

UN CULTE DE POSSESSION A MADAGASCAR, LE TROMBA

Présenté par
V. BELROSE-HUYGHUES

UNE APPROCHE RELIGIEUSE D'UN PHENOMENE RELIGIEUX, PAR UN RELIGIEUX

Certains se souviennent de cet homme à la silhouette à la fois solide et effacée qui présenta à la tribune de l'Académie Malgache en septembre 1977, «une lecture du Tromba», dont nous ne pûmes, hélas ! apprécier les illustrations photographiques.

Ce jour-là Monsieur Estrade, comme on dit chez les Lazaristes, nous présentait en réalité son livre paru depuis aux éditions 'Anthropos; mieux, il nous en communiquait par avance et la chaleur inquiète parce que toujours en quête de la vérité des âmes, et la méfiance à l'égard de tous les systèmes (1).

En fait, il semble que les hommes d'église, à Madagascar, aient dans leur majorité abandonné la nostalgie de l'ontologie, aient renoncé à imposer une explication du monde pour essayer de le comprendre avec sympathie. Alors que certains esprits en quête d'un absolu à la peinture des cercles de pensée occidentaux, prétendent ramener les sociétés humaines dans la diversité de leurs coutumes et de leurs croyances à un projet spiritualiste immanent, dont ils auraient trouvé le plan, Jean Marie Estrade pense que l'homme explique l'homme dans sa diversité même, sans qu'il soit besoin de lui inventer une mécanique de comportement.

Livre de sympathie qui n'est pas livre de bonnes paroles ou d'amicales banalités, l'ouvrage d'Estrade est bien celui d'un spécialiste de la religion qui

(1) Un volume broché de 390 p. Préface de J. Faublée et témoignage de Mgr. G. Ramanantoanina.

Avant-propos de l'auteur, lexique, bibliographie, 18 illust. photo. h-tex-tes, 1 carte h-t., tableaux.

rencontre des collègues et qui sait franchir les pièges que dresse tout corps pastoral contre l'intrus. Le premier chapitre du livre cherche à nous persuader de l'authenticité du voyage de l'auteur au pays du *Tromba* ; bien loin de nous entraîner vers l'anecdotique, il témoigne de l'actualité du *Tromba*, de la vitalité de la vie religieuse traditionnelle aujourd'hui. Ce premier pas dans l'univers du *Tromba* convainc d'emblée de l'honnêteté de l'auteur ; il décrit les phénomènes avec la minutie du vrai scientifique ne négligeant rien de ce qu'il a vu et entendu, se gardant de toute appréciation, de toute explication prématurées. Il accumule les visites chez les *Tromba* et ce rapport est en lui-même un enrichissement à notre connaissance de ce phénomène religieux.

Le travail du père Estrade est extrêmement satisfaisant pour celui qui s'intéresse à la religion sous toutes ses formes et surtout dans ses formes populaires.

Récemment dans un exposé de méthode, j'écrivais que les missionnaires chrétiens avaient été longtemps incapables de comprendre profondément la religion traditionnelle et alors qu'ils prétendaient expliquer le paganisme pour mieux le combattre, ils s'enfermaient dans de plus graves erreurs que le chercheur laïque (2). En particulier, les catégories mentales qu'ils utilisaient, celles produites par un christianisme de combat, leur imposaient des normes particulièrement manichéennes de distinction entre ce qui était religion, le seul christianisme, et ce qui était magie et superstition, les religions non chrétiennes. Par ailleurs, ces témoins qui se voulaient parfois théoriciens se sont montrés souvent incapables de rendre compte du système de prédiction et de contrôle matérialisé par les guérisseurs, les médiums, les possédés qui constituent l'essentiel de la transcendance de plus de vingt millions d'êtres humains à travers le monde, selon Ch. Pidoux (3), et d'un bien plus grand nombre à mon avis. L'Eglise chrétienne, celle de la Réforme comme celle de la Contre-Réforme, a en effet accéléré le mouvement de rejet, contenu en germe en germe dans les Ecritures, de ces formes de spiritualité et de mysticisme dans le domaine du démon, se refusant volontairement à les comprendre (4). Le père Estrade, sans toujours se libérer des pièges d'un vocabulaire fait de néologismes peu convaincants et peu clairs (ethico-religieux, magico-empirique, etc...) cher à la philosophie et à la sociologie de chapelle, a voulu et su se dégager des images culturelles héritées de l'Occident et de sa profession en luttant contre sa propre culture et contre ses prédécesseurs. Pour cela, il s'est inspiré de la tradition d'enquête des missionnaires prétridentins, invoquant

(2) V. BELROSE-HUYGHUES, L'histoire des religions pré-islamiques et pré-chrétiennes à Madagascar. Introduction à une méthodologie, in *TSIOKAN-TIMO*, N° 3, 1978.

(3) PIDOUX (Ch.) *Vitalité actuelle des religions non chrétiennes*, Paris. Le Cerf. cité par J.M. ESTRADE, p. 340.

(4) Ce problème est posé avec clarté par le Père ESTRADE pp. 324-25 et p. 188.

le patronnage de Jean de Lery, hommes de religion directement intéressés par la religion dans toutes les manifestations, qui se sont trouvés être souvent les seuls interlocuteurs valables, des représentants des cultes traditionnels et qui, lorsque leur obsession du diable n'était pas obsidionale, ont été leurs premiers et souvent leurs seuls chroniqueurs.

Il faut ajouter aux mérites du père Estrade d'avoir sondé un culte de possession, habituellement mis en relation avec la royauté sakalava, derrière le décor politique, dans sa vitalité populaire et domestique. Cela est d'autant plus méritoire que les recherches antérieures tendent à se localiser sur les cultes dynastiques, à travers les cérémonies exceptionnelles et les pratiques largement organisées et sur les explosions de religiosité, à travers les épidémies de choréomanie et les révoltes ou contestations sociales à forme religieuse. Les mêmes études négligent le quotidien, la vie religieuse domestique et sans faste, la possession au coin du feu, pourrait-on dire. Pèlerin du *Tromba*, J. M. Estrade part en «ballades ethnographiques» selon ses propres termes, armé de sa seule foi qui n'est pas une dogmatique, refusant le prêt-à-porter idéologique, à la découverte des multiples passerelles existant, à Madagascar, le monde des âmes à celui des vivants.

Le livre est partagé en neuf chapitres d'importance inégale, eux-mêmes divisés en sections composées de plusieurs parties, annoncées à l'intérieur du texte par des sous-titres en italiques. L'introduction de l'auteur est précédée d'une préface de M. Jacques Faublée qui, allant plus loin que l'auteur lui-même, dénonce les études antérieures sur le sujet, conduites, écrit-il, par des ethnographes et des sociologues aveuglés par leurs préjugés. C'est exécuter un peu vite des chercheurs dont certains, comme J. Lombard et J.F. Baré, ne cessent de faire leurs preuves, et qui ont apporté, quelles que soient leurs erreurs de jugement, un renouvellement et des intuitions souvent remarquables à la sociologie et à l'histoire des religions à Madagascar.

D'autre part, une telle introduction place d'emblée l'ouvrage dans une situation fautive. S'agit-il pour l'auteur de s'opposer à ses prédécesseurs dans l'étude d'un culte de possession à Madagascar et donc de reprendre sur le plan ethnologique et sociologique leurs conclusions jugées fausses et d'en démontrer l'inanité ? Ou bien le but de l'ouvrage est-il de prouver qu'il existe une autre façon d'étudier le phénomène, que la possession relève d'une autre discipline que la sociologie ou l'ethnologie jugées incapables d'en rendre compte ?

A lire ce livre, il semble bien que ce soit le second terme de l'alternative que l'auteur ait voulu retenir, mais l'ambiguïté marque l'étude dans son ensemble. L'auteur, comme son préfacer, a eu le tort de placer son entreprise sous les auspices de la polémique et cela le conduit sans cesse à poursuivre l'adversaire qu'il s'est donné sur un terrain qui n'est pas le sien, ou ne devrait pas l'être. Que le *Tromba* mérite d'être abordé sous l'angle de l'anthropologie

religieuse, soit considéré d'abord et avant tout comme une religion et pris en compte à ce titre, nul n'en disconvient (5). Mais qu'on ne veuille pas nous faire accroire qu'une méthode religieuse serait exclusive de la sociologie, de l'ethnologie, de la psychologie, voire de la psychiatrie. Le livre lui-même fournit la preuve de la complémentarité des sciences humaines, puisqu'il fait la part à toutes les conclusions des disciplines mises en cause sans pouvoir en récuser entièrement aucune.

Dans de telles conditions de départ, on comprend pourquoi l'auteur donne l'impression de conduire son lecteur, durant sept chapitres, à la porte de toutes les sciences humaines et médicales sans jamais lui en faire franchir carrément une. L'auteur au hasard de son exposé se fait ethnographe, ethnologue, sociologue, historien et psychiatre, affirmant son incompetence en ces matières, mais récusant leurs interprétations. Ce n'est qu'après s'être ainsi promené au pays des interprétations possibles du *Tromba*, que l'auteur se décide enfin à délimiter le domaine qui est le sien, celui de la religion.

Pourtant, l'essentiel de ce qu'apporte le livre, mis à part le matériel ethnographique dont il faut encore souligner la richesse, réside dans cet essai d'interprétation religieuse, d'un phénomène culturel auquel est rendue sa dimension première de religion, par un religieux capable, aussi bien de comprendre et d'estimer une religion qui n'est pas la sienne, que de poser le problème des relations du culte de possession avec les autres composantes de la religion traditionnelle et avec le christianisme.

La deuxième partie du chapitre 7, ainsi que les deux derniers chapitres, sont donc incontestablement les plus intéressants. Néanmoins, il convient de dire quelques mots des sept premiers chapitres en ce qui concerne la démarche et les thèses de l'auteur. J. M. Estrade cherche dans les deux premiers chapitres à nous faire pénétrer avec lui dans l'univers du *Tromba*, dans tous ses aspects et partout où il a pu l'observer. Le *Tromba* est, selon lui, un terme générique qui désigne avant tout l'esprit de certains défunts et en premier lieu les défunts royaux sakalava, puis le culte lui-même en l'honneur de ces morts et, enfin, les confréries qui en dérivent.

La porte d'entrée dans un groupe *tromba*, nous dit l'auteur, c'est en général la maladie, rebelle aux thérapeutiques classiques, mais que le *tromba* peut guérir à l'issue d'une transe, mais à condition d'accepter ensuite les exigences d'une dévotion très vite pesante.

(5) Voir à sujet les remarques judicieuses de R. MEHL, *Approche sociologique des mouvements charismatiques* in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, oct.-nov. 1974, pp. 555-573.

Dans une luxuriance d'idées et d'exemples, tous aussi intéressants les uns que les autres, on regrette l'absence d'une présentation systématique. L'auteur, dès le second chapitre, entremêle descriptions et amorces d'explications au coup par coup. Certaines affirmations reviennent à cent pages d'intervalle sans être sérieusement discutées ou évaluées ; ainsi la croyance des Malgaches aux « esprits de la vie » antérieure à celle aux « esprits des morts », empruntée à M. Faublée, paraît particulièrement fumeuse et n'apporte rien à l'explication. La conversion au *Tromba* décrite sous divers aspects et partiellement expliquée à la page 132, n'est analysée qu'aux pages 323-24 ; même chose pour l'origine historique du *Tromba*, objet du chapitre V mais reprise p. 346, sans que ce retour apporte grand-chose à l'histoire du *Tromba* qui reste la partie la plus faible et la moins informée de l'auteur.

Ainsi à cause d'emprunts peu convaincants à M. Faublée par manque de lectures et peut-être parce qu'inconsciemment encore prisonnier du vieux concept de superstition, M. Estrade ne parvient pas à replacer le *Tromba* dans ce qu'on peut appeler la métaphysique traditionnelle malgache. Il s'efforce de distinguer le *Tromba* d'autres rites religieux non chrétiens à Madagascar mais ne parvient pas à nous expliquer la place du *Tromba*. Dans ce chapitre II, repris avec plus de sûreté dans la seconde partie du chapitre VII (*Tromba* et culture malgache), l'auteur établit une distinction artificielle entre invocation des esprits de la vie (adorcisme) et interrogation des esprits des défunts (nécromancie) et surtout veut nous convaincre de l'antériorité du premier phénomène sur le second, voire d'un glissement de l'un à l'autre.

Il eût été plus intéressant de distinguer ce qui dans les formes de la vie religieuse et dans les croyances était permanent de ce qui était contingent et variable pour reconstituer l'univers religieux de la campagne malgache, comme l'ont fait E. Le Roy Ladurie dans son *Montaillou* ou Lorint et Bernabé dans leur *Sorcellerie paysanne* (6).

On apprécie pourtant l'usage prudent mais justifié que le père Estrade fait du vocabulaire réservé aux religions « nobles » (sacrements, sanctuaires, confréries, etc ...). De la même façon, la part du surnaturel, qui reste somme toute majeure dans tout phénomène religieux, est d'abord décrite dans un paragraphe rapide intitulé « la descente des *Tromba* », mais évaluée avec une grande largeur de vue, p. 389, dans un paragraphe nommé « Elan religieux du *Tromba* ». Le père Estrade n'hésite pas à nous faire sentir que l'attente, la recherche, l'acceptation ou le refus du *Tromba* sont des états psychologiques, parfois somatisés, identiques à ceux qui dans les « religions nobles » président

(6) *Montaillou village occitan de 1294 à 1324*, Paris Gallimard 1975 not. les chap. XIX le sentiment de la nature et du destin et XX : la magie et le salut. LORINT et BERNABÉ *La sorcellerie paysanne. Approche anthropologique de l'Homo Magus avec une étude sur la Roumanie*, Bruxelles éd. de Bœck, 1977, 206 p.

à la conversion, voir à l'extase mystique. Il se dégage ainsi de la gêne et de la pudique timidité qui entravaient la réflexion des chercheurs européens et tout particulièrement Raoul Allier dès qu'il s'agissait d'avouer franchement, nettement, l'action d'une force transcendante, pneumatique, dans le processus de la conversion (7).

D'une autre façon, le père Estrade démontre que la participation au *Tromba* n'est pas limitée à un clan ou à une tribu, démolissant la vieille classification des théoriciens de la religion qui opposent les religions primitives, repliées sur elles-mêmes, aux grandes religions, universelles et conquérantes. En suivant à la trace la diffusion du *Tromba* dans l'île, en dehors du royaume sakalava, l'auteur nous convainc qu'une religion païenne peut avoir des prosélytes, voire des missionnaires et digérer des croyances et des coutumes étrangères, voire certains aspects du christianisme. Il ne se risque pourtant pas à rejoindre les thèses de Mühlmann selon lequel la croissance des cultes de possession procède de fortes tensions inter-ethniques au sein du milieu culturel donné (8).

Il est vrai que dans son enquête sur la physionomie et l'origine du *Tromba*, l'auteur cherche à se raccrocher à un certain fonctionnalisme assez sommaire et à une permanence de certaines traditions religieuses liées à la race. Dire que le *Tromba* sert à guérir les maladies individuelles ou sociales, à sauver de l'ennui de la vie paysanne, voire à compenser certaines frustrations n'a rien d'inexact, mais il devient alors difficile de lui rendre sa personnalité et son originalité proprement religieuses et surtout de le rattacher aux cultes dynastiques sakalava. Dire que la possession est familière à des populations parce qu'elles sont d'origine africaine, c'est prétendre que ce sont le sang et la race qui déterminent les traditions religieuses et non les conditions de vie. C'est surtout oublier, comme l'ont montré bien des auteurs dont Bastide et Desroche, que la possession est une possibilité offerte parmi d'autres que l'on trouve chez tous les peuples à tous les moments de leur histoire, mais que de nombreux peuples, y compris en Afrique, n'adoptent pas parce que leurs conditions de vie, leur univers social et politique ne peuvent nourrir la possession.

Bien que la recherche des origines du *Tromba* conduise l'auteur aux cultes de possession organisés autour du culte des rois défunts, il refuse de considérer le lien, voire la dépendance, qui unit la possession au pouvoir social et politique, son seul but étant de prouver l'ancienneté du phénomène et son antériorité à la colonisation. Notons pourtant que la sacralisation du pouvoir offre une panoplie assez limitée de recettes et qu'en fait, chaque civilisation opère

(7) ALLIER Raoul : *La Psychologie de la conversion chez les Peuples non civilisés*, Paris, Payot, 1926, critiqué par Georges GOYAU in *Revue d'Histoire des Missions*, 1927, pp. 153-156.

(8) MUHLMANN (Wilhelm E) *Messianismes révolutionnaires du Tiers-Monde*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 183-184.

un choix parmi cet assortissement en fonction de son organisation, de son mode de vie, de son «génie». L'Occident a refusé dès sa formation de laisser le surnaturel entre les mains des masses et donc a marginalisé, voire prohibé la possession ; mais d'autres civilisations, dans lesquelles l'Etat s'est développé de façon différente, dans lesquelles la religion n'a pu devenir consubstantielle au pouvoir politique, ont maintenu la possession, forme démocratique d'accès au divin, tout en cherchant à la récupérer. La race n'a pas grand-chose à voir en cela.

Des défauts se retrouvent dans l'exposé de l'originalité du *Tromba* par rapport à d'autres rites ou phénomènes malgaches liés à la transe que l'on trouvera à la section IV du second chapitre. On reprochera à l'auteur de mêler des sources et des travaux de valeur et de dates différentes et de ne pas prendre entièrement en compte la bonne étude de Mme Raison qui fait le point sur le *Ramanenjana* de façon quasi définitive. En revanche, la thèse de M. Delval continue à soulever plus de problèmes qu'elle n'en résout.

On aurait préféré que l'auteur rapproche le *Ramanenjana* de 1863 du phénomène qu'il décrit plus haut (p. 47) sous le nom de Choréomanie dans la presqu'île Masoala en 1958. Car les *Ramanenjana* comme les *Izaho ihany* procèdent et témoignent d'une rupture dans l'espace social d'un groupe humain et non d'une rupture d'équilibre entre le règne des hommes et celui des esprits. En voulant écarter trop rapidement les thèses de M. Althabe, le père Estrade se prive d'emblée de la dimension sociologique dans son enquête sur le *Tromba*. Dans le cas des phénomènes de choréomanie, la religion apparaît bien plutôt comme un langage, le seul dont dispose le peuple pour exprimer la contestation des vivants contre d'autres vivants, leurs maîtres. Comme l'avait magnifiquement montré Georges Lefebvre à propos de la Grande Peur dans la France en 1789, les mouvements de révolte paysanne utilisent toujours le vocabulaire de la religion qui est pour eux gestuel bien plus que conceptuel, qui est souvent le seul que leur tient le pouvoir politique, pour s'exprimer. L'avantage des idéologies, qu'elles soient religieuses ou politiques (et peut-on faire la différence bien souvent ?) c'est qu'elles n'ont pas de sens intrinsèque mais des usages. Elles peuvent aussi bien servir le pouvoir que la contestation du pouvoir selon la position de celui qui l'utilise.

L'exposé du père Estrade sur ce point est donc mal venu puisqu'il ne se propose pas de nous faire comprendre que le *Tromba* est un discours de la société sur elle-même ou contre elle-même, ce qui en fait véritablement l'unité, mais se contente de raccrocher la description d'un phénomène passé à d'autres qu'il a pu connaître. L'histoire est appelée ici et là comme caution de l'unité des phénomènes de possession à Madagascar, sans que des conséquences en soient vraiment tirées.

Le père Estrade fait comme si la vie des paysans malgaches était un équilibre entre leur quotidien terrestre et le monde des esprits. Il refuse d'aborder

une étude de l'espace social de ces paysans, de la répartition du pouvoir, de la nature même de la société. Le politique et le social sont deux domaines qu'il se refuse à prendre en compte pour étudier le *Tromba*, si ce n'est par allusions.

L'auteur tente alors de situer la possession dans l'ensemble de la vie individuelle des adeptes du *Tromba*. Le *Tromba* mobilise toute la vie de ses adeptes. Dans le chapitre 7, l'auteur propose d'abord une série de biographies de possédés regroupées selon une typologie assez hétéroclite, qui fait état de ce qui a le plus frappé l'enquêteur. En fait, c'est la forme, sinon la cause de l'irruption du *Tromba* qui amène J. M. Estrade à classer les exemples qu'il a recueillis. Dans un second temps, il cherche à élucider la fonction du *Tromba* au niveau de la psychologie individuelle et rejoint certaines conclusions de L. Molet ainsi que de Kardiner : le *Tromba* permet un rééquilibrage d'une personnalité imaginaire, que les caractérologues désignent par le sigle Enaps (émotif, non actif, primaire), placée dans une situation jugée par elle-même médiocre ou frustrante. Le *Tromba* peut donc être considéré comme une compensation, sinon une libération dans l'imaginaire, non pas de l'ensemble de la société, mais de certains individus doués pour ce genre de cure.

Cela dit, l'auteur s'empresse d'ajouter que cette explication est insuffisante, car la fin dernière du *Tromba* n'est pas curative, mais rituelle ; le *Tromba* est d'abord et avant tout un phénomène religieux. L'auteur à ce point développe une critique, abondamment nourrie de références et d'exemples, contre les réductions psychologues et psychopathologues de la possession par le *Tromba* ; c'est l'objet de son 8^e chapitre. Le grand reproche que l'on pourra faire à cet exposé très polémique est de tomber dans le même travers que les auteurs qu'il critique, c'est-à-dire mêler, voire assimiler le *Tromba* dans la variété que l'auteur a su décrire auparavant, aux phénomènes relativement exceptionnels désignés sous le terme de crises de choréomanie, le *ramanenjana* et le *salamanga*, pour ne citer que ces deux noms. Or, si l'on en croit l'auteur lui-même, le *Tromba* ne se caractérise pas d'abord par la danse et en tout cas pas par la danse de groupe, mais plutôt par la parole et le mime, ce qui n'est pas la même chose. Il eût été nécessaire à l'occasion de cette critique qui n'est pas exhaustive, tant le phénomène a su stimuler la plume d'individus de tous horizons, de cerner avec précision le phénomène religieux étudié ou alors préciser carrément que l'objet de l'auteur était la possession à Madagascar sous toutes ses formes. Le glissement vers la généralité qui se produit dans presque toutes les études de mentalités à Madagascar n'affecte pas ici la géographie, l'auteur ayant su se donner le temps de parcourir le pays, mais le thème même de l'étude. Parti d'un terme limité dans son acception géographique et désignant un phénomène certes varié dans ses manifestations, mais qu'il est possible de définir et de caractériser, l'auteur se laisse entraîner à étudier tous les phénomènes de possession à Madagascar, sous prétexte qu'ils ont été jetés dans le même sac par ses prédécesseurs. De ce fait, loin de gagner en clarté, cette étude du *Tromba* risquerait fort de n'être qu'une polémique de plus, si l'auteur ne rattrapait cette erreur par les qualités que l'on a signa-

lées plus haut et par une focalisation de sa critique des interprétations socio-politiques sur le seul *Tromba*. A ce point de l'ouvrage, on sent que l'auteur engage toute sa conviction de chercheur, expose sa thèse en s'opposant à celles des autres. On appréciera que cette première théorisation du phénomène n'intervienne qu'après 280 pages d'observations variées et riches, que la thèse de l'auteur, bien qu'il paraisse évident qu'il ne soit pas tombé dans ce travers, n'ait pas préjugé du résultat de ses recherches, n'ait pas déformé par avance la réalité observée. Bien loin de s'estimer satisfait lorsqu'une occasion lui fournit la confirmation de ses idées, l'auteur a persévéré dans la diversité, voire la contradiction d'une réalité toujours multiple. Maoïste sans le savoir, le père Estrade nous montre que la théorie ne résume pas la réalité concrète, mais que l'enquête seule explique le réel (9).

QUE PENSER DU TROMBA ?

Malgré l'abondance des faits et des interprétations présentés dans l'ouvrage, le lecteur éprouve une impression de manque une fois le livre refermé. Certes, il est convaincu que le *Tromba* est une religion aussi riche et aussi complexe que les «grandes» religions, mais il ne sait trop qu'en penser parce que l'auteur ne lui a pas communiqué de façon ferme et précise son opinion. L'auteur est plus assuré pour nous dire ce que le *Tromba* n'est pas, que pour nous exposer ce qu'il pense qu'il est.

A mon avis, le point de départ du père Estrade est à l'origine de ses incertitudes. Parti d'un sujet trop précis des recherches de R. Bastide, le Candombé de Bahia, parti d'un aspect trop circonscrit des formes de la vie religieuse, la possession, il n'arrive pas à généraliser son propos pour replacer le *Tromba*, non seulement dans l'ensemble des manifestations religieuses à Madagascar, mais dans une typologie générale des religions humaines. Pourtant le livre donne assez d'éléments pour élaborer une synthèse concise.

On regrettera notamment que l'auteur ignore la brillante introduction de R. Bastide au Colloque sur la Réincarnation et la vie mystique en Afrique Noire (1963) et surtout les travaux publiés par Erika Bourguignon dans deux recueils, dont l'un accessible en France, qui ont l'avantage de généraliser dans l'espace et dans le temps les questions que pose la possession (10).

Replacé dans le cadre des religions populaires, telles que les ont définies médiévistes et modernistes européens depuis le chanoine Delaruelle, le *Tromba* apparaît à l'évidence comme une religion de compensation (11).

(9) MAO TSE-TOUNG. *Discours sur la culture tenus à Yunan*, «Enquêter sur un problème, c'est le résoudre».

(10) BOURGUIGNON Erika, *La Divination*, A. Caquot et M. Liebovici eds. Paris, P.V.F., 1968 et *France and possession states*, P. Price ed. Montréal, 1968.

(11) SCHMITT (J.C.) «Religion populaire» et culture folklorique in *A.E.S.C.* N° 5, 1976, pp. 941-953.

J'entends bien situer ici la compensation dans le seul domaine religieux, autant que l'on puisse dissocier les frustrations sociales et économiques de celles d'origine « purement » religieuse. Religion de la nuit, de l'ivresse plus que de l'extase, de l'improvisation plus que du ritualisme, religion domestique et quotidienne, religion « féminine », le *Tromba* semble être comme tous les cultes de possession y compris ceux d'Europe, non pas une confrérie née contre les religions installées, traditionnelles ou universelles, mais née de leur carence. Dans un paragraphe intitulé « Les mobiles du *Tromba* », le père Estrade effleure la question à propos des femmes, pour lesquelles le *Tromba* serait une compensation au rôle effacé que leur assigne « la religion patriarcale, sèche, officielle et masculine » autour du *hazomanga*. Ne pourrait-on dire que le *Tromba* est né à l'ombre des *hazomanga* et sur la clôture des *doany*, chez les hommes et chez les femmes auxquels le cérémonial n'offrait qu'un rôle passif de spectateurs et qui des grâces obtenues par les sacrifices et les prières ne recueillaient et continuent de ne recueillir que des miettes indifférenciées ? Les grandes religions dynastiques de l'Ouest ou les « religions tribales » de bien des régions de l'île ont pour rôle de justifier et d'honorer l'ordre social établi et non de nourrir le besoin de ferveur qui sommeille au cœur de tout homme. D'autre part, ces cultes ont perdu toute puissance politique et les pouvoirs qu'ils dispensent paraissent moins grands aux yeux de leurs fidèles, certains ont même disparu comme les *mpanazary* du pays Sihanaka (12).

L'exemple du pays Sihanaka étudié par un jeune chercheur du département d'histoire montre le développement du *Tromba* et de l'*ambavelona*, qui en serait la dérision et le dévoiement, en même temps que celui du *Feraomby*, fête de clan autour du tombeau des ancêtres les plus prestigieux, largement héritée des cérémonies dynastiques des Sakalava. Le *Feraomby*, comme le *Fitampoha* et jadis le *Fandroana* en Imerina, sont des fêtes diurnes organisées et contrôlées pour, sinon par, le pouvoir politique traditionnel, le peuple spectateur recueille les bénédictions dispensées par ce que l'on peut appeler un clergé. Pour une âme paysanne, l'assistance religieuse à ces cérémonies est la même qu'aux offices chrétiens : une passivité à peine tempérée par le chant, le fidèle n'est pas acteur de sa religion.

L'irruption du numineux par l'opération de la possession donne à tous les spectateurs de la religion officielle quelle qu'elle soit, la possibilité d'agir leur croyance, de vivre le divin à l'abri de ce temps de la nuit qu'aucune grande religion n'a pu conquérir. D'autre part, ainsi que l'ont montré certains chercheurs est-africains, le développement de la possession correspond à une véritable démocratisation de la communication avec l'au-delà, accaparée par une classe de spécialistes ou par les anciennes dynasties. L'idée que la fertilité des terres, le bonheur et la santé dépendent du roi et de ses ancêtres défunts, idée

(12) RAZAFIMBELO Célestin : *Les Origines de l'Implantation chrétienne en pays Sihanaka. Contribution à l'histoire des mentalités locales*. Maîtrise d'histoire. Antananarivo 1978, 184 p. ronéotées. T.E.R. sous la direction de M. S. Ayache.

force de la construction de bien des royaumes africains depuis l'Égypte pharaonique, est remplacée par celle antérieure et plus démocratique, que la santé, la fertilité voire la richesse sont l'apanage d'un monde supérieur, celui des ancêtres, où l'on peut avoir accès directement par l'intermédiaire des médiums, par la possession ou plus simplement par le rêve.

Dans ce cas, plutôt qu'à une compensation sociale, comme le suggère le père Estrade (pp. 271-272), la possession par un roi défunt donne lieu à une appropriation populaire de la royauté, les ancêtres royaux devenant des familiers du peuple. Tout cela expliquerait le conservatisme du *Tromba* souligné par le père Estrade, car en s'appropriant les rois défunts, les possédés revitalisent l'ancien système de valeur — tout ce qui vient du peuple n'est pas révolutionnaire —. Il n'en reste pas moins que le *Tromba* me paraît être, à la suite de la lecture du livre du père Estrade, une religion populaire par excellence, permettant à l'homme d'échapper à l'emprise d'un clergé, pour communiquer directement avec le surnaturel.

Malgré certaines faiblesses de rédaction, de trop nombreuses coquilles et fautes d'impression, ainsi entre la page 299 et la page 300, tout un passage a disparu rendant le paragraphe incompréhensible, l'ouvrage se lit et se relit facilement et avec profit.

Le foisonnement de détails dont l'authenticité ne fait aucun doute, amène à s'interroger sur les méthodes et surtout l'état d'esprit qui donnent à l'enquêteur le plus de chances d'embrasser la réalité. Jean Marie Estrade, avec son ouverture d'esprit, sa faculté d'écouter sans juger, d'interroger sans préjuger, devrait se poser en modèle pour tous ceux que travaille la quête du religieux dans l'homme. Je ne puis m'empêcher de comparer son attitude avec celle de Louis Molet qui l'avait précédé dans ce domaine. Monsieur Molet, ancien membre de la mission protestante, se plaignait de n'avoir pu obtenir les renseignements qu'il recherchait à cause d'une «sorte de pudeur du Malgache en face du Blanc qui gêne, crée un complexe» (13). En réalité, deux types d'obstacles se dressaient en face de M. Molet ; d'une part, la nature même de sa recherche fondée sur des certitudes préétablies et que ses interlocuteurs devaient à tout prix confirmer par leur dire, ce qui a été aussi le cas de M. Althabe. D'autre part, M. Molet n'avait pas su abandonner sa robe missionnaire et conservait à l'égard de ce qu'il voyait une distance réprobatrice qui ne pouvait manquer d'apparaître aux yeux de ceux qu'il interrogeait. C'est lui-même qui écrivait avec quelque excès que le catholicisme ne s'opposait pas plus aux fêtes

(13) MOLET (Louis). *Vie Mystique et Réincarnation de l'âme chez les Malgaches* in *Réincarnation et vie mystique en Afrique Noire*, Colloque de Strasbourg 1963, Paris P.U.F. 1965, pp. 107-130.

traditionnelles qu'à la consommation d'alcool tandis que les églises protestantes avaient au contraire déclaré la guerre à ces pratiques (14). Qu'il soit désormais clair que convertir et enquêter sont deux activités inconciliables, quelle que soit la nature de la prédication car l'enquêteur s'humilie devant une réalité qu'il découvre tandis que le propagandiste, sûr de détenir la vérité, ne cherche qu'à la retrouver et à faire disparaître ce qu'il estime être l'erreur. L'humilité qu'a léguée Vincent de Paul aux Lazaristes a sans doute aidé Jean Marie Estrade à se faire accepter en tant que « Mompera » et « Vazaha », sans que son savoir, sa couleur de peau et ses convictions n'occultent à l'avance ce qu'il venait apprendre : comment le divin s'incarne autrement ?



(14) Cadres pour une ethnopsychiatrie de Madagascar in *L'Homme*, Avril-Juin 1967, p. 5.