours d'eau, les arbres ou les collines pour les *kokolampo*) et leur relation aux humains met en jeu un processus de socialisation³⁰. Enfin, ces entités sont régulièrement présentées comme ambivalentes, vulnérables et, contrairement aux *tromba*, peu adaptées aux transformations socioculturelles liées à la modernité (Mouzard 2011).

L'ambiguïté qui s'attache à la figure de la sirène s'exprime aussi bien dans les actions rituelles que dans les représentations dont elle fait l'objet.

29. Dans le Sud de l'île, l'assimilation des sirènes à des esprits de possession autochtones a déjà été évoquée par différents chercheurs. Jacques Faublée (1954) l'assimile par exemple à ce qu'il nomme « esprits de vie » chez les Bara.

30. L'institution rituelle des *kokolampo* s'accompagne de la transformation du statut de ces esprits, de *raha* (chose), associée à l'espace de la nature, en *raza* (ancêtre), invoqué dans l'espace du hameau familial. Et c'est le passage de la mer à la terre qui fait de la sirène une fondatrice potentielle de lignages humains.

Il convient à présent d'en interroger le sens en lien avec le processus de construction identitaire inhérent à la production rituelle.

Mettre en relation les catégories sociales de l'identité et leur dépassement

Considérons l'inscription de Manañisa au sein de la catégorie des *tromba*. Selon Dan Sperber (1975), l'appartenance obligatoire d'une espèce à un seul genre n'empêche pas, d'un point de vue taxinomique, qu'elle puisse partager des traits communs avec une espèce d'un autre genre. Vu sous cet angle, non seulement les caractéristiques du genre des *kokolampo* que présente la sirène ne contrediraient pas son appartenance à la catégorie des *tromba*, mais plus encore, elles la constitueraient en « norme idéale » (*ibid.* : 28), par sa manière de cristalliser l'aspect intrinsèquement composite de ces esprits (qui sont des hybrides en puissance, en même temps d'origine étrangère et tandroy)³¹ et de valoriser leur identité individuelle en matière d'efficacité rituelle.

La réalité du terrain invite néanmoins à être attentif aux associations que le possédé et ses proches font régulièrement entre Manañisa et d'autres entités hybrides, extérieures au domaine de la possession. Comme nous l'avons vu, la manière dont la sirène existe dans les discours des humains lui confère alors une dimension positive en l'agrégant à une catégorie implicite d'entités dont la nature relève du « prodige » (*fahagagana*). Ce qui prévaut alors n'est plus son caractère étranger, mais son étrangeté. Vu sous cet angle, elle n'incarne plus une norme idéale mais sa transgression (*ibid.* : 28)³². Or les êtres ainsi générés, « monstres » ou « animaux de foire », ont selon Sperber une « anti-nature a-sociale », qui interroge leur statut. Ils « ne sont pas là pour satisfaire une simple curiosité [...]. Ce sont des institutions culturelles par le moyen desquelles les habitants des villes [...] sont invités à penser symboliquement le rapport des espèces entre elles et le rapport de la faune à l'humanité » (*ibid.* : 28). Il semble que nous ayons là définitivement quitté l'option du simple divertissement.

Revenons à présent au dispositif d'invocation de la sirène. Le phénomène d'hybridation qui le caractérise présente des analogies avec le processus de condensation rituelle analysé dans le contexte iatmül (Nouvelle-Guinée)

31. Notons à ce propos que le terme de : *fahagagana* (« prodige ») est utilisé par les Tandroy pour désigner aussi bien l'aspect considéré comme « exotique » des *tromba* que la nature profonde de la sirène.

32. Selon Sperber (1975 : 15) : « Les animaux fantastiques sont hors taxinomie. S'il s'agit là d'anomalies, elles ne sont pas engendrées par la taxinomie, mais par une contradiction, dans le discours, des principes mêmes de la taxinomie. »

par Michael Houseman et Carlo Severi (2009). Dans *Naven ou le donner à voir*, les auteurs s'intéressent à la manière dont « une séquence d'actions peut devenir véhicule de symbolisation et instrument d'une stratégie sociale » (*ibid.* : 183), montrant que « les comportements de l'action rituelle impliquent une condensation de rôles et de relations qui, sur le plan de l'éthos, sont posés comme mutuellement exclusifs ». Dans le cadre du *Naven*, leur analyse aboutit à l'idée que le rituel a une fonction de médiatisation entre deux niveaux de parenté (*kinship* et *parenthood*). Dans le cas qui nous intéresse, je pose l'hypothèse que la condensation d'éléments du *rombo* et du *sabo*, dans l'invocation à Manañisa, met en jeu une médiation entre deux types d'expression identitaires – ce dispositif intégrant le principe d'opposition symbolique propre à la possession tandroy, tout en le dépassant par sa manière de générer une configuration d'invocation singulière.

En d'autres termes, l'intégration de la sirène au répertoire d'esprits invoqués par Masiñe permet au possédé de manier de manière complémentaire ce que Marc Augé a nommé « langage socio-politique de l'identité » et « langage psycho-philosophique de l'altérité » (2010 : 85). Le premier, qui se rapporte aux appartenances ou aux identités de classe, concerne ici bien sûr la manière dont les rituels *sabo* et *rombo* inscrivent les Tandroy dans une relation à deux espaces territoriaux et culturels distincts. Le second, incarné par les apparitions de la sirène, « suggère que la vérité des êtres est ailleurs que dans les identités de classe. Il en relativise la signification et pose les questions en termes d'implication, d'influence, de relation » (*ibid.* : 86). Selon Augé (2010), l'activité rituelle se fonde sur la conjugaison de ces deux langages : « Si elle assigne à chaque individu sa place et son identité sociale, elle établit aussi sa configuration la plus idiosyncrasique en mesurant sa part d'altérité singulière et même “intime”, par exemple son héritage sous forme du passé ancestral qui s'incarne en lui » (*ibid.*)³³.

C'est maintenant à ce niveau de l'intime que nous investiguerons, en nous intéressant non plus au rapport de la sirène avec les autres esprits de Masiñe, mais à la manière dont le possédé décrit sa relation avec elle.

Mettre en relation l'étranger et l'intime

33. Notons qu'à ce titre le cas de notre sirène fait écho à celui de la *Kalanoro* ethnographiée par Thomas Mouzard (2011). Cette entité, qui cohabitait chez une possédée avec un nombre particulièrement important d'esprits, est décrite en pages 225-226 comme « un être à l'identité excessivement ambivalente, présentant simultanément des qualités habituellement exclusives, tant au niveau de sa nature, que de son genre, et de son âge, ou de son ethnicité ». Selon l'auteur, cette entité incarne un principe d'unité et d'égalité qui « ne nie pas les différentes manières d'être au monde, mais s'appuie sur leur connaissance » (*ibid.* : 237).

Nous avions insisté sur le caractère énigmatique de l'origine de la sirène, tout en indiquant qu'elle n'en était pas moins clairement associée à la plage située au nord de Toliara, localement considérée comme le lieu de vie des sirènes. Le site, investi de sacralité (*hasy*), accueille les cultes effectués par des guérisseurs de toutes origines. Sa fréquentation est néanmoins transgressive pour les Tandroy, population d'agropasteurs qui méconnaît les activités halieutiques³⁴. Entrer dans la mer est d'ailleurs tabou pour certains groupes d'ancestralité tandroy, et Masiñe affirme que ses parents refusent de le faire, y compris dans un cadre rituel. Lui n'y pénètre qu'à la demande de Manañisa. Ainsi, dans la ville multiculturelle de Toliara, la sirène fait de Masiñe un possédé « comme les autres », moyennant une rupture avec certains usages ancestraux.

Cet aspect est néanmoins occulté par l'interprétation que Masiñe donne de sa possession par la sirène. Le possédé justifie l'intérêt que cette entité lui porte par le fait que son cordon ombilical a été jeté dans l'océan à sa naissance. Une coutume malgache veut en effet que cet attribut du nouveau-né soit enterré dans la terre ancestrale. Masiñe étant né à Toamasina, ville portuaire de la côte est où ses parents avaient migré, ces derniers ont considéré que la mer pouvait constituer une alternative à l'Androy. Cette situation ne remet pas en question le rapport que le possédé entretient avec son identité tandroy. Elle lui permet néanmoins de considérer la mer comme un espace familial et de l'intégrer à sa pratique rituelle. Le rapport de la sirène à son lieu de naissance est par ailleurs mis en avant quand Masiñe évoque les symptômes provoqués par l'esprit avant qu'il ne l'intronise : « Pendant plusieurs semaines, j'étais malade durant la nuit. Je ne me sentais pas bien, sauf lorsque mon esprit voyageait dans la mer. Là seulement je pouvais m'endormir. C'est pourquoi, depuis, je ne me sens pas bien si je ne vais pas à la mer. » Le possédé pressent ainsi chaque venue de la sirène lorsqu'il est pris d'une forme de « sentiment océanique », s'exprimant en lui à travers un besoin de musique ou de contact avec les flots.

L'origine lointaine et indéterminée de cette entité, associée à la sensation physique de sa présence médiée par la musique, renvoie donc l'homme à la question de son origine personnelle. Cet élément nouveau nous invite à revenir sur la production musicale dédiée à Manañisa, non plus en tant

^{34.} J'aimerais m'arrêter sur l'occultation de cette identité vezo. J'ai souvent pu constater la perduration en ville d'une forme d'essentialisation des identités, qui s'explique par la « politique des races » mise en place par l'administration coloniale. Sans qu'il ne s'agisse forcément de discrimination, les différences de modes de vie des uns et des autres restent souvent un sujet de curiosité. En l'occurrence, à Toliara, le mode de vie des pêcheurs nomades vezo est sans doute le plus éloigné de celui des Tandroy. Cet aspect pourrait éventuellement expliquer l'assimilation de cette population à des hybrides.

que code culturel visant son identification, mais en prêtant attention à sa dimension phénoménologique.

LE JEU AVEC LA SIRÈNE COMME EXPÉRIENCE TRANSITIONNELLE

Si la notion de « bonne musique » se rapporte aux constructions symboliques qui sous-tendent les dispositifs *sabo* et *rombo*, elle intéresse également la qualité de la relation que les esprits imposent au possédé. Or la sirène, nous l'avons vu, est capricieuse. Mais Masiñe la décrit aussi comme faisant montre d'un attachement particulier :

Manañisa ne connaît rien, ne se soucie de rien. Elle danse jusqu'à 25 heures de suite³⁵. Une fois, elle a commencé et le lendemain elle s'amusait toujours. J'étais vraiment fatigué et malade, cela me faisait atrocement souffrir, et on lui a demandé de partir. Cela m'a mis KO, j'étais vraiment faible, je sacrifiais mon sommeil, aucun humain ne peut supporter le fait de se priver de sommeil. Si on lui demandait maintenant de se manifester, pendant une heure, elle ne s'arrêterait pas, j'aurais la tête qui tourne. (Masiñe, *verbatim*)

Ces deux composantes, caprice et attachement, sont en réalité constitutives de la relation des esprits aux humains, et en l'occurrence, c'est essentiellement une différence de degré qui distingue Manañisa des autres entités³⁶. Dans le cadre de l'invocation rituelle, la présence et l'intensité musicale varient en fonction de différents paramètres. Certains sont liés à l'identité même des esprits³⁷, mais l'expérience du possédé entre aussi largement en compte. De manière générale, le besoin de musique que celui-ci ressent pour entrer en transe s'estompe en même temps que s'opère l'émancipation de sa parole de celle de l'esprit. Souvent, un possédé aguerri entre en transe sans musique.

³⁵. On notera que le nombre 25 peut également apparaître comme une transgression de la norme des 24 heures correspondant à la durée du jour.

³⁶. Nous l'avons vu, cet attachement est également éprouvant pour les musiciens, qui doivent continuer à jouer une musique d'une intensité maximale tant que l'esprit est présent.

³⁷. De manière générale, plus un esprit est puissant, plus son invocation requiert un investissement musical important. Ainsi, comme nous l'avons vu, les *kokolampo* exigent généralement plus de puissance musicale que les *tromba* pour se manifester, mais la puissance individuelle des entités entre également en ligne de compte au sein de chacune des catégories. D'autres critères de praticité peuvent aussi intervenir : souvent, les esprits les plus sollicités dans le quotidien (comme l'esprit comorien de Masiñe) sont aussi plus adaptables, du fait qu'ils doivent pouvoir être invoqués en toute situation, y compris lorsque des musiciens sont absents, ce qui arrive régulièrement dans un contexte de vie bi-résidentielle (voir Rossé 2022).

S'il est donc possible d'imaginer que le caractère extraordinaire de la sirène suffise à justifier ses attentes musicales, il convient aussi d'interroger le fondement de son exigence au regard du parcours du possédé. Pour cela, je commencerai par rendre compte du type d'efficacité rituelle induit par la production musicale et la manière dont la sirène y participe.

L'invocation de la sirène au risque du vertige sonore

L'invocation des esprits relève d'un art subtil de l'essai-erreur. Les musiciens tentent de faire les choix les plus pertinents pour satisfaire les entités qu'ils souhaitent voir se manifester. Lorsque l'entreprise réussit, ils restent néanmoins prudents dans leur manière de rendre compte de l'efficacité de leur production, se bornant le plus souvent à dire : « On constate que l'esprit aime ça. » Mettre en place un dispositif *sabo* ou *rombo*, maintenir le bon niveau d'intensité et faire le choix des devises appropriées revient donc à instaurer un « espace de survenance » (Hallois & Servais 2013), favorisant la mise en relation avec l'esprit, sans que celle-ci ne soit jamais assurée. Or cette incertitude est constitutive du lien unissant les humains aux esprits, dont la qualité évolue au fil du processus de subjectivation qui sous-tend le travail de la possession. Pour reprendre la terminologie de Donald Winicott (1971), les *rombo* et les *sabo* constituent des espaces potentiels au sein desquels la musique a une fonction d'objet transitionnel, permettant aux participants au rituel d'établir, par la médiation des esprits, un rapport satisfaisant au monde et à eux-mêmes, jusqu'au moment où sa présence ne s'avère plus nécessaire. Reste à considérer la place qu'occupe la sirène au sein de ce processus.

Contrairement à ce qui se produit avec les autres esprits, la musique qui est adressée à Manañisa ne débouche pas sur sa prise de parole, mais est maintenue avec toujours plus d'intensité en vue de la faire danser. La sirène transgresse donc les conventions rituelles. Le phénomène s'accompagne en outre d'un renoncement au langage. Manañisa n'est pas une interlocutrice pour l'assemblée, et sa venue semble justifiée par cette seule expérience physique que procure au possédé, mais également aux personnes investies dans la production et l'écoute musicale, le fait de « tenir » par le seul son³⁸.

^{38.} Cet aspect est renforcé par la qualité même de la production musicale dédiée à la sirène. En effet, le renoncement au langage la concerne aussi directement, si l'on nomme ici langage la dimension idiomatique de la musique – et ce malgré l'importance donnée à son origine tandroy. Les femmes, qui chantent habituellement lors des *sabo* des invocations aux paroles clairement articulées destinées aux esprits, sont dans le cas présent assignées au rôle de joueuses de tambour, dont le son intense et continu vise à saturer l'ambiance. Cet épisode se déroule donc sous l'emprise du son « brut » : non seulement la musique est « désarticulée » (dans le

Qu'advient-il dans cette situation ? Alors que la musique est habituellement l'objet à travers lequel se constitue la possibilité, pour les individus présents, d'une émancipation par la parole, elle tend ici à maintenir ces derniers dans une relation fusionnelle et quelque peu vertigineuse au son, susceptible d'annuler l'expérience subjectivante inhérente au rituel. D'une certaine manière, l'apparition de la sirène, aussi séduisante ou attrayante soit-elle, fait courir le risque à la musique de perdre sa valeur transitionnelle.

Cet aspect explique l'ambivalence dont témoignent les participants à l'égard de l'entité – entre fascination et défiance, comme l'état limite dans lequel le possédé affirme se trouver lorsque celle-ci se manifeste en lui. Ces réflexions éclairent également l'indétermination qui caractérise l'origine de l'esprit. Le lieu « a-social » de la sirène correspondrait à une zone de suspension du sens, dont on peut poser l'hypothèse qu'elle contribue dans certaines situations à l'efficacité du rituel en favorisant les transformations identitaires qui s'y opèrent. Il convient alors de confronter cette hypothèse au contexte social dans lequel la sirène apparaît.

Hypothèse sur les conditions sociales favorisant l'apparition de Mañanisa

74

Mes enquêtes ne m'ont pas donné l'occasion d'observer les manifestations de la sirène chez Masiñe sur la longue durée. Les deux terrains effectués permettent néanmoins d'ouvrir des pistes de réflexion sur la logique qui détermine l'apparition de cet esprit, en lien avec l'histoire de vie du possédé.

Rappelons qu'en 2013, la sirène occupait, malgré la rareté de ses apparitions, une place importante dans le quotidien du possédé et de ses proches, qui n'avaient de cesse de l'évoquer et de guetter sa présence. L'entité avait en revanche disparu en 2018, y compris des discussions courantes, et il fallut que j'en demande des nouvelles pour que Masiñe m'explique que le manque d'eau en Androy justifiait son absence. Un an auparavant, le possédé, qui ne pouvait plus se loger dans sa maison tuléaroise, avait dû regagner son hameau et vivait depuis lors dans sa région d'origine, particulièrement touchée par la sécheresse.

L'eau est effectivement un élément identificatoire de la sirène : lors de ses apparitions, de l'eau de mer est versée sur sa queue par des membres de l'assemblée. En 2013, l'installation de Masiñe à Toliará favorisait donc ses apparitions. Pourtant, l'entité vivait toujours à travers les conversations lorsque le possédé se rendait au pays. Par ailleurs, mes enquêtes avaient montré que des sirènes étaient

sens sémiotique du terme) et rendue inaudible en tant que telle, mais toute parole échangée entre humains devient inintelligible.

invoquées en Androy par d'autres possédés. Il est donc difficile d'établir un lien entre la manifestation de Mañanisa et la présence du possédé sur le lieu qui constitue l'origine de cette « fille des eaux ». Certainement, cette manifestation est davantage à mettre en relation avec la condition sociale de Masiñe.

La location de sa maison en ville représentait en effet pour cet homme un ancrage lui permettant de revendiquer un chez-soi légal, associé à l'essor relatif de son activité de guérisseur. C'est ainsi qu'il me présenta, non sans fierté, son bail et les documents attestant officiellement de son activité³⁹. L'institutionnalisation de sa pratique lui conférait une reconnaissance de la part de l'administration d'État, en même temps que sa réussite économique renforçait son prestige au sein du groupe familial. Le retour au pays, en revanche, s'accompagna d'une régression globale de sa situation. Ainsi, comme pour le pêcheur du conte, l'incursion de la sirène chez Masiñe correspondrait à une période, éphémère, de prospérité. En outre, comme l'a montré l'analyse des constructions symboliques générées par le rituel, cet ancrage était associé à l'expérimentation d'un dépassement de son identité tandroy, auquel le possédé dut provisoirement renoncer en se repliant dans sa région d'origine.



75

Fig. 5. Le fils d'un possédé manipule une statuette représentant une sirène
Crédit photo : Élisabeth Rossé, Toliara 2013.

39. Depuis 2008, la possession est reconnue, parmi d'autres pratiques ancestrales relevant de la tradithérapie, par le ministère de la Santé malgache.

D'autres situations rencontrées sur le terrain permettent d'étayer cette hypothèse. Une sirène était, par exemple, représentée sous la forme d'une statuette ornant la salle d'attente d'un possédé âgé, résident à Toliara. Ce dernier l'avait spécialement fait réaliser par un sculpteur local afin de signifier la possibilité d'*« un avenir meilleur »*. Notons que cette association entre un être hybride et une situation d'abondance, déjà relevée par Sperber (1975) à propos des « animaux de foire », avait également été mentionnée par le fils de Masiñe, envieux des « affaires » que certaines personnes pouvaient réaliser avec eux. Pour ma part, j'avancerais ici le fait que la présence de cette entité puisse être corrélée, sinon à une situation effective de prospérité des personnes auprès desquelles elle se manifeste, du moins, eu égard à la dimension transitionnelle évoquée, à une conjoncture sociale « suffisamment bonne » et à un sentiment d'ancre favorisant chez les humains une projection positive dans l'avenir. Cette interprétation invite à revenir sur la question du jeu, associé à la présence de la sirène.

DU DIVERTISSEMENT AU JEU ET DU JEU À L'ESTHÉTIQUE

76

Mobiliser l'œuvre de Winicott (1971) pour rendre compte de ce « travail de la possession » revient à appréhender la manifestation de cette sirène dans le cadre d'une conception du jeu selon laquelle le principe de l'*illusio* fait office de levier permettant aux humains de construire leur rapport au réel. En l'occurrence, dans le cas qui nous intéresse, ce principe inhérent à l'activité rituelle favorise la relation que ces migrants tandroï vivant en bi-résidence entretiennent avec les espaces culturels distincts dans lesquels ils s'inscrivent.

Cette conception du jeu a, depuis une vingtaine d'années, trouvé des prolongements dans le domaine de l'anthropologie, notamment avec les travaux de Belin (2001), puis d'Halloy et Servais (2013). Elle nourrit également le travail qu'Hamayon (2012) a publié à partir de ses recherches menées en Mongolie. Ces différentes études ont en commun de prendre en considération le « jouer » en tant qu'action et processus, plutôt que de s'intéresser aux jeux et à leur typologie.

Hamayon (2012) insiste sur le fait que l'acte de jouer a régulièrement été disqualifié par l'Occident chrétien, qui l'a volontiers réduit à une activité « frivole et futile, insignifiant[e], bon[ne] pour les enfants » (*ibid.* : 16). C'est ainsi qu'elle explique l'attention paradoxale qui lui est accordée dans les études sur le rituel : « Dans maintes descriptions, « jeu » figurait comme traduction littérale d'un terme autochtone désignant un rituel ou un épisode

rituel, mais ce fait n'était pas retenu ensuite dans l'analyse [...] comme s'il ne pouvait exister aucun lien entre le sérieux du rituel et la légèreté supposée du jeu » (*ibid.* : 17). Ce constat se vérifie notamment dans de nombreuses ethnographies concernant la possession et le chamanisme, dans lesquelles un large champ lexical lié au jeu est déployé. À Madagascar, nous l'avons vu, les entités ou situations ludiques évoquées par les chercheurs, généralement limitées à une fonction de divertissement, n'ont pas représenté un réel enjeu d'analyse. Chez les Tandroy, le verbe *mihisa*, qui dans la vie quotidienne se rapporte à l'action de jouer dans une acceptation large⁴⁰, est employé pour qualifier les frasques de la sirène. L'usage du terme ne permet pourtant pas de tirer de conclusion sur l'idée que cette population se fait du jeu dans ce contexte, ni sur ce qui relèverait plus largement d'une conception locale du jeu.

Reprendons notre ethnographie. La sirène n'a pas le monopole du jeu, si l'on donne à cette notion le sens de divertissement. Dans une certaine mesure, tous les esprits jouent – et particulièrement les *tromba*. Il n'est d'ailleurs pas rare que des esprits considérés comme sérieux puissent s'adonner à la plaisanterie dans certaines circonstances. Ainsi l'esprit comorien taquine-t-il régulièrement les personnes qu'il soigne. Pourtant, la composante ludique, lorsqu'elle distingue en propre la personnalité des esprits, tend à infléchir leur statut au sein du répertoire du possédé et à amoindrir leur place dans l'activité rituelle : nous l'avons vu, lorsque plusieurs esprits sont invoqués, ils le sont selon un ordre qui valorise en premier lieu « l'esprit de sérieux » associé aux exigences thérapeutiques. C'est pourquoi l'esprit antaisaka, dont la spécialité est de divertir l'assemblée, n'est invoqué qu'après les esprits comoriens et sakalava, et avant la sirène. Les esprits « joueurs » sont alors décrits de manière négative par les participants au rituel, dans des discours où le *mihisa* (jouer) est clairement opposé au *mitsabo* (soigner). C'est ainsi qu'à propos de Manañisa, Masiñe affirme qu'« elle ne sait rien, ne soigne pas, ne fait que jouer ». Force est alors de remarquer qu'à ce niveau, l'axiologie qui sous-tend la pratique de la possession tandroy ne diffère pas de celle qu'Hamayon avait donnée pour caractéristique de l'Occident chrétien.

Et pourtant, la qualité du jeu de l'esprit antaisaka et de celui de Manañisa ne sont pas de même nature. Le premier ne retient pas l'attention des participants au rituel, tandis que la présence de la sirène engage ces derniers dans une action trop soutenue et induit chez eux une fascination trop importante pour être considérée comme un simple divertissement. En outre, l'attention

⁴⁰. Ce verbe est utilisé par les populations du Sud et de l'Ouest malgache (Tandroy, Mahafale, Sakalava, Masikoro, Vezo), au gré de différentes variantes dialectales.

portée au processus de symbolisation à l'œuvre a montré que la manifestation de Mañanisa implique un mécanisme identitaire complexe. Ainsi, selon que l'on considère le rituel dans sa fonction thérapeutique première ou dans cette dimension de construction identitaire, la sirène occupe la place la plus basse ou la plus haute sur l'échelle par laquelle est évaluée l'efficacité des esprits⁴¹. Un retournement des valeurs, la concernant, accompagne donc ce changement de perspective.

Or, ce retournement affecte aussi la conception du jeu qui anime l'activité rituelle. La manifestation de la sirène semble en effet mettre entre parenthèses l'aspect divertissant du jeu pour révéler fugacement sa fonction matricielle – dans le sens de Huizinga (1988) – au sein du processus culturel porté par la possession. Huizinga évoque en effet un « élément ludique de la culture », dont il précise le sens :

[...] nous n'entendons pas que, parmi les diverses activités de la vie culturelle, les jeux prennent une place importante ; nous ne prétendons pas davantage que la culture soit issue du jeu par un processus d'évolution, en ce sens que ce qui était primitivement du jeu ait pu se transformer en autre chose, et s'appeler désormais culture. Notre conception est la suivante : la culture naît sous forme de jeu, la culture, à l'origine, est jouée. (*ibid.* : 84)

78

Jacques Dewitte (2015) a récemment proposé une modélisation de la pensée huizingienne sous forme d'une « topique » où serait renversée la « relation d'enveloppement communément admise selon laquelle les différents phénomènes sociaux, y compris les jeux, font partie du grand champ englobant appelé la société ou le social ». Selon lui, le travail de Huizinga laisse au contraire imaginer que « les différentes activités sociales ont lieu en quelque sorte à l'intérieur de “l'élément ludique” de la culture » (*ibid.* : 63). Or c'est sans doute en tant qu'elle se situe au point de renversement de ces deux conceptions du jeu (et donc de la culture) que la présence de la sirène acquiert sa plus grande signification.

Notons enfin que la relation entre les topiques décrites par Dewitte, caractérisées par la prévalence de l'une ou l'autre des conceptions du jeu, demeure asymétrique : le jeu « reste l'Autre de la culture, mais c'est un “Autre” que l'on retrouve en son sein même, qui lui permet d'exister et de fonctionner » (*ibid.* : 72)⁴².

41. Elle est en effet celle qui soigne le moins, mais qui condense le plus de « prodige » (*fahagagana*) dans l'ordre des *tromba*, et le plus de puissance (*mafè*) dans celui des *kokolampo*.

42. Élément ludique comme « sorte de tissu interstiel qui se laisse apercevoir à l'intérieur d'un grand nombre de domaines sociaux particuliers et qui leur donne vie » (*ibid.* : 72).

Ce principe d'altérité, incarné par le mutisme de l'esprit – dont l'origine indéterminée constitue certainement une métaphore –, place les humains face à une énigme sans cesse réitérée. La musique que réclame la sirène est une « musique silence », opposable à la parole. Le « elle ne sait rien » qui est attribué à l'entité vient en miroir d'un « on ne sait pas », concernant le rapport des humains à l'expérience culturelle qu'elle propose. La question de son existence ne peut donc être posée que de manière problématique, n'être jamais résolue, et c'est pourquoi l'intention de la sortir de son élément comporte toujours une part de risque, comme en attestent à leur manière les réactions produites lors du colloque. Non pas seulement à cause du caractère de la situation ou parce que cette entité incarnerait une identité locale – de type socio-politique – que l'on pourrait offenser en dénier son existence, mais parce qu'elle incarne, à proprement parler, un mouvement intime qui participe de la vie culturelle, à condition de rester dans son interstice.

Peut-être Schiller (2015) est-il alors le plus à même de donner le change à l'étudiant qui proposait de faire subir à la sirène une opération de chirurgie esthétique (p. 153) :

79

Car, pour trancher enfin d'un seul coup, l'homme ne joue que là où, dans la pleine acception du mot, il est homme, et il n'est tout à fait homme que là où il joue. Cette affirmation qui en cet instant, peut paraître paradoxale, prendra une signification considérable et profonde quand nous en serons venus à l'appliquer à la double et grave réalité du devoir et de la destinée ; elle servira d'assise, je vous le promets, à tout l'édifice des beaux-arts et à celui de l'art plus difficile encore de vivre.

Bibliographie

- ALTHABE Gérard, 1983, « L'utilisation de dépendances du passé dans la résistance villageoise à la domination étatique », in Françoise Raison-Jourde (éd.), *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala : 427-449.
- AUGÉ Marc, 2010, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion.
- BAKHTINE Mikhaïl, 1987 [1978], *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard.
- BEAUJARD Philippe, 2023, *Les Zafiraminia du Sud-est de Madagascar. La circoncision antambahoaka. Réflexions sur les royautes sacrées*, Paris, Maisonneuve & Larose.

- BELIN Emmanuel, 2001, *Une sociologie des espaces potentiels. Logique dispositive et expérience ordinaire*, Louvain-la-Neuve, De Boeck supérieur.
- BODDY Janice, 1989, *Wombs and Alien Spirits : Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison, University of Wisconsin Press.
- CAIOZZO Anna, ERNOULT Nathalie, 2012, *Femmes médiatrices et ambivalentes. Mythes et imaginaires*, Paris, Armand Colin.
- DECARY Raymond, 1964, *Contes et légendes du sud-ouest de Madagascar*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- DEWITTE Jacques, 2015, « L'élément ludique de la culture. À propos d'*Homo ludens* de Johan Huizinga », *Revue du MAUSS* 45 : 61-73.
- FAUBLÉE Jacques, 1954, *Les esprits de vie à Madagascar*, Paris, Presses universitaires de France.
- FEE Sarah, GUEUNIER Noël 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 Michèle, LOMBARD Jacques, 1995, « Du royaume à la ville : le territoire des possédés (Madagascar) », in Jeanne-Françoise Vincent, Daniel Dory, Raymond Verdier, *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan : 323-336.
- FLACOURT (de) Étienne, 1995 [1661], *Histoire de la grande Isle de Madagascar*, Paris, Karthala et Inalco.
- FRÈRE Suzanne, 1959, *Panorama de l'Androy*, Paris, Éditions Aframpe.
- GODELIER Maurice, 2015, *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*, Paris, CNRS Éditions.
- HALLOY Arnaud, SERVAIS Véronique, 2013, « Divinités incarnées et dauphins télépathes. Ethnographie de deux dispositifs d'enchantement », in Paul-Louis Colon, *Rencontres sensorielles : approches sociologiques et anthropologiques des sens*, Paris, Pétra : 257-304.
- HAMAYON Roberte, 2012, *Jouer. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, Paris, La Découverte.
- HANDELMAN Don, 1990, *Models and Mirrors : Towards an Anthropology of Publics Events*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HEURTEBIZE Georges, 1977, « Le traitement du *doany* dans l'Androy », *Omaly Sy Anio* 5-6 : 373-85.
- HOUSEMAN Michael, SEVERI Carlo, 2009, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- HUIZINGA Johan, 1988 [1951], *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard.

KELLY John D., KAPLAN Martha, 1990, « History, Structure, and Ritual », *Annual Review of Anthropology* 19 : 119-150

LAMBEK Michael, 2002, *The weight of the past, living with history in Mahajanga, Madagascar*, New York, Palgrave Macmillan.

MOUZARD Thomas, 2011, *Territoire, trajectoire, réseau, Créativité rituelle populaire, identification et État post-colonial (une triple étude de cas malgache)*, Thèse de Doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, EHESS.

NIELSEN Hilde, 2011, *Ritual imagination : A study of Tromba Possession among the Betsimisaraka of Eastern Madagascar*, Leiden, BRILL.

ROSSÉ Élisabeth, 2021, « Possession par esprit *tromba* et reconfiguration de rituels ancestraux en contexte de mobilité. Le cas des Tandroy (Madagascar) », *Cahiers d'études africaines* 241 : 115-140.

—, 2022, « Retour sur la dimension identificatoire de la musique de transe. Le cas des rituels *sabo* et *rombo* chez les Tandroy de Toliara », Madagascar, *Transposition*, EHESS, <https://doi.org/10.4000/transposition.8004>

ROUGET Gilbert, 1990, *La musique et la transe, esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard.

SCHILLER Friedrich von, 2015 [1795-1796], « Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme, Quinzième lettre », *Revue du MAUSS* 45 : 151-154.

81

SHARP Lesley, 1993, *The possessed and dispossessed, spirits, identity and Power in a Madagascar Migrant Town*, Los Angeles, University of California Press.

SPERBER Dan, 1975, « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme* 15 (2) : 5-34.

TERRAMORSI Bernard (éd.), 2010, *Les filles des eaux dans l'Océan Indien, Mythes, Récits, Représentations*, Paris, L'Harmattan.

TURNER Victor, 1990 [1969], *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, Presses universitaires de France.

WAFER Jim, 1991, *The Taste of Blood : Spirit Possession in Brazilian Candomblé*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

WINICOTT Donald W., 1971, *Jeu et réalité, l'espace potentiel*, Paris, Gallimard.