



Études océan Indien

51-52 | 2014
Autour des entités sacrées

Une reine estimée bien malvenue

Dissimulation des esprits tromba en région betsileo

Olivia Legrip-Randriambelo



Éditeur
INALCO

Édition électronique

URL : <http://oceanindien.revues.org/1656>
DOI : [10.4000/oceanindien.1656](https://doi.org/10.4000/oceanindien.1656)
ISSN : 2260-7730

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2014
ISSN : 0246-0092

Référence électronique

Olivia Legrip-Randriambelo, « Une reine estimée bien malvenue », *Études océan Indien* [En ligne], 51-52 | 2014, mis en ligne le 30 septembre 2015, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://oceanindien.revues.org/1656> ; DOI : [10.4000/oceanindien.1656](https://doi.org/10.4000/oceanindien.1656)

Ce document a été généré automatiquement le 30 septembre 2016.



Études océan Indien est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Une reine estimée bien malvenue

Dissimulation des esprits tromba en région betsileo

Olivia Legrip-Randriambelo

- 1 « *Io, misy tromba be!* »¹, « Là, il y a une grande possédée ! » : c'est en ces termes que Marcelline, guérisseuse possédée, désigne sa consœur.
- 2 Ce texte aborde les pratiques rituelles de Marcelline, une guérisseuse betsileo, et ses façons de mobiliser les esprits avec lesquels elle entreprend des guérisons. Marcelline reçoit quotidiennement des malades chez elle où le coin nord-est de la pièce est réservé à un autel domestique dédié aux ancêtres, mais fréquente également un *tatao*, un lieu de culte extérieur public et commun à plusieurs devins-guérisseurs, fait d'un monticule de pierres plates.
- 3 L'intérêt que présente l'analyse des séances rituelles de Marcelline réside dans les choix de temps et de lieu de ses rencontres avec les esprits, qu'elle optimise. En effet, la guérisseuse opère un choix stratégique entre les deux modalités de communication avec les entités, qu'elle a acquises au moment de l'obtention de son don.
- 4 Nous détaillerons, dans un premier temps, les rites de soin à domicile qui voient la présence d'entités diverses apparaissant dans un miroir. À l'inverse, les rites organisés au *tatao* sont réservés à une clientèle sélective en qui la guérisseuse a une grande confiance ou encore aux obligations rituelles imposées par l'esprit de la grand-tante de Marcelline. Cette illustre aïeule est la reine Rabolobolo, qui aurait régné sur le Betsileo, au sud des Hautes Terres centrales, au début du XIX^e siècle. Reine et guérisseuse puissante socialement et politiquement, Rabolobolo est un atout pour la réputation de soignante de Marcelline. Cependant, l'esprit ancestral et royal lui apparaît par la transe de possession. Si cette pratique communicationnelle est courante en région sakalava ou encore en Imerina, pour les Betsileo, elle est connue par le discours, mais n'est que rarement observée.
- 5 Dans un second temps, nous nous attarderons sur un évènement précis de la vie de Marcelline : sa propre maladie. Nous verrons quel choix thérapeutique a fait la guérisseuse entre une visite à un devin-guérisseur betsileo, régionalement « racontable »,

et un rituel *tromba*² auprès d'une jeune possédée, elle aussi betsileo, par conséquent, un fait hors-norme et dissimulé. La guérisseuse a préféré la seconde option. Nous réfléchissons donc au silence de la pratique *tromba* et des soins nécessaires à une guérisseuse betsileo face à la possession assumée et « non-adaptée » de sa jeune consœur.

- 6 Enfin, nous analyserons les négociations qui s'opèrent entre la guérisseuse et les entités par des apparitions contractuelles et localisées des esprits royaux, les diverses modalités de communications, mais également les non-dits entre la guérisseuse et la société betsileo, mobilisant les (en)jeux d'une collaboration silencieuse, non institutionnalisée par les contraintes sociales régissant implicitement les rituels religio-thérapeutiques betsileo.

Préférer ses esprits ou ses ancêtres lors d'évènements imposés ?

Supporter l'héritage d'une famille de guérisseurs betsileo

- 7 Marcelline est décédée en septembre 2013 à 65 ans. Elle vivait en périphérie de la capitale régionale betsileo, Fianarantsoa, dans un hameau constitué de trois « maisons des ancêtres »³, héritées de sa famille. Ces maisons à un étage, cerné d'une varangue, revêtent les caractéristiques des habitations betsileo, hormis un détail sur une de celles-ci : sur la varangue de la maison de Marcelline est fixé un bucrane, signe de son activité de guérisseuse et marque d'un sacrifice rendu aux ancêtres. Cette maison, où elle réside et exerce, appartenait à ses grands-parents maternels, eux-mêmes *ombiasa* (« devins-guérisseurs ») et passeurs de son don.
- 8 Tout autour s'étend un vaste jardin aux plantes médicinales (ainsi qu'un potager destiné à la consommation familiale) qui se compose de nombreuses variétés de végétaux, dont, huit arbres *amontana* ou *hazon'andriana* (sycamore, *Ficus baroni*), deux arbres *roiña* (épineux) qui protègent l'endroit, un arbuste *tavivola* (*Dracænea reflexa*), une dizaine d'arbustes *hasina* (*Dracænea augustifolia*), un arbre *hasina*, un arbre *monongo* (*Zanthoxylum decaryi*), utile pour soigner la rougeole et un arbre *nonoka* (figus, *Ficus melleri*) pour traiter la fertilité et les os brisés.
- 9 Au fond du jardin se trouve l'enclos à zébus, jouxtant une pierre sacrificielle essentiellement réservée aux demandes de protection contre les *dahalo* (bandits de grand chemin), mais également pour les demandes d'amélioration sociale ou de redressement du destin. Ce lieu de culte est appelé *fiarenana* (litt. « là-où-on-se-relève, se-redresse ») ou *fiarenantsoa-lazaina* (litt. « là-où-l'on-dit-qu'on-se-redresse-bien »). À côté de ce dernier et derrière la maison de Marcelline est situé le tombeau familial où sont organisées uniquement les demandes et déposées les offrandes de sa famille. Devant la maison, à l'opposé de la cour, est dissimulé au regard, sous des arbres, un petit *tatao* dédié aux esprits. Ce second lieu de culte est, en revanche, accessible aux patients venus consulter.
- 10 Cette description ethnographique éclaire sur l'importance de la famille de la guérisseuse, de son héritage, mais permet aussi de saisir la confiance apportée à Marcelline et à la localité où elle réside, par les malades qui la consultent.
- 11 À cet héritage foncier magico-religieux, s'ajoute, bien sûr, un héritage du don de guérison. Marcelline serait une descendante de la reine Rabolobolo, ce qui lui impose des prescriptions rituelles obligatoires et strictes.

- 12 Andriamalazavola, son grand-père maternel, frère de la reine Rabolobolo, d'après ses dires, était lui aussi devin-guérisseur et marié à une devin-guérisseuse. À 42 ans, Marcelline est tombée malade et a fait un rêve où elle se voyait prendre une infusion (*tambavy*) faite d'huile et de plantes, signe que ses grands-parents maternels lui avaient transmis leurs dons. Elle sera la cinquième génération d'une famille de devins-guérisseurs. Elle communique également avec la plupart des rois merina⁴. Tous ces esprits royaux sont placés honorifiquement au-dessus de l'autel via une affiche composée de photographies en noir et blanc des rois et reines merina en tenues d'apparat, comme cela a pu être observé chez d'autres guérisseurs en milieu urbain, dont à Tananarive, par Malanjaona Rakotomalala (2001, 77). Cette proximité avec des esprits royaux est un atout pour sa réputation. L'autel est principalement dédié à la reine Rabolobolo, figure locale par excellence.
- 13 Cette souveraine aurait régné sur l'actuelle région de la ville de Fianarantsoa, en collaboration avec le roi Andriamanalina, figure historique de la royauté de l'Isandra et du Betsileo. Son règne s'est étendu au début du XIX^e siècle, où elle a tenu un rôle majeur dans la constitution de l'actuelle ville de Fianarantsoa. Rabolobolo fut la dernière reine de Kianjasoa, avant de céder la colline d'Ivoneana (nom de l'ancienne Fianarantsoa), en 1830, à la reine merina Ranavalona I, qui y a installé un poste militaire et a rebaptisé la colline d'Ivoneana en Fianarantsoa, pour ensuite l'aménager à l'image de la colline d'Analamanga, capitale de l'Imerina. Rabolobolo vivait, du temps de sa souveraineté, sur le mont Kianjasoa⁵, ce qui explique l'emplacement du lieu de culte. Un texte de 1906 mentionne une ancienne citadelle abandonnée à cet emplacement « entouré d'une énorme circonvallation » (Martonne, 1906, 77-78).
- 14 D'après les récits oraux, cette reine avait une particularité qui lui vaut son statut privilégié actuel d'esprit divinisé convoqué par les devins-guérisseurs. Bien que les ancêtres familiaux et royaux soient légion, la reine Rabolobolo menait elle-même des activités de guérisseuse, sa réputation en fait un des praticiens les plus estimés de la région sur laquelle elle régnait. Une particularité physique la rendait encore plus puissante : Rabolobolo n'avait qu'un seul sein⁶. Notons que le malheur et l'affliction des devins-guérisseurs sont des invariants de l'activité médiumnique. La souffrance les rend généralement plus puissants. La détention de ce pouvoir divin, le caractère sacré (*hasina*), est corrélé avec l'apparition d'événements tragiques et/ou d'handicap dans la vie de celui ou celle amené à recevoir la médiumnité d'élection. Elle alliait ainsi un pouvoir politique et un savoir-faire magico-religieux accentuant sa puissance.
- 15 Par cette ascendance, Marcelline joue de son appartenance à une famille *hova* (noble). Son ascendance fait partie du discours qu'elle tient sur sa pratique. Cela se traduit sur l'autel domestique par la présence d'une tenture satinée rouge vif. La couleur rouge symbolise la royauté (sans distinction régionale) et la classe nobiliaire (Legrip, 2010, 191-192). L'iconographie chrétienne trouve également sa place au sein de l'espace professionnel de Marcelline, puisqu'un des murs de sa salle de soin est orné par un *lambahoany*⁷ rouge figurant Jésus-Christ en son centre. Elle associe ainsi sa foi catholique aux prérogatives ancestrales.
- 16 L'ajout de la chrétienté sur l'autel domestique de Marcelline nous incite à poursuivre en détaillant l'ensemble des esprits qui constituent la diversité de son réseau d'esprits.

Un réseau d'esprits hétéroclite

- 17 Un *kalanoro* est allé à la rencontre de Marcelline. Il est venu d'un lieu de culte situé à une trentaine de kilomètres au nord de Fianarantsoa, à Alakamisy Ambohimaha, dans une grotte et une source situées au sommet d'une colline forestière. Les *kalanoro* sont des esprits sylvestres à l'apparence humaine. Ils sont décrits par les devins-guérisseurs ou les personnes les ayant rencontrés comme des êtres de petite taille aux longs cheveux et aux yeux rouges. Fins spécialistes des plantes médicinales et de leurs usages, mais aussi de la divination et de la résolution d'« une situation désespérée » (Rakotomalala *et al.*, 2001, 63), ils ont également la réputation d'être dangereux. Les récits populaires les dépeignent comme bagarreurs, violents, alcooliques, voleurs, etc. Celui qui s'est rendu chez la guérisseuse ne l'a fait qu'en une occasion : lors de l'enlèvement d'un mauvais sort.
- 18 Si sa communication avec des esprits chtoniens est anecdotique, cet épisode permet de comprendre l'étendue des possibilités du don exposé dans le discours de la guérisseuse et nous éclaire également sur la particularité du don de Marcelline. En effet, nombre de guérisseurs accueillent à leur domicile des *kalanoro* où ils soignent de concert avec ces esprits (Rakotomalala *et al.*, 2001 ; Burguet, 2012 *entres autres*).
- 19 Si la communication établie avec les esprits de la nature est ponctuelle, celle avec des esprits non malgachophones est récurrente. Le réseau d'esprits de Marcelline présente six esprits étrangers (*fanahy vazaha*) : un Sud-africain, un Soviétique, un Comorien, un Français et deux Arabes⁸ (un homme et une femme dont l'origine est indéterminée). Le Comorien et le Sud-africain savent s'exprimer en langue malgache et, sans avoir jamais appris, Marcelline a les capacités de comprendre et de s'exprimer en arabe. En revanche, lorsque les esprits français et soviétique se manifestent à travers le miroir divinatoire, le « *fanahy traducteur* » apparaît. Cet esprit vient « du Sud, de l'extrême Sud du monde »⁹ et parle toutes les langues.
- 20 À cela s'ajoutent des figures catholiques, soit sous la forme de la Vierge Marie, soit sous celle non pas d'esprits, mais de prêtres de Fianarantsoa réputés et en activité. Ce processus, *a priori* dépourvu de logiques applicables au champ religieux betsileo, correspond à ce qu'a pu observer Blanchy dans le village d'Anosivolakely, à une centaine de kilomètres au nord de Tananarive (2010, 149) :
- Les pratiquants des cultes aux [esprits royaux ou princiers] *zanahary*, quant à eux, font preuve d'un syncrétisme interne à la culture en faisant passer tous les esprits pour des ancêtres et nombre d'entre eux pour des chrétiens : on construit aux personnages invisibles une vie, chrétienne s'il le faut, et un tombeau, ce qui les rapproche des ancêtres généalogiques ou royaux.
- 21 Marcelline n'est donc pas seulement dans la sphère étroite de ses ancêtres familiaux et doit s'organiser avec une grande variété d'esprits. Une rapide évocation de la collaboration de Marcelline avec des esprits royaux venus de toute l'île permet de saisir comment elle entretient sa condition de descendante d'une parenté noble. Cette proximité avec des esprits royaux est un atout pour sa réputation. En plus de ces offrandes régulières à Rabolobolo en haut de la colline de Kianjasoa, l'esprit royal d'Andrianampoinimerina lui impose un séjour annuel à la colline d'Ambohimanga, située en Imerina, près de Tananarive. Les récits de ses voyages en Imerina sont récurrents dans les discours tenus aux malades. Chaque année, elle effectue un bain rituel dans la Matsiatra (rivière bordant Fianarantsoa), puis elle doit se rendre à Ambohimanga pour un second bain rituel qui lui est imposé par l'esprit du roi Andrianampoinimerina. Selon

Marcelline, le *doany* (lieu de culte) d'Ambohimanga fait partie de ses attributions, car « tous les rois sont un peu de [sa] famille »¹⁰. Elle essaye de faire ce voyage rituel une fois par an si ses moyens lui permettent, mais si elle dépense son argent à d'autres fins, elle subira des conséquences envoyées par l'esprit royal et tombera malade.

Ici ou là ? Les modalités d'apparition et de communication

- 22 Les pratiques rituelles de Marcelline débordent du cadre de l'autel domestique et du tombeau familial qui jouxte la maison. Elles se déclinent par des extensions rituelles qui l'amènent en des lieux de cultes divers, mobilisés selon trois raisons. La première raison est familiale : Marcelline se rend au tombeau familial ou au sommet du mont Kianjasoa afin d'organiser des rituels sur le *tatao* à la demande de sa grand-tante, la reine Rabolobolo. Le second motif est également royal et la mène en Betsileo ou en Imerina, mais, cette fois, les rituels sont distincts de ceux de sa famille et appellent à la transe de possession par des esprits extrafamiliaux. Enfin, la troisième raison, due à son lien au surnaturel, lui fait également déplacer certains rituels à la source sacrée qui naît à flanc de la colline de Kianjasoa, au cœur d'une forêt escarpée reliant la ville de Fianarantsoa au sommet.
- 23 Au quotidien, c'est en deux espaces distincts et selon deux modalités dissemblables que Marcelline reçoit les esprits : via un miroir divinatoire dans son habitation et via la transe de possession sur le *tatao* dédié à la reine Rabolobolo, situé au sommet du mont Kianjasoa.
- 24 La devin-guérisseuse peut alors choisir le lieu de l'apparition d'entités spécifiques : selon la discrétion oratoire des esprits autorisés et communs en région betsileo ou bien selon l'exubérance des esprits *tromba* dissimulés à la société. La complexité de ce schéma réside dans le fait que l'esprit de la reine Rabolobolo est à la fois un esprit ancestral d'ascendance directe pour la guérisseuse et un esprit s'exprimant à travers le corps de la possédée.
- 25 Les choix opérés par Marcelline sont définis d'après les caractéristiques de l'espace domestique où beaucoup de patients se succèdent et celles de l'espace public pourtant isolé. En effet, le sommet du mont Kianjasoa est isolé de la ville par son altitude et la distance qui le sépare d'une route praticable. Aucune habitation ne se trouve à l'approche du sommet, la structure la plus proche (à plusieurs centaines de mètres) est le séminaire catholique, puis l'ancienne léproserie¹¹ qui le jouxte. Le sommet du mont et les vestiges historiques de la citadelle sont laissés en friche¹² et même dénaturés par l'installation d'antennes relais radiophoniques et de téléphonie mobile. Nous pouvons nous demander si cet isolement ne convient pas mieux aux devins-guérisseurs en quête de discrétion.
- 26 Une zone liminaire se donne à voir entre ces différentes modalités de communication : la source sacrée de la forêt en contrebas du mont Kianjasoa où sont faites les adresses à la reine sans que Marcelline n'ait besoin de recourir à la transe.
- 27 En somme, Marcelline choisit entre le miroir où elle seule perçoit le reflet et entend les directives des esprits pour un dialogue exclusif entre elle et les entités, puis entre elle et ses patients, ou bien la possession pour un dialogue inclusif de l'audience présente.
- 28 Lors des séances de divination organisées à son domicile, Marcelline utilise un miroir qu'elle consacre en le marquant de six points de gauche à droite et de haut en bas à l'aide d'une pâte d'eau de la source sacrée et de *tany ravo* (kaolin). Elle se fournit en kaolin en provenance de Majunga et précise qu'il est extrait uniquement par le gardien d'une terre

devenue sacrée après que le roi sakalava Andriamisara l'a sacralisée¹³. Andriamisara fait partie des esprits qui possèdent Marcelline. Il est un des *tromba* les plus célèbres et les plus puissants de Madagascar, il se manifeste d'ailleurs dans toutes les régions de l'île (Ramamonjisoa, 1976, 254). En Betsileo, il est déjà mentionné dans la colossale monographie d'Henri Dubois, lorsqu'il évoque les *tromba* (1938, 1078). C'est par ce biais que la guérisseuse m'a apporté les premiers éléments de son rapport avec les rois sakalava, encore sans prononcer le terme « *tromba* ».

- 29 Lors des sessions de soins faites au *tatao*, des objets rituels sont indispensables aux séances : deux petites bouteilles en plastique de rhum malgache industriel de la distillerie Dzama et de catégorie « Cuvée noire », appelée communément « carte noire », deux bougies et deux paquets d'encens. Ces éléments sont achetés par le patient, avec ou sans la guérisseuse, dans une épicerie de quartier avant de se rendre au lieu de culte. Une fois arrivée à la source sacrée, la guérisseuse a besoin d'autres objets symboliques qu'elle apporte elle-même : une pièce et un bracelet en argent (*volafotsy*), une bague en or (*volamena*), du parfum (*ranomanitra*), des perles montées en collier, du kaolin et deux sortes de végétaux (*hazomanga* et *fanazava*). Elle place tous ces éléments dans un seau rempli d'eau de source sacrée qui lui sert à laver la tête des patients et de leurs accompagnateurs. Une fois l'eau puisée, la guérisseuse reste seule à la source et se baigne entièrement à l'aide de cette eau agrémentée d'objets rituels consacrés. Elle invoque la reine Rabolobolo en l'appelant « *Nenibe* » (Grand-mère). Marcelline prépare également une bouteille de soda vide d'un litre et demi pour puiser l'eau après avoir marqué de kaolin la roche surplombant la source et en avoir fait la demande aux esprits. Elle utilisera cette eau pour le rituel en cours et les soins à domicile à venir.
- 30 Une fois purifiée, elle rejoint le groupe qui se rend au sommet. Le rituel peut alors débuter. Dorénavant, la description ethnographique n'est pas différente des cultes de possessions observés dans tout Madagascar. Marcelline inspecte le lieu de culte, s'assurant de sa propreté, ramasse ici et là des tessons de verres ou autres traces de rituels passés. Elle dépose en offrande, autour du *tatao*, un mélange de miel et de *toaka mena* (litt. « rhum rouge », en opposition aux alcools blancs). Elle grimpe sur le monticule puis entame l'appel aux ancêtres en commençant par son aïeule Rabolobolo. Puis la transe de possession commence. Marcelline tremble et se vêtit d'un *lambahoany* rouge et blanc. Si son accent betsileo persiste, la tonalité de sa voix change : Rabolobolo est là. Les acteurs du rituel saluent honorablement la souveraine avant qu'elle ne pose des questions à la personne venue consulter. S'en suivent conseils et ordonnances. La séance est ponctuée d'allumage de bougies, de consommation d'alcool et d'aspersion de rhum et de parfum. Rabolobolo est toujours la première à se présenter, mais, parfois, elle est remplacée par les rois Andrianampoinimerina, Andriamanalina ou Andriamisara.
- 31 La devin-guérisseuse entreprend de rendre visible ou non son lien privilégié aux entités. Selon le cas, la demande, le lieu où la modalité de communication, un esprit peut tenir le rôle principal là où un autre ne sera que figurant.

Quand le guérisseur est malade

Retour sur l'évènement tu de l'apparition du don

- 32 « La manière dont les mpitaiza [litt. "qui-prend-en-charge", devin-guérisseur] construisent leur récit de vie éclaire les motifs de l'engagement dans les cultes autochtones » (Blanchy et al.

- , 2006, 255) : cette idée couplant méthode ethnographique et analyse est particulièrement adaptée au cas de Marcelline chez qui le récit de vie et les événements marquants de son parcours s'entremêlent entre activités professionnelles et étapes personnelles.
- 33 Entre les esprits ancestraux et *tromba*, la question d'une anomalie régionale se pose : les possessions *tromba* ne sont théoriquement observables que sur les côtes de l'île et au nord des Hautes Terres dans la région de Tananarive¹⁴, mais *a priori* inexistantes dans la région betsileo ou encore dans la région tañala voisine (Beaujard, 1995, 194). L'appellation sakalava « *tromba* » peut être utilisée et réceptionnée dans le contexte betsileo par une référence faite à deux cultes de possession régionaux historiques que sont le *bilo* et le *salamanga*, décrits et observés par le missionnaire ethnographe Henri Dubois (1938), entre autres. Dubois voit le *tromba* sakalava comme un « succédané » (1938, 1077) ou un « cousin » (*ibid.*, 1078) du *salamanga* betsileo. Bien qu'aujourd'hui disparu en tant que transe collective, les termes de *salamanga* et de *bilo*¹⁵ sont encore parfois employés par des devins-guérisseurs ou leurs épouses pour relater des faits de possession, comme, par exemple, la transe bruyante et incontrôlable d'un guérisseur lors d'un mariage familial où les cantiques chrétiens ont rendu furieux un esprit¹⁶. Dubois définissait ces deux termes au début du XX^e siècle : le *salamanga* est « individuel et volontaire » et le *bilo* est « épidémique » et contagieux (1938, 1065).
- 34 Le *tromba*, comme dans la grande majorité des cultes de possession, désigne l'esprit qui possède, le possédé (son *saha*), le rituel et le type de possession¹⁷ ; il peut être défini à la suite des travaux menés en Inde par Tarabout comme « l'un des modes de contact entre dieux (ou esprits) et humains, et non comme état de conscience modifié (et a fortiori comme trouble mental), [et] est donc partie intégrante des représentations et des pratiques socio-religieuses » (1999, 17). Les spécificités des cultes du Nord-Ouest de Madagascar où les possédés sont incorporés par d'anciens rois locaux ont été traitées dans de nombreux travaux anthropologiques¹⁸. Il en est question ici uniquement dans son aspect religio-thérapeutique et ses implications dans l'organisation sociale¹⁹.
- 35 Nous savons que la possession *tromba* n'existe pas en région betsileo ni en région tañala. Cependant, ces deux zones partageaient le phénomène relativement similaire du *salamanga* où « des esprits de la nature hantent des hommes ou des femmes qu'ils peuvent rendre malades ; le rituel de guérison du *salamanga*, aujourd'hui disparu, intéressait autrefois le village tout entier » (Beaujard, 1995, 194). Pour revenir à notre ethnographie, nous pouvons désormais supposer la crainte de Marcelline de subir un amalgame entre sa pratique inhabituelle de transe de possession *tromba* et la large connaissance populaire de l'histoire du *bilo* et du *salamanga*.
- 36 Lorsque Marcelline consent à utiliser le vocable *tromba* (devant moi ou certains de ses patients), c'est uniquement pour évoquer l'apparition de son don, il y a environ 25 ans. Elle signale que ce phénomène appartient exclusivement au passé.
- 37 Dans un premier temps, Marcelline dit n'avoir vécu une possession *tromba* qu'une seule fois. Elle ajoute devant les malades venus la consulter que les esprits *tromba* ne reviendront plus la posséder maintenant qu'elle a les compétences de « travailler ». Le choix de Marcelline porte alors sur le récit de sa prise de contact avec ses esprits, mentionnant le *tromba*, mais omettant sa persistance.
- 38 Après avoir été chétive durant son enfance et avoir fréquenté quasiment mensuellement des salles de soin de *reninjaza* (litt. « mère-des-enfants », spécialiste des soins pré- et post-nataux), Marcelline a commencé à rêver à l'âge de 12 ans de plantes médicinales. Elle est

tombée malade à l'âge de 42 ans et a consulté un *mpisikidy* (devin) sur les conseils de sa mère qui soupçonnait la volonté d'esprits d'entrer en contact avec sa fille. Son père lui a dit : « C'est notre ancêtre ; en plus, c'est un esprit qui fera le bien. Alors, il faut que tu acceptes ça, sinon tu souffriras ! »²⁰. D'après le médium, il a fallu organiser un rituel d'installation des esprits. Ce jour-là, Marcelline a été en état de possession de l'aurore jusqu'à l'aube, le temps pour tous les esprits de se présenter (nom, provenance, compétences, etc.) et d'édicter les interdits (*fady*) que la future guérisseuse devra respecter. Le *mpisikidy* joue ici le rôle d'intermédiaire et de recenseur des données énoncées par les esprits. Le médium prend en note les préceptes des esprits, car Marcelline est revenue à elle épuisée et semi-consciente. Une fois Marcelline capable de mémoriser les informations fournies par les esprits, le *mpisikidy* a détruit les notes.

- 39 Par la suite, Marcelline a modifié son propos et m'a confié subir des tranches de possession, mais à intervalle très rare : seulement lorsqu'elle doit faire face à une maladie très grave de l'un de ses patients.

Des mots sur les maux, des soins à demi-mot

- 40 Lorsque la maladie de Marcelline se déclare, certains de ses patients se font relais d'informations, dont Jeanine²¹, une femme betsileo d'une quarantaine d'années, qui vient de La Réunion pour consulter Marcelline afin qu'elle redresse son destin. Jeanine ressent un mal-être permanent depuis la naissance de sa fille et les nombreux adultères de son époux. Après avoir été suivie par un *ombiasa*, devin-guérisseur, à Majunga sans succès – ce qui a engendré une perte de 400 euros en billets d'avion et consultations –, elle a demandé à sa sœur de l'orienter vers un guérisseur réputé de Fianarantsoa. Cette dernière lui conseille de se rendre chez Marcelline. Jeanine m'évoque la maladie de sa soignante sans détails précis, hormis sa prise en charge par un *ombiasa* betsileo. Elle parle d'un homme âgé et réputé. Telle est la version à diffuser choisie par Marcelline et ses filles lors des questionnements des malades sur l'état de santé de la devin-guérisseuse.
- 41 Lors de la première évocation de son mal, Marcelline m'a dit avoir consulté un *ombiasa* puis s'être rendue au dispensaire catholique de quartier. Cependant, ce récit a rapidement évolué en l'absence de patients, lors des entretiens.
- 42 Lorsque ses ancêtres, devins-guérisseurs de leur vivant, se manifestent à Marcelline, elle ressent le même état physique que lors de l'apparition de son don : suffocation, asphyxie. Elle remarque que cet état, cette fois persistant, se produit à chaque fois qu'elle « travaille » sur un cas difficile. Elle explique ainsi sa maigreur. Elle n'arrive pas à grossir à cause de ses fonctions : soit parce qu'elle n'a pas respecté un interdit et subi une punition ancestrale, soit parce qu'elle récupère temporairement les maux de ses patients en les extrayant.
- 43 La devin-guérisseuse et sa famille dispensent un discours ouvert sur sa maladie aux patients, une honnêteté sur sa mauvaise santé et la nécessité de consulter un autre *ombiasa* qu'elle-même. Mais après une concertation, la famille propose également en parallèle un discours vague et faussé sur les soins qu'elle subit. Des difficultés et une grande période temporelle ont été nécessaires à l'obtention de ses informations au cours de la recherche de terrain. La gravité de son état, sa réputation de guérisseuse betsileo, ainsi que les répercussions qui pourraient viser sa famille (après la reprise de son activité par la transmission de son don à une de ses filles ou petites-filles) ont marqué la volonté

de Marcelline d'une diffusion anonyme et limitée de ses pratiques rituelles et de cet évènement.

Des compétences en miroir

- 44 Le vieil *ombiasa* betsileo est, en réalité, une jeune femme betsileo possédée *tromba* d'une vingtaine d'années, appelée Sainte. Marcelline explique que Sainte est, entre autres, possédée par le roi sakalava Andriamisara et par des *kalanoro*. En la qualifiant de *tromba be* (« une grande possédée »), elle marque une différenciation entre leurs façons d'appréhender la transe de possession et légitime Sainte comme une véritable possédée contrairement à elle. Sainte (qui est également une de mes interlocutrices privilégiées depuis 2011) est possédée par douze esprits différents, mais aucunement par des *kalanoro*. Les entités qui se manifestent à travers la jeune guérisseuse sont pour la plupart des esprits royaux sakalava de la famille des Andriamisara, mais aucun esprit betsileo ne fait partir du réseau de Sainte.
- 45 À l'instar de Marcelline, la jeune femme n'a pas toujours été connue et reconnue comme possédée *tromba*. Elle a commencé à soigner à l'âge de 10 ans dans un village reculé de la province de Fianarantsoa. Elle ne s'est installée en ville que récemment dans une pièce du domicile de la famille de son époux. Elle a rencontré ce dernier alors qu'il était malade et venu la consulter. Lorsque sa belle-mère évoque l'épisode de la maladie de son fils, elle ne parle pas de Sainte en termes de possédée *tromba*, mais dit avoir consulté une *mpitsabo* (guérisseuse). De plus, les habitants de son village ancestral ne la connaissent que comme telle et n'entrent pas dans le compte des guérisons avérées dans le contexte bien précis qu'est celui de la salle de rituel dédié aux esprits royaux que Sainte exprime.
- 46 « *La migration, l'installation dans une ville ne permettent-elles pas de franchir une frontière symbolique dans un territoire "inconnu" socialement, mais habité par toutes sortes d'esprits venus d'ailleurs, qui se répartissent, de manière très inégale... ?* », se demandent Fiéloux et Lombard (1995, 330). En ce sens, suite à une mutation de son père, militaire, Sainte a vécu une grande partie de son enfance dans la région de Majunga, fief des rois qui la possèdent, contrairement à Marcelline qui n'a quitté Fianarantsoa que pour de brefs séjours (dont la majorité à Tananarive pour s'approvisionner en objets magico-religieux ou pour se rendre à Ambohimanga).
- 47 Marcelline raconte avoir été soignée par Sainte et bien que le rituel lui soit familier, elle précise que ce lieu de culte lui a paru impressionnant, lui intimant même de la peur. En effet, la salle de soin de Sainte répond aux codes des *tromba* : fenêtres closes, battements de mains, musique, grande consommation d'alcool, etc., bien loin de la pratique adaptée, « *betsileoisée* » que Marcelline exécute. Elle me confie ce récit tout en souhaitant qu'il ne soit pas enregistré ; sa requête répond à un point commun aux deux femmes : elles sont toutes deux possédées par le roi Andriamisara qui refuserait, dit-elle, cet enregistrement²². Le lien d'une figure partagée impose à Marcelline des précautions personnelles et englobe également la jeune guérisseuse, tout autant exposée à une répercussion du souverain mécontent.
- 48 Marcelline a intégré sa particularité de guérison à son propre itinéraire thérapeutique en tentant de soigner sa maladie par une guérisseuse *tromba* fortement teintée de couleurs sakalava plutôt que de consulter un devin-guérisseur betsileo. Ceci définit un parallèle entre les techniques de soin de la soignée et de la soignante qualifiée directement de possédée *tromba* par cette dernière, contrairement au regard qu'elle porte sur sa propre

fonction. Ainsi, nous pouvons pointer les différences fondamentales entre deux regards et deux spécificités régionales. Nous remarquons une exportation du modèle sakalava par Sainte, à la différence de l'adaptation betsileo de ce modèle par Marcelline.

Mettre en lumière une figure royale et taire sa voix

Du prestige au silence : jeux de discours et de mutisme

- 49 Dans la conception religio-symbolique malgache, les ancêtres s'identifient à la terre et se confondent avec elle (Ottino, 1998, 23) ; c'est par la relation entre les morts et les vivants qu'est postulée et comprise la notion de territoire. Ce qui est le cas pour les cultes rendus aux ancêtres familiaux lors de rituels privés organisés au tombeau familial (Rakotomalala *et al.*, 2001, 66), mais qui est également valable pour ce qui nous intéresse ici, dans un rapport à l'esprit d'une ancêtre honorée d'un culte public. Dubourdieu remarque que « *la terre n'est pas seulement un moyen de production, un "élément neutre", mais au contraire un élément fondamental de la symbolique à l'intérieur de laquelle se décrivent les rapports sociaux* » (1989, 461). Par conséquent, la sacralité d'un lieu de culte tient dans sa localisation plus que dans l'autel en particulier. C'est pourquoi le lieu de culte de la reine Rabolobolo se situe à l'emplacement de son palais (*lapa*²³, dont le sol porte encore quelques vestiges des murs originaux) plutôt qu'à celui de son tombeau, dont la situation précise est encore source de débat. Le fait que le lieu de culte soit rattaché à l'histoire de la reine suffit à la conservation du *hasina* de cette dernière, ce cénotaphe se substitue au lieu de culte emblématique qu'est le tombeau. Des négociations sont possibles tant que la nécessité de la proximité spatiale avec l'esprit est maintenue, puisque le pouvoir des ancêtres n'est efficace que dans la localité où ils ont vécu et où ils sont enterrés (Ottino, 1998, 165), et tant qu'une conservation du lieu est opérée suivant les observances rituelles.
- 50 Nous notons des difficultés discursives dans la région betsileo pour justifier une ascendance noble. Le vocabulaire utilisé par les guérisseurs pour signaler leur ascendance varie du malgache officiel à la forme dialectale betsileo avec les termes *andriana* et *hova*. Dubois (1938, 554-556) et, plus récemment, Razafindralambo remarquent que les *hova* étaient répartis en trois sous-catégories²⁴. Cependant, « cette hiérarchie ne repose pas sur une différence de nature, puisque tous sont dits posséder le *hasina* » (Razafindralambo, 2008). En conséquence, la charge magico-religieuse serait une caractéristique propre à chaque membre d'une famille noble²⁵.
- 51 Marcelline cherche à faire valoir la reine Rabolobolo tout en cachant son caractère possesseur. Elle élabore un va-et-vient entre son discours et ses pratiques autour du prestige d'une ascendance royale et du silence d'une possession encombrante non adaptée au contexte régional.
- 52 Nous remarquons ici, au contraire de la mise en avant d'une entité *kalanoro* par un jeune guérisseur, interlocuteur de Burguet, le processus inverse apparaître chez Marcelline. Dans le cas de ce guérisseur du Vonizongo en Imerina, « *l'accommodement de la pratique du culte par la manipulation à l'extrême de l'image d'une kalanoro provoque un contre-effet, car celle-ci dérange, et, ainsi, cet accommodement ne permet pas d'inscrire socialement des rapports légitimes et fait perdre toute forme de crédibilité sociale envers des groupes d'appartenance locale* » (Burguet, 2012, 204-205). Pour Marcelline, ce n'est pas l'esprit qui dérange socialement, bien au contraire ; en revanche, la pratique du culte est manipulée d'un lieu de culte à l'autre afin de maintenir la crédibilité d'une famille puissante et historiquement

reconnue au regard de la communauté. Marcelline masque non pas un esprit qui dérange mais des modalités d'apparition malvenues, socialement gênantes.

Localiser et contractualiser les *tromba*

- 53 L'importance de la territorialité religieuse par le biais de la *tanindrazana* (« terre-des-ancêtres ») où sont le tombeau familial, les rizières héritées et le village ancestral, est à prendre en considération pour justifier, bien sûr, la présence mais aussi l'apparition des *tromba*. Marcelline est possédée mais par une ancêtre familiale, donc issue de son territoire familial. En région betsileo comme en région sakalava, où Fiéloux et Lombard ont mené leurs recherches, « *le territoire de chaque unité de parenté [...] s'organisait autour d'un certain nombre de marqueurs que l'on pourrait qualifier de magico-religieux* » (1995, 326). Le fait de localiser l'esprit qui la possède dans son ascendance et de négocier ses apparitions sur un lieu de culte religio-historique betsileo légitime cette pratique localement hors normes. Lors des rituels organisés à Kianjasoa, la guérisseuse ancestralise le territoire, ancre ses pratiques dans un territoire betsileo et le mutualise à son propre réseau familial. Entre Marcelline et Rabolobolo, le lien n'est pas à faire ou à prouver. Mais pour chaque possédé, « *l'origine géographique, ethnique, voire lignagère, des esprits fait partie intégrante de leur mode d'identification et donc de leur légitimation* » (*ibid.*, 330). L'ajout, à ce moment « sécurisé », de la figure d'Andriamisara peut alors être toléré, comme un complément à la possession par Rabolobolo. Le roi semble à sa place. Ainsi, en Betsileo, comme au Burkina Faso, « *la catégorie d'espace apparaît [...], au même titre que celle du temps, constituer l'un des paramètres majeurs des relations de parenté* » (Liberski-Bagnoud, 2002, 80).
- 54 Marcelline construit un discours sur les compétences propres à un devin-guérisseur, fin connaisseur de sa localité ancestrale, et qui se traduit lors du déplacement dans les sentiers abrupts du mont Kianjasoa par la situation de l'emplacement précis du tombeau de Rabolobolo (qu'elle tiendra secret et qui reste méconnu des gens de Fianarantsoa et des historiens), des *fasam-bazimba* (tombeaux de Vazimba, les supposés premiers occupants du sol malgache) distillés à l'écart des routes à proximité du lieu de culte ou encore des grottes des collines opposées où vivent des *kalanoro*. Ce qui lui permet d'ancrer sa légitimité et sa proximité avec le territoire betsileo.
- 55 La relation contractuelle est rituelle. Donc, elle s'établit, nous l'avons vu, entre la guérisseuse et son esprit ancestral mais également entre la guérisseuse et les malades qu'elle ne pourra traiter qu'en faisant appel à cet esprit via une transe de possession. Si de nombreux malades qui fréquentent la salle de soin de Marcelline connaissent l'évènement déclencheur de son don (bien que tous ne l'appellent pas *tromba* mais parfois *bilo*), ceux qui savent se répartissent en deux catégories.
- 56 La première regroupe ceux qui prennent part activement au rituel : le gardien de la source sacrée (et de la proche statue de la Vierge Marie qui surplombe la ville de Fianarantsoa), située dans la forêt des versants du mont Kianjasoa, et le gardien du *tatao*, le lieu de culte dédié à la reine Rabolobolo. Ils sont tous deux des proches « collaborateurs » de Marcelline : d'une part, ils connaissent ses modes de communication avec les ancêtres, d'autre part, le premier l'assiste au moment où elle puise rituellement l'eau sacrée et parfois également, avec le second, lors de la séance de transe de possession par l'esprit de la reine. Ils sont à l'écoute des demandes de l'esprit et attentifs au déroulement du rituel pour fournir à la possédée les objets dont elle a besoin lors de temps précis de la séance. Contrairement à la majorité des possédées *tromba* (dont Sainte ;

voir aussi Fiéloux & Lombard, 1991), Marcelline ne se considère pas mariée, ni même alliée, au roi Andriamisara par exemple. Elle n'associe pas non plus sa transe de possession à un assistant, membre de sa parenté²⁶, mais fait participer les gardiens, spécialistes du magico-religieux. Elle adapte encore une fois les codes du *tromba* avec la présence d'assistants sans proximité généalogique mais compétents et spécialistes de lieux de culte régionaux (le gardien du *tatao* et celui de la source).

- 57 La deuxième catégorie englobe les individus disparates qui ont pour point commun la confiance que leur accorde la guérisseuse et le besoin qu'ils ont d'un rituel particulier uniquement organisable au *tatao* et nécessitant que Marcelline entre en transe. Ces malades sont, la plupart du temps, membres de familles qu'elle suit depuis plusieurs années.
- 58 Après des étapes de mutisme, d'omission et de dissimulation, trois années de travail en commun ont finalement été nécessaires à Marcelline pour me parler de ces épisodes de transe. Il a fallu créer les liens de proximité nécessaires afin qu'elle accepte de confier et de *se montrer* en séance de bain rituel et de transe de possession par la reine Rabolobolo et les rois Andrianampoinimerina, Andriamanalina ou Andriamisara.
- 59 Malgré tout, Marcelline subit, parfois, les codes des rituels *tromba* lors des séances de divinations organisées à son domicile. Lors de la prise en main du miroir divinatoire pointé de kaolin, l'esprit en présence peut lui imposer le paréo *lambahoany* qu'elle devra revêtir tout au long du rituel. Ce fait, permanent chez les possédés *tromba*, est inexistant chez les devins-guérisseurs *betsileo*, libres de leur apparence vestimentaire. En revanche, la présence de la couleur rouge dans ses tenues peut être observée chez d'autres guérisseurs, descendants nobles, où elle prendra l'aspect d'une touche de couleur, pas nécessairement présente sur un vêtement.

Négocier un rituel religio-thérapeutique non adapté

- 60 Marcelline se qualifie de *reninjaza*, donc comme une accoucheuse, spécialiste des soins pré- et post-natals, ce qui ne comprend qu'une partie de ses activités, loin d'être majoritaire ; elle mentionne ce terme afin d'éloigner les soupçons de sa position de femme possédée. Cependant, lorsqu'elle évoque l'héritage qu'elle a reçu de ses grands-parents, elle parle d'eux comme des *ombiasa*. Son discours sur les soins qu'elle prodigue aux jeunes enfants est extrêmement précis (accouchements, massages des parturientes, de la fontanelle, des membres amputés ou encore traitement des convulsions infantiles, préparations de tisanes *tambavy*, vermifuges, digestives, etc.) et toujours proposé lors de la présentation de ses pratiques. Après ceci, elle rappelle ses spécialités concernant les soins de l'utérus puis finit par présenter ses compétences générales de guérison. Les personnes qu'elle soigne régulièrement la définissent comme *mpitsabo*, *mpanajary* (devin-guérisseur), *ombiasa* ou *reny* (« mère »). La diversité et la porosité des vocables permettant de définir un devin-guérisseur s'adjoignent à la crainte de Marcelline d'être qualifiée d'après ses pratiques, là où une transe de possession, un changement de ton, d'accent ou d'expression la classerait comme *tromba*, certainement la plus imperméable des catégorisations d'acteurs de la sphère religio-thérapeutique malgache.
- 61 Marcelline a pu accepter sa condition de possédée au fil des ans. Elle a pleinement décidé de se laisser prendre après la mort de son mari, premier réfractaire à ses pratiques. Lors de l'apparition de son don, son époux a refusé qu'elle accepte de recevoir les esprits, ce qui a finalement abouti au divorce du couple. Elle a considéré cette séparation comme le

tsiny (blâme) lié à son refus de l'acceptation de l'appel des esprits dans un premier temps. Il a fallu cet événement à la guérisseuse, héritière *betsileo*, pour devenir partiellement une possédée *tromba*.

- 62 Cette analyse repose sur l'adaptation de la transe de possession en région *betsileo*. Sainte affiche et assume sa possession, contrairement à Marcelline qui la cache. La question de la génération se pose, les modèles thérapeutiques se diffusent avec les mouvements de populations. Mais il est ici également question du *foko* (dème) d'appartenance de l'esprit : Sainte n'est pas possédée par des esprits *betsileo*, mais seulement par des Sakalava ou des Merina qui font partie de la définition théorique des phénomènes *tromba*. Sainte est très jeune et propose des rituels de transe dynamiques et théâtralisés dans l'attente d'un *exotisme sakalava* recherché par certains de ses patients. En revanche, Marcelline entre calmement en transe dans un espace public sacré. Elle maîtrise le processus du début à la fin et ne se laisse jamais débordée. Comme le remarque Blanchy dans le Moyen-Est malgache, les devins-guérisseurs deviennent le « "lieu" du divin et le montre[nt] par des marqueurs codés dans sa présentation, son comportement » (2006, 263). Pour notre exemple, il s'agit d'un dosage minutieux entre des marqueurs sakalava et *betsileo* indispensables à la transe de possession et à son acceptation. Les deux femmes proposent deux versions des trances de possession et de l'usage des lieux voués aux esprits *tromba* : avec discrétion, sur un lieu de culte public, pour Marcelline et spectaculaire, dans l'intimité de sa maison, pour Sainte.
- 63 Pour conclure, le point focal de cet article vise à saisir les mécanismes qui permettent à une devin-guérisseuse *betsileo* de limiter sa transe de possession afin de légitimer son ascendance prestigieuse de la royauté *betsileo*, par un procédé de (dis)simulations, mais aussi de saisir les logiques qui rendent possible la réception de ces pratiques par certains malades et spécialistes du magico-religieux (les gardiens de sites sacrés). Marcelline a appris à avoir une transe très maîtrisée qu'elle ne laisse paraître qu'en lieu sûr et obligé, devant un public scrupuleusement trié.
- 64 Les choix entrepris par Marcelline sont lourds de conséquences dans l'expérience sensible et intime qui la lie à ses prestigieux ancêtres. La devin-guérisseuse ne démontre aucune volonté de se défaire d'un ancêtre socialement dévalorisant ou préjudiciable pour le groupe familial, bien au contraire. En mettant certaines entités en valeur dans son discours et dans les communications ouvertes lors des séances de soin, elle répond alors aux obligations édictées par ses esprits ancestraux. En revanche, l'absence d'omission volontaire du mode de communication que lui impose la reine Rabolobolo ou le roi Andrianampoinimerina pourrait être préjudiciable à son activité de guérisseuse et à sa famille, jusqu'alors réputée à l'échelle locale. Marcelline craint des risques de pressions et de contraintes sociales susceptibles d'influencer son choix de taire ses entités privilégiées.
- 65 La mise en narration par étapes et les modifications apportées par Marcelline à son histoire permettent de dégager une modélisation de son schéma de parenté qui met en avant son rôle de devin-guérisseuse et sa filiation ancestrale et néanmoins magico-religieuse. Ce schéma de parenté peut être mis à mal par un partage improbable avec des esprits royaux *tromba*, mais contrebalancé par une proximité régionale opératoire.

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHABE G., 2000, *Anthropologie politique d'une décolonisation*, Paris, L'Harmattan, 329 p.
- ALTHABE G., 2002, *Oppression et libération. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Paris, La Découverte, 354 p. (1^{re} éd. 1969).
- BALLARIN M.-P., 1997, « L'objet dans le rite : l'exemple des reliques des rois sakalava (côte ouest de Madagascar) », *Hypothèses*, n° 1, p. 41-49. URL : www.cairn.info/revue-hypotheses-1998-1-page-41.htm.
- BALLARIN M.-P., 2006, « Culte des ancêtres royaux et légitimation du pouvoir dans la région de Majunga (nord-ouest de Madagascar) », *Journal des anthropologues*, n° 104-105. URL : <http://jda.revues.org/509>.
- BEAUJARD P., 1995, « Religion et société à Madagascar. L'exemple tañala », dans *L'étranger intime. Mélanges offerts à Paul Ottino*, Université de La Réunion, Océan Éditions, p. 181-217.
- BLANCHY S., 2006, « La vie comme un champ de forces : espaces et rites », dans S. Blanchy, J.-A. Rakotoarisoa, P. Beaujard et C. Radimilahy (dir.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétismes à Madagascar*, Paris, Karthala, p. 261-315.
- BLANCHY S., 2010, « Vierge, Mère ou Reine ? », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 150. DOI : 10.4000/assr.22209.
- BLANCHY S. & ANDRIAMAMPINANINA R., 2006, « Terre du tombeau, corps de l'ancêtre », dans S. Blanchy, J.-A. Rakotoarisoa, P. Beaujard et C. Radimilahy (dir.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétismes à Madagascar*, Paris, Karthala, p. 193-228.
- BLANCHY S., ANDRIAMAMPINANINA R. & RADIMILAHY C., 2006, « Les médiateurs : portraits et réseaux », dans S. Blanchy, J.-A. Rakotoarisoa, P. Beaujard et C. Radimilahy (dir.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétismes à Madagascar*, Paris, Karthala, p. 355-384.
- BURGUET D., 2012, « Le jeune guérisseur et la kalanoro, l'innovation rituelle de culte aux esprits de la nature », *Journal des anthropologues*, n° 128-129. URL : <http://jda.revues.org/5886>.
- DUBOIS H.-M., 1938, *Monographie des Betsileo*, Paris, Institut d'ethnologie, 1510 p.
- DUBOURDIEU L., 1989, « Territoire et identité dans les cultes de possession de la basse Betsiboka », *Cahier des sciences humaines*, vol. 25, n° 4, p. 461-467.
- ESTRADE J.-M., 1985, *Un culte de possession à Madagascar : le tromba*, Paris, L'Harmattan, 394 p.
- FIÉLOUX M. & LOMBARD J., 1991, *Le Prince charmant*, film ethnographique, Bondy/Tuléar, IRD/MRSTD (Ministère malgache de la Recherche scientifique et technologique pour le développement), 43 mn.
- FIÉLOUX M. & LOMBARD J., 1995, « Du royaume à la ville : le territoire des possédés (Madagascar) », dans J.-F. Vincent, D. Dory et R. Verdier (dir.), *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, p. 323-336.

- LEGRIP O., 2010, « Du zoro firarazana à l'autel catholique et de la mémoire familiale au support vidéo : accumulations et nouveaux usages "modernisés" des images religieuses », *Études océan Indien*, n° 44, p. 185-214. DOI : 10.4000/oceanindien.580.
- LIBERSKI-BAGNOUD D., 2002, *Les dieux du territoire : penser autrement la généalogie*, Paris, Cnrs Édition, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 246 p.
- MARTONNE E., 1906, « Situation géographique de Fianarantsoa », *Annales de géographie*, t. 15, n° 79, p. 77-78.
- NIELSSEN H., 2012, *Ritual Imagination. A Study of Tromba Possession among the Betsimisaraka in Eastern Madagascar*, Leiden/Boston, Brill, 326 p.
- OTTINO P., 1965, « Le tromba (Madagascar) », *L'Homme*, t. 5 ; n° 1, p. 84-93, DOI : 10.3406/hom.1965.366689.
- OTTINO P., 1998, *Les champs de l'ancestralité à Madagascar. Parenté, alliance et patrimoine*, Paris, Karthala-Orstom, 685 p.
- RAISON-JOURDE F., 1991, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*, Paris, Karthala, 847 p.
- RAISON-JOURDE F., 2005, « Oppression et libération à l'épreuve du temps », *Journal des anthropologues*, n° 102-103. URL : <http://jda.revues.org/2305>.
- RAKOTOMALALA M., BLANCHY S. & RAISON-JOURDE F., 2001, *Madagascar : les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres malgaches*, Paris, L'Harmattan, 529 p.
- RAMAMONJISOA S., 1976, « Questions sur Andriamisara. Un exemple de critique historique à propos de traditions culturelles influencées par l'Islam bantouisé à Madagascar », *Omalysy anio. Revue d'études historiques*, vol. 3-4, p. 251-268.
- RAZAFINDRALAMBO L.N., 2008, « Les statuts sociaux dans les Hautes Terres malgaches à la lumière des archives missionnaires norvégiennes », *Ateliers du LESC*, DOI : 10.4000/ateliers.2122.
- REGNIER D., 2012, *Why not Marry Them? History, Essentialism and the Condition of Slave Descendants among the Southern Betsileo (Madagascar)*, thèse de doctorat, Londres, London School of Economics and Political Science, 274 p.
- SHARP L.A., 1993, *The Possessed and the Dispossessed. Spirits, Identity, and Power in a Madagascar Migrant Town*, University of California Press, 345 p.
- TARABOUT G., 1999, « Prologue », dans J. Assayag et G. Tarabout (dir.), *La possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire*, Paris, EHESS, p. 9-30.

NOTES

1. Propos tenus par Marcelline, le 7 juin 2013. À sa demande, son prénom a été modifié.
2. Terme désignant le rituel de possession, le possédé et l'esprit qui possède.
3. Traduction d'un extrait d'entretien réalisé le 7 mars 2010 à Fianarantsoa.
4. Avec eux ou avec les esprits de leurs puissants devins personnels.
5. Référencé à 1 290 mètres d'altitude.
6. Par ailleurs, un charme ou palladium (*ody* ou *sampy*) réputé s'appelle Itokanono, litt. « Celle-qui-n'a-qu'un-sein » (communication personnelle de Malanjaona Rakotomalala).

7. Étoffe rectangulaire à motifs, souvent portée en paréo.
8. Soviétique, Arabes : termes employés par la guérisseuse.
9. Traduction d'un extrait d'entretien réalisé à Fianarantsoa, le 7 mars 2010.
10. *Idem*.
11. La seule existence de ce bâtiment illustre l'isolement de cet espace.
12. Malgré plusieurs projets de protection, de restauration ou de circuits pédestres touristiques en cours.
13. Marcelline a déjà essayé d'utiliser du kaolin de la région betsileo afin de faciliter la gestion de son stock ; cependant, les esprits ne sont pas apparus : « Les esprits ne le [le = le kaolin] connaissent pas » (traduction d'un extrait d'entretien réalisé à Fianarantsoa, le 1^{er} mars 2010).
14. Plus proche des côtes nord-ouest de par la circulation des individus et le commerce.
15. Dans son approche historique, Raison-Jourde remarque un parallèle entre les épidémies de possession partagées « *entre l'expression individuelle du désarroi ressenti face au changement dans des scènes de salamanga et de bilo (type betsileo), et l'expression collective [qui] suscita une contre-structure politique à base de rituel tromba (type sakalava)* » (1991, 277).
16. Données de terrain recueillies chez un devin-guérisseur de Fianarantsoa en juin 2011.
17. *Salamanga* désigne, en revanche, uniquement le malade en traitement (Dubois, 1938, 1065).
18. Comme ceux d'ALTHABE (2000, 2002), ESTRADE (1985), FIÉLOUX & LOMBARD (1991, 1995), SHARP (1993), NIELSSEN (2012) entre autres, et ses aspects présents au Nord des Hautes Terres, par OTTINO (1965), BLANCHY & ANDRIAMAMPINANINA (2006).
19. Pour son aspect politique, voir ALTHABE (2000, 2002), RAISON-JOURDE (1991, 2005) ou BALLARIN (1997, 2006).
20. Traduction des propos du père de Marcelline repris par cette dernière, le 1^{er} mars 2010.
21. Ce prénom a également été modifié à la demande de la malade.
22. Propos tenus à Fianarantsoa, le 7 juin 2013.
23. Rappelons que le toponyme Kianjasoa véhicule l'idée de la place centrale de l'ancienne ville.
24. Les *hova be* (« grands nobles »), les *tompomenakely* (« chefs de petits territoires ») et les *hova mpanominda* (« nobles égorgeurs [pour Dubois (1938, 554-556)] – sacrificateurs [pour Razafindralambo (2008)] »).
25. L'emploi de la variante betsileo *hova*, impose la poursuite du discours soit pour confirmer qu'il ne s'agit pas du terme de malgache officiel renvoyant à un statut social inférieur, soit pour apporter des précisions et éviter la confusion avec un autre terme : *hovavao*, « nouveau *hova* » (Regnier, 2012, 99, 274).
26. C'est le cas de Sainte qui est assistée par son époux ou un de ses beaux-frères. Je renvoie sur ce point à ALTHABE (2002), NIELSSEN (2012) ou encore SHARP (1993).

RÉSUMÉS

Cet article évoque le rapport aux entités sacrées d'une guérisseuse betsileo à travers ses diverses modalités de communication avec les esprits. Comment elle opère des va-et-vient entre une pratique de divination par le miroir, courante en région betsileo, et une pratique de la transe de possession, inadaptée au contexte local ? Ainsi il est question de sa façon de taire partiellement ses ancêtres et autres esprits possesseurs dans un jeu de stratégie mêlant discrétion, omission et collaboration silencieuse. La guérisseuse propose alors une transe très maîtrisée lui permettant de justifier socialement ses pratiques en offrant le rôle principal du rituel à un esprit plutôt qu'à un autre.

This article discusses the relationship between the sacred entities and a Betsileo healer through its diverse modalities of communication with spirits. How does she operate a back-and-forth movement between the practice of divination using the mirror, common in Betsileo area, and the practice of the trance, unsuitable for the local context? So we focus on her way to partially mute his ancestors and other spirits voices by building up strategies involving discretion, omission and silent collaboration. The healer proposes a very controlled trance allowing her to justify its practices by offering the leading part of the ritual to a certain spirit rather than another.

INDEX

Thèmes : anthropologie (Afrique)

Keywords : Ancestor, Anthropology, Methods of Communication

Mots-clés : anthropologie, ancêtres, tromba, modalités de communication, silence, Betsileo

Index géographique : Pays Betsiléon (Madagascar), Madagascar

AUTEUR

OLIVIA LEGRIP-RANDRIAMBELO

Docteure en anthropologie