

# UNE AUTRE LECTURE DU TROMBA

par Jean-Marie ESTRADE

## REFLEXIONS AUTOUR D'UNE THESE.\*

Avant d'aborder le sujet, nous voudrions signaler quelques écueils inhérents à la recherche anthropologique, dire aussi notre méthode et nos motivations.

Il n'est sans doute pas aussi facile d'étudier l'homme que d'herboriser... Même si la jaquette de la « Pensée sauvage » insinuait le contraire en offrant en guise d'illustration de cet austère ouvrage d'anthropologie structuraliste, l'image attrayante d'un bouquet de fleurs... des pensées, emblèmes, il est vrai, du souvenir. Les sentiers de l'anthropologie contiennent plus de cailloux que de fleurs, et certains chercheurs en avaient beaucoup avant d'essayer de nous restituer la montagne entière en des livres pesants et parfois indigestes. D'autres, plus habiles, préfèrent dessiner des arêtes et offrir d'aimables mais rigoureux et lumineux croquis. Deux erreurs que dénonce Bernard Delfendahl dans son livre « Le clair et l'obscur », critique de l'anthropologie savante, défense de l'anthropologie amateur. Non sans courage, puisque c'est à une analyse critique de la pensée de Lévi-Strauss lui-même et de Louis Dumont, qu'il se livre, définissant ainsi sans nul ambage, dans l'avant-propos, son projet démystificateur.

« Il m'a paru que Lévi-Strauss se présente comme clair et que c'est en cela qu'il séduit ; mais il s'agit de la clarté de cadres conçus d'avance et construits sur des principes simples, qu'il plaque artificiellement sur la complexité et l'obscurité du matériel considéré.

---

\* Jean-Marie Estrade : *Un culte de possession à Madagascar : Le Tromba*. Paris, Ed. Anthropos, 1977, 390 p.

Il est normal que de tels cadres soient clairs... mais si on ne partage pas la foi qui fait que l'on y adhère, alors, on se sent mal à l'aise à l'égard de leur application universelle et simpliste. Il s'agit en somme de la clarté du simplisme. Louis Dumont au contraire, se présente comme profond et donc obscur, mais lorsqu'on regarde de plus près, il s'agit plutôt de l'obscurité du confus que celle de la profondeur ; en outre, il nous laisse souvent mal à l'aise devant des généralisations apparemment arbitraires. Il sera nécessaire de traiter aussi ce que je crois avoir décelé comme la faille bien subtile du structuralisme en général, à savoir la confusion entre définir et connaître». (Delfendahl 1973)

Mais c'est surtout chez les savants de moindre envergure que la passion du clair ou de l'obscur peut devenir redoutable (pour leurs éventuels lecteurs) et relever même de l'imposture. Comptant sur le respect superstitieux du public pour tous les griffonnages qui ressemblent à des mathématiques, les partisans du clair usent et abusent des petits croquis ou bien recourent à des formules vides qui donnent l'illusion du savoir, tandis que les champions de l'obscur utilisent le jargon «ce verre fumé qui nous cache la réalité» selon une formule pittoresque. Il existe bien sûr, hélas ! d'autres abus, sans doute plus graves, auxquels ont succombé des chercheurs, savants ou amateurs, celui par exemple, qui consiste à se prémunir d'un système anticipé d'explication, capable de tout réduire au mythe favori de la culture à laquelle on appartient. On s'en vient armé d'une théorie et l'on oublie, ignore ou rogne ce qui n'y entre pas. Cela donne parfois des livres passionnants ou du moins qui suscitent des passions — mais «faux», comme n'a pas hésité à l'écrire le regretté professeur Roger Bastide (1973, p. 98) à propos d'un livre : «Oppression et libération dans l'imaginaire» centré précisément sur le *Tromba*. Cet ouvrage semble réunir en effet les défauts précités. L'auteur veut être clair ; c'est louable. Mais à cet effet, il systématise à outrance. Evidemment, la cohérence du système doit emporter l'adhésion du lecteur : «ça s'emboîte si bien que ça ne peut être que ça». Malheureusement, le projet est laborieux. Pour que «ça colle», l'auteur doit éviter souvent l'interprétation obvie et en chercher de plus subtiles (pas forcément plus justes) mais à coup sûr plus alambiquées ; et finalement, compliquant le simple, simplifiant le compliqué, il finit par sombrer dans l'obscur, aggravé par les fumigènes d'un

style malaisé, tout hérissé de jargon. A la racine du désastre, il y a la thèse inavouée mais préétablie selon laquelle le christianisme « religion importée » doit être balayé et les religions locales restaurées (au moins provisoirement). Pour les nécessités de la cause, le *Tromba* est décrété nouveau ; on fixe même la date de son apparition au village : 1960, année de l'Indépendance ; mais il faut pour cela ignorer le témoignage des anciens qui fréquentaient le *Tromba* bien avant la construction de l'église. Ensuite, pour présenter l'intérêt, il ne suffit pas que le *Tromba* soit nouveau, il doit être aussi « novateur ». On va donc lui attribuer tout ce qui est nouveau au village : la bouteille de whisky, le toit de tôle, le bal, le sport, le mariage exogamique et même le terroir caféier ! Et dans cet élan victorieux, le *Tromba* provoquerait la désertion des paroisses chrétiennes. Bien sûr, il y a quelques fonctionnaires qui fréquentent encore le temple ou l'église ... mais « c'est parce qu'ils s'accrochent à leur pouvoir » que l'Eglise serait censée défendre. Quant à l'érosion identique des croyances ancestrales, elle serait moins causée par l'école ou l'église que par le *Tromba* lui-même, devenu cette fois un ogre dévoreur de nymphes :

« Depuis 1960, ce paysage forestier se dépeuple, peu à peu il se vide de ses nymphes et autres divinités secondaires. Pourquoi ? Ce paysage forestier est une victime passive du *Tromba* » (Althabe 1969, p.280).

On devine que les démonstrations que va devoir élaborer l'auteur pour prouver que toutes les nouveautés au village sont dues au *Tromba* ne seront pas simples. Donnons-en, un exemple qui est également un bon spécimen du style employé. Il s'agit des pieds de caféier dont le *Tromba* aurait permis l'apparition sur le *Tavy* (colline où se pratique le brûlis).

« Le tavy renvoie à l'univers familial, plus exactement il est le cadre où se réalisent et le lignage et sa communauté de dépassement bâtie sur la dualité sexuelle jouée sous le regard des divinités forestières (c'est la même communauté qui peuple de signes le paysage forestier).

Nous ne reviendrons pas sur ce phénomène ; que le tavy soit cadre du rapport des descendants avec les ancêtres et les divinités forestières, ressort et des interdits qui corsettent toute évolution se situant en lui, et des cérémonies dont il est le décor, enfin et surtout de l'organisation, que les villageois donnent à leur activité.

Depuis 1960, il est le cadre où se matérialise, par ces signes que sont les maisons permanentes et les pieds de caféiers les entourant, la situation nouvelle dans laquelle le *tromba* et les collectifs qui surgissent en lui, établissent une domination sur les ancêtres et les lignages, et détruisent les communautés de dépassement de l'univers familial » (Althabe 1969, p. 281).

Heureusement, l'ouvrage en question possède une lumineuse préface-résumé. Mais quand on apprend que l'illustre préfacier est africaniste mais non malgachisant, quand on lit sous la plume de l'auteur lui-même que « son enquête a été quasiment impossible car l'hospitalité du *Tromba* envers les étrangers ne se dément jamais » (p.100), on reste médusé. Qu'à cela ne tienne, des confirmations viendront. Si admirable est la solidarité des chercheurs engagés, que de Paris même, un Haïtien qui écrit un livre sur le Vaudou tout en avouant d'ailleurs n'avoir jamais assisté à une séance de Vaudou, se déclare néanmoins en accord avec les analyses opérées sur le *Tromba* à Madagascar dans l'ouvrage précité. Les erreurs d'un livre ne l'empêchent pas toujours d'être parsemé d'observations exactes, souvent même vérifiables par tout un chacun. Et surtout les erreurs n'empêchent pas un livre d'être opérant, ce qui devrait toujours rassurer le chercheur engagé ; toutefois, une déontologie s'impose dont ce long préambule nous a permis d'émettre le souhait et qu'on pourrait résumer ainsi : il ne faut pas dissimuler trop d'hameçons idéologiques sous l'apparente rigueur des faits. On réservait jadis ce procédé au roman ; mais chacun avait fini par savoir ce que signifiait l'expression « roman à thèse ».

Ici m'attend sans doute le lecteur : « N'êtes-vous pas vous-même missionnaire catholique, l'homme par excellence d'une thèse... ne craignez-vous pas qu'elle oriente aussi vos conclusions? » L'objection est si peu imaginaire que je le lis sous la plume de Marc Augé dans sa présentation des textes fondamentaux d'anthropologie religieuse de John Middleton.

«La littérature africaniste me paraît encombrée par des professionnels de la religion chrétienne... L'agnosticisme éventuel des non-professionnels de la religion devrait au contraire leur assurer ce recul vis-à-vis de l'objet étudié...» (p. 9).

Tel est le point de vue de Marc Augé. Mais celui de Middleton dont il présente les textes était exactement inverse. Parmi les raisons d'une ignorance quasi générale de l'étude des religions chez les ethnographes, Middleton voyait l'agnosticisme traditionnel de nombre d'anthropologues peu à l'aise «avec les concepts et les fins de la théologie». Le débat est probablement sans issue, mais il soulève en tout cas un problème de méthode : pour mieux connaître l'objet faut-il s'en éloigner ou s'en rapprocher, s'en distinguer soigneusement ou se fondre en lui amoureusement ?

Il y a les partisans du miroir impossible dont l'idéal est la neutralité absolue et l'instrument favori : le magnétophone. Mais refuser de choisir est aussi un choix ; quant au magnétophone, un bon outil certes, il ne faut pas que son emploi trahisse l'infirmité du chercheur quant à la synthèse et fasse oublier que son objectivité n'est finalement que celle de l'utilisateur.

A l'opposé on rencontre les partisans de la fusion amoureuse. Tel chercheur en renom, fasciné par les rites de possession qu'il étudiait au Brésil — et tout chercheur doit subir à un moment ou l'autre au moins, la séduction de son objet d'étude — s'est fait initiateur dans une confrérie dont il se déclare à présent le fervent adepte. Pourtant, entre cette «héroïque noyade» pour mieux connaître l'eau et le dédain frileux du spectateur qui disserte de l'eau tout en restant sur la berge, n'y a-t-il pas une place pour le nageur qui veut expérimenter l'eau et donc s'y baigner ?

Personnellement, tout en faisant confiance aux chimistes qui nous assurent que tout le fleuve est dans une goutte d'eau, mais estimant que l'humanité n'obéit pas tout à fait aux lois de la chimie (sans mépriser le microscope), j'ai préféré expérimenter l'eau directement : nager et boire. Afin d'éviter ce que Delfendahl appelle «des généralisations arbitraires» du type «les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar» à partir de l'étude d'un canton. Et donc, souhaitant ne pas me limiter au canton de Manakara, comme on me le suggérait, j'ai préféré aller à la rencontre d'autres confréries du *Tromba* afin d'assister à leurs cérémonies dans la plupart des diverses régions de l'île. Et il m'a semblé que d'être «un professionnel» de la religion chrétienne ne constituait

pas un obstacle insurmontable, qu'une certaine familiarité avec les phénomènes religieux et même une expérience personnelle, loin de disqualifier, n'en déplaît à Marc Augé, l'anthropologue des religions, lui assurait au contraire quelques avantages en ce domaine. Pourquoi refuser au croyant d'aussi bons yeux qu'à l'agnostique et moins de probité ? Après tout, Maurice Leenhardt était aussi un « professionnel de la religion chrétienne » ... Le lecteur a surtout droit aux faits, aussi nombreux et variés que possible.

C'est donc le fruit d'une très large enquête, appuyée sur de très nombreuses photographies, que je me suis avant tout soucié de livrer au jury de la Sorbonne, lors de la soutenance (en décembre 1974) d'une thèse de 3ème cycle sur le *Tromba*, éditée chez Anthropos, à laquelle je renvoie le lecteur pour le détail des observations. Si j'ai traité le sujet parfois avec humour et humeur, c'est parce que les idées reçues ont besoin de ces ingrédients pour être corrodées. Je pense l'avoir fait aussi avec humilité, ne proposant, au-delà des faits, qu'une lecture de plus d'un phénomène compliqué et ambivalent. Avec les rites de possession, on aborde en effet des zones obscures de l'homme et de ses rapports avec le réel ou le surnaturel qui sont loin d'être encore élucidées. Et si j'ai essayé de me faire une conviction, je n'ai pas l'illusion de l'imposer aux autres. D'autres viendront, je l'espère, pour rectifier, nuancer, élargir en apportant des faits nouveaux. Car tout phénomène humain évolue, même ceux qui, à l'instar du *Tromba*, font profession de fixisme.

Pourquoi ai-je entrepris cette étude ? Question superflue ; que l'on ne pose pas d'ordinaire au chercheur, étant bien entendu que la quête scientifique est seule en cause. J'ai cru cependant m'apercevoir à bien des reprises, qu'en ce qui me concerne, les curieux semblaient s'intéresser presque autant à mes motivations qu'au *Tromba* lui-même. Pourquoi ne pas tenter de les satisfaire, en sachant bien que c'est une gageure et qu'en définitive, estimeront certains, seule la psychanalyse pourrait dire le fin mot sinon celui de la fin. En allant du plus conscient vers l'inavoué et l'inavouable, je reconnaîtrai d'abord volontiers que j'ai abordé cette étude d'un phénomène d'effervescence religieuse dans un état personnel d'effervescence. Il y avait le défi d'Althabe. C'est pour réinstruire une cause, celle du christianisme à Madagascar dont le procès m'avait semblé trop sommaire... et l'ennemi désigné, le *Tromba*, par trop imaginaire. Mais chemin faisant, j'ai découvert plus positivement que le *Tromba* était pour moi missionnaire étranger, une initiation à la culture malgache et un moyen d'entamer le dialogue

tant souhaité par l'Eglise avec les religions traditionnelles. Bien sûr, je parlais en chrétien, convaincu que dans le domaine religieux le Christ a atteint un sommet indépassable — «préjugement fondamental», comme me l'a écrit avec politesse François Wahl après lecture de mon manuscrit. Je l'avoue, j'avais ce préjugé en faveur du christianisme comme d'autres en ont «contre» ... tel cet anthropologue belge qui pour mieux exalter la mystique africaine, ravale les mystiques chrétiens et s'oublie jusqu'à traiter Sainte Thérèse de «pauvre sotte de Lisieux» (Heusch 1973, p. 283).

N'ayant pas trouvé quant à moi de Messie plus convaincant que Jésus de Nazareth dans les confréries du *Tromba*, je conserve mon «préjugement», tout en ayant l'outrecuidance de penser que bien loin de m'induire à mépriser, rabaisser, il m'a aidé à déceler le meilleur de ces rites que tous les spécialistes au monde s'accordent à qualifier d'ambivalent (cf Monfouge 1972).

S'il fallait fournir à présent les raisons plus personnelles qui m'ont prédéterminé à étudier le *Tromba*, j'évoquerais curieusement mon terroir cévennot où les morts, et dans mon enfance encore, jouaient un grand rôle. On les entendait la nuit et l'on voyait même errer, sur les pentes de l'Aigoual ou de la Luzette, leur hésitant «lunet» (petite lumière). Aussi ai-je compris, d'emblée, le rôle qu'on pouvait leur faire jouer à Madagascar.

Les études universitaires ensuite me conduisirent à étudier les cultes enthousiastes de l'Orient ancien et en particulier «les Bacchantes» au programme de grec dans les années 60 à Lyon. J'eus l'impression de retrouver ces Bacchantes en arrivant ici. Un certain goût pour l'insolite, le théâtre, le dépaysement ont fait le reste. Tout en étant une œuvre d'amateur en ce sens qu'elle ne dépendait de nul crédit, nulle école et nul délai, mon étude ne fut cependant pas de pure spontanéité. Des cours d'anthropologie culturelle à l'Université de Louvain, puis de science et théologie des religions non-chrétiennes à l'Institut Catholique de Paris me fournirent quelques rudiments. Mais il y eut surtout des rencontres décisives et en particulier celle de Jacques Faublée, profond connaisseur des religions malgaches. Celle de Roger Bastide ensuite, grand spécialiste d'un rite brésilien analogue au *Tromba*, le Candomblé de Bahia, et celle d'Henri Desroche, sociologue des religions et en particulier des messianismes dont l'étude comparée avec des rites de possession fut pour moi très suggestive, lors de sessions à l'Arbresle ou de leçons à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes.

Je me gardais bien ensuite de négliger les travaux de mes prédécesseurs sur le *Tromba* et notamment l'ouvrage du Pasteur Henri Rusillon (1912), la remarquable petite étude de Paul Ottino «le *Tromba* à Madagascar» (1965). Ni les travaux plus récents de chercheurs malgaches : Mlle Raseta-Ravelomanantsoa, de René Rason (1968), de Jaovelo (1972). C'est donc muni de sérieuses connaissances préalables du *Tromba* que je me suis lancé sur les routes malgaches, à sa recherche, pour une connaissance cette fois aussi directe que possible, bien décidé non pas simplement à définir, mais à voir puis faire voir et expliquer sans les a priori, dont je connaissais bien la panoplie : démonisme, hystérie, acculturation et décolonisation.

«Mais comment vous, étranger et missionnaire catholique, avez-vous pu pénétrer ces milieux réputés occultes et farouchement opposés aux étrangers et aux chrétiens ?» Le fait d'avoir effectivement rencontré plusieurs confréries du *Tromba* et d'avoir noué avec certains «possédés» de durables amitiés constitue déjà une réponse à un élément de la question : la xénophobie et l'antichristianisme du *Tromba* ne sont pas aussi virulents que le disait M. Althabe

Comment ai-je procédé ? D'abord grâce à de bonnes relations avec le peuple malgache, j'ai ménagé des entrevues et assisté ainsi à plusieurs *Tromba* plus ou moins apprêtés. Mais redoutant très vite l'absence de spontanéité et le reproche mérité des futurs lecteurs d'avoir été la dupe d'habiles comédiens, je décidai de braver certaines lois de la convenance et de faire irruption en pleine séance, non sans avoir fait une discrète enquête préalable pour connaître le jour et l'heure. Et j'entrais alors dans «le temple», bonnement et simplement, pourvu de l'offrande requise et de mots rassurants. On n'arrête pas le train en marche. Après un instant d'hésitation, les possédés, par la bouche du responsable m'ont toujours accueilli ; et trouvant place dans le cercle, je pus contempler tout mon saouï, bientôt photographe et chuchoter mes questions. Je raconte dans le premier chapitre de mon livre un certain nombre de ces rencontres pleines d'anecdotes et leurs itinéraires «tous azimuts». Mais, entre les séances, je ne restais pas inactif, importunant tout le monde de questions... car on ne sait jamais qui sait ou ne sait pas. J'eus parfois l'heureuse surprise d'obtenir des suppléments d'information à des centaines de kilomètres du lieu d'une enquête amorcée plusieurs mois auparavant.



La personne interrogée au hasard, se trouvait bien connaître le possédé en question. Tout voyageur de tout taxi-brousse était jugé susceptible de fournir un renseignement, un point de vue au moins, sur le sujet. Mais il y avait bien sûr, dans les villages, des gens qui de par leur ancienneté, leur fonction (vieillards, maires, curés, pasteurs ou instituteurs) risquaient d'en savoir plus long. D'où la visite systématique de ces notables — et puis comment oublier les enfants «dont la bouche distille, paraît-il, la vérité» et les marginaux, gens de mauvaise réputation et qui de ce fait, ne craignent pas de la perdre en révélant un secret... Bref, j'apportais à mon enquête une curiosité dévorante, une certaine dose de non-conformisme et prenais le risque de passer pour fou, y compris auprès de mes amis, étonnés de cette curiosité qu'ils n'étaient pas loin de juger morbide. Mais tout chercheur ne s'expose-t-il pas à passer pour un maniaque. C'est le moindre prix de ses découvertes. Une autre caractéristique de mes enquêtes pourrait bien être la rapidité. Pour éviter le préfabriqué, pour bénéficier ainsi de l'effet de surprise et enfin pour ne pas peser sur les mêmes personnes qui ne sont pas toujours d'ailleurs inépuisables, j'ai fait beaucoup de voyages-«éclair», qui me permirent en outre d'obtenir, avec la multiplicité des témoignages, leur fameux faisceau. Il me fut tout de même possible de nouer des relations plus suivies, non loin de Manakara, mon lieu de résidence, avec des maîtres possédés qui m'accordèrent leur confiance et leurs entretiens, parfois leurs grimoires... et souvent me racontèrent leur vie, fort instructive pour connaître les mécanismes psychologiques de la possession et les cheminements personnels ou sociaux vers le *Tromba*. Ainsi ai-je pu composer six petites biographies de maîtres possédés.

## Tableau général du *Tromba*.

Pour les descriptions détaillées du rituel ou du panthéon *Tromba*, je renvoie les lecteurs à mon livre. Tous les Malgaches connaissent peu ou prou le phénomène ; je voudrais seulement esquisser avec le tableau général du *Tromba*, une brève étude comparative avec d'autres rites tel que le *Bilo* et d'autres formes de possession que l'on a souvent confondues et que je m'efforcerai de distinguer.

Le mot *Tromba*, d'étymologie incertaine, suggère les idées de soudaineté et de violence et sa résonnance évoque en tout cas celle des tambours sacrés, les *Manandria*, qui précède le retour des Rois défunts dans le *Doany*, ou temple des reliques, chez les Sakalava. Mais il s'agit d'un terme générique qui désigne non seulement les esprits royaux mais aussi les confréries issues de leur culte, les cérémonies d'évocation, puis les possédés eux-mêmes. La porte d'entrée du *Tromba*, c'est généralement la maladie. Pas forcément une maladie mentale. La grande pourvoyeuse du *Tromba*, c'est la stérilité. Les maux rebelles aux thérapeutiques classiques sont censés relever dans la mentalité traditionnelle d'un vouloir supérieur que des magiciens-guérisseurs, au terme d'opérations divinatoires, définissent parfois être celui du *Tromba*. Il s'agit alors de faire parler cet esprit en lui donnant asile dans le corps du malade dont la personnalité doit s'effacer un moment pour laisser la place à son persécuteur, afin de connaître ses volontés et trouver ainsi le chemin de la guérison. Sous la conduite d'un possédé-guérisseur, lui-même ancien malade, visité jadis par un *Tromba* illustre, et ayant assumé la possession, (ce qui lui donne le statut de ce chef) à l'initiative et sous la conduite donc de ce grand prêtre des esprits, on se réunit à la pleine lune. Pour procéder à la «résurrection» du mort dont l'esprit tourmente le malade, on choisit ainsi le temps de la «lune ressuscitée» par un souci d'harmonie avec la nature, constant dans le *Tromba*.

En fait, il s'agit plutôt d'une réincarnation provisoire, car le mort devra se contenter d'un corps d'emprunt et le processus d'animation (introjection imaginée de l'âme du défunt dans son médium qu'est le malade) nécessitera beaucoup d'animation, d'ambiance comme on dit. Il faudra des parfums, de la mélodie et du rythme. Dans une case surpeuplée, devant un autel chargé d'offrandes, la foule appelle inlassablement, stimulée par le meneur et soutenue par l'orchestre. Soudain se produit la transe tant attendue, souvent préparée par de longs mois ou même toute une

vie de suggestion. Le malade se dresse alors, hagard, il se dit habité par tel ou tel *Tromba* qui dicte ses volontés, soigneusement enregistrées par un membre de la famille. Lorsque le possédé, revenu à la conscience, mais « ayant tout oublié » sera retourné chez lui, ses parents l'aideront à réaliser l'ordonnance. Mais il arrive souvent que les *Tromba* décrètent la maladie chronique et imposent au malade qui prétend guérir, de devenir aussi un dévôt et de fréquenter avec assiduité les séances d'évocation mensuelles et parfois hebdomadaires. Des liens se tissent alors, des habitudes se prennent, souvent celle de l'alcool — cette eau de vie dont raffolent les morts — et ainsi naissent les confréries qui possèdent leur petit règlement, leurs signes distinctifs ; certaines perles, certains charmes, leur calendrier liturgique avec ses fêtes : cérémonies d'investiture, bains rituels, pèlerinages, sacrifices. Toute une vie religieuse plus ou moins bouillonnante, plus ou moins occulte (les *Tromba* n'aimant pas trop la rumeur des villes, l'œil des espions et la lumière du soleil), bien distincte et bien particularisée en tout cas, par rapport aux autres coutumes religieuses de la campagne malgache.

*Tromba, Bilo, et Ramanenjana.*

Le *Tromba* est bien distinct en particulier du *Bilo*. Sans doute trouve-t-on ici et là, à l'origine du processus, des malades à guérir ; sans doute ces deux rites reposent sur la même croyance aux esprits, mais dans le premier cas, il s'agit de celui des morts, dans le deuxième, des génies de la nature. Et alors que dans le *Tromba* on évoque, dans le *Bilo*, on expulse ou transfère. Le *Tromba* est une nécromancie, le *Bilo* un exorcisme. Certes on peut observer des influences réciproques, surtout en certaines régions de l'ouest, mais *Tromba* et *Bilo*, qui peuvent coexister dans la même région, sont bien distincts dans leurs cérémonies, leurs fonctions, et leurs conséquences sociales. *Bilo* et *Tromba*, nous l'avons vu, ont en commun le rôle thérapeutique mais la cure est passagère pour le *Bilo*, tout au plus quelques semaines. Tandis qu'elle s'étale parfois sur toute une vie pour le *Tromba*. *Bilo* et *Tromba* jouent un rôle festif, mais s'ajoute pour le *Bilo*, la note ostentatoire. La fête du *Bilo* peut être en effet rapprochée du potlatch amérindien qui consiste en l'offrande de dons sacrés, constituant pour les donataires un défi de faire un don équivalent. Mais l'originalité du *Tromba* par rapport au *Bilo* se manifeste surtout enfin par ses fonctions morale et psychologique, politique et prophétique.

Le *Tromba* conseille les individus, les familles, les cités, tranche les débats avec l'autorité d'un dieu et fait naître une église alors que la fête une fois terminée, les participants du *Bilo* se séparent sans avoir contracté d'autres liens mutuels que ceux d'une revanche à prendre sur les hôtes... en générosité.

Il existe toutefois une autre série de phénomènes en relation avec les esprits, qu'on a rapproché du *Tromba* et du *Bilo*, sans toujours en rendre compte d'une manière pleinement satisfaisante (la meilleure étude est sans doute à lire dans *Lumière*, 13 Août 72). Je veux parler des choréomanies, étymologiquement : « folies de danse ». Effectivement, à plusieurs périodes de l'histoire de Madagascar, des hommes, mais surtout des femmes se prirent collectivement d'une furie de danse que la société s'est efforcée de canaliser et apaiser avec l'aide des musiciens.

L'exemple le plus fameux remonte au siècle dernier dans la période qui précède la chute de Radama II et eut pour théâtre la capitale même : Tananarive. Yeux hagards, corps rigides de mannequins (d'où leur nom de Ramanenjana), des jeunes filles entraient dans un état second et se mettaient à déambuler à travers la ville en dansant, jour et nuit. A d'autres époques et en diverses régions de l'île, des faits semblables se produisirent. A date récente même, la région de Masoala eut son « épidémie de danse ». Que faut-il penser ? Que fragile est l'équilibre instauré par les rites et les cultes de possession. Le *Bilo* et le *Tromba* pourvoient aux difficultés ordinaires. Moyennant offrandes, célébrations, ils réconcilient le paysan malgache avec ses maîtres redoutables que sont les génies ou les ancêtres. Mais surviennent parfois dans l'histoire des peuples, des fautes graves ou collectives, qui appellent un châtement collectif, et alors, vengeresse, s'abat la nuée des esprits. Des gens se sentent habités et dansent en état de transe, signe immémorial de la possession et cette danse est un langage, une protestation dont personne n'ignore le sens ; les ancêtres ne sont pas contents, et ils viennent, dans l'affaire des Ramanenjana, le signifier au roi Radama II qui effectivement a bouleversé les traditions. Les esprits sont toujours en effet réactionnaires, amis du passé (le leur) que menace toute innovation.

Possession et messianisme.

Autres en effet sont les religions messianiques dont l'efflorescence n'est pas moindre dans le monde que celle des rites de possession. L'énumération de quelques-unes de leurs caractéristiques

empruntées à F. Laplantine (1973) nous permettra de mieux saisir par contraste la spécificité des cultes de possession auxquels appartient le *Tromba*. Première divergence, la question du temps. Le temps messianique s'apparente au temps révolutionnaire, s'organise autour de la catégorie de l'attente et du travail. Qu'il soit cyclique ou linéaire, c'est toujours un temps évolutif, qui a les yeux fixés sur l'avènement du grand jour. Les cultes de possession sont au contraire le fait d'hommes pressés qui se réfèrent au passé mais n'attendent rien du futur. C'est toute la différence, écrit Laplantine, qui sépare la joie festive du poète, de l'amoureux, de l'anarchiste, des sacrifices que s'impose le combattant, le militant ou plus généralement l'homme du « progrès » (p. 152).

La seconde divergence, c'est que le messianisme se vit dans le calme, la possession dans la furie. « Orgasmique et violente... jusqu'aux extrêmes limites de la résistance humaine... elle s'exprime dans l'effervescence de la fête et conduit les individus à se dédoubler dans les états seconds. Le sacré y est directement somatisé au lieu de s'exprimer, comme dans le cas précédent à travers des mythes eschatologiques » (p. 153). En d'autres termes le possédé s'agite et danse au lieu d'attendre patiemment la fin de ce monde et l'aube du nouveau qu'annoncent les messies. Autre différence : le messianisme est diurne et masculin tandis que la possession est nocturne et surtout féminine. Enfin si les messianismes sont souvent missionnaires et universalistes, les rites de possession sont particularistes et sans prosélytisme.

Possessions et messianismes qui « s'orientent certes dans une même matrice de l'imaginaire » (Laplantine) sont donc différents. Et s'il arrive qu'on passe de la possession au messianisme — ce que prématurément avait cru pouvoir déceler Althabe dans le *Tromba* — il n'est pas rare d'assister à la métamorphose en sens inverse : les prédications messianiques s'exacerbent, on se lasse d'attendre. Et au discours du prophète succède l'incantation du possédé (p.152).

En ce qui concerne le *Tromba*, on peut dire que s'y confirment les traits du rite de possession et que s'estompent les fonctions politiques et prophétiques, les possédés se bornant de plus en plus à être des guérisseurs, des conseillers moraux, voire des diseurs de bonne aventure et pourvoyeurs de fêtes. Ce qui explique peut-être leur succès présent, largement indépendant de la conjoncture politique. Les hommes préfèrent souvent hélas la fête d'aujourd'hui au bonheur de demain. Le succès du *Tromba* est d'ailleurs celui

de tous les rites de possession dans le monde dont il faudrait dire quelques mots à présent. On m'a souvent demandé en effet durant l'enquête si le *Tromba* existait hors de Madagascar. Evidemment non, hormis l'île de Mayotte où vivent des Sakalava. Mais au gré des migrations, il peut gagner d'autres régions. Ce qu'il importe de savoir, c'est qu'en d'autres pays du monde existent des rites de possession analogues dont les chercheurs ont commencé l'inventaire. Un colloque sur les cultes de possession s'est même tenu à Paris en 1968 sous les auspices du CNRS. Mais le sujet n'était pas neuf, même s'il s'est trouvé à la mode.

F. Laplantine (1974, pp.154-155) a esquissé un tableau des aires de la possession, et il distingue :

1. *L'Afrique Occidentale* avec notamment les cérémonies des Fon du Dahomey et du ndop chez les Lebou et les Wolof du Sénégal.

2. *La zone nigérienne* avec la tradition Yoruba et surtout le culte de Bori en pays Hausa et le culte des Holey en pays Sonhay.

3. *Le continent américain* avec les cultes de possession synchrétiques à savoir : le Candomblé de Bahia dont l'origine est Yoruba, et le Vaudou Haïtien, métamorphose des anciennes divinités fons.

Laplantine parle ensuite de l'aire malgache avec le *Tromba*. Mais il faudrait sans doute élargir et parler d'une aire malayo-polynésienne. Dans «les danses sacrées à Bali», Jeanne Cuisinier montre qu'aux yeux des Balinais, la danse extatique est le signe qu'un dieu ou un démon a pénétré dans le corps du danseur. Une des plus remarquables de ces danses est la *sang-nyang-dedari* offrant le spectacle de fillettes qui, sous l'emprise des nymphes célestes et après inhalations d'encens, exécutent les yeux fermés et sans entraînement, des figures qui auraient exigé des mois d'apprentissage.

De son côté, Mircea Eliade nous dit que la possession est une particularité de la religion extatique polynésienne dont il nous offre la description suivante

«Après une étape préliminaire de calme concentration survient un état frénétique pendant lequel le médium parle avec une voix de tête, entrecoupée de spasmes. Ses paroles sont oraculaires et elles décident de l'action à entreprendre car les consultations médiumniques ont lieu non seulement pour apprendre quelle sorte de sacrifice tel dieu désire, mais aussi avant de commencer une guerre ou de partir pour un long voyage, etc... On découvre

de la même manière la cause et le traitement d'une maladie ou l'auteur d'un vol». (Eliade 1968, p. 291). Le nom *maori* que l'on donne au possédé est *Waka*, « pirogue », alors que l'on recourt dans d'autres aires à l'image du cavalier, chevauchant sa monture, et ici à Madagascar à celle de « terrain » *Saha*, mot qui désigne le médium d'un *Tromba* chez les Sakalava du Boina.

Ainsi, comme on vient de le voir, les rites de possession sont fort répandus à travers le monde. Selon le Docteur Charles Pidoux (1957, p. 170), mais ses statistiques datent, ils rassembleraient à travers le monde plus de vingt millions d'êtres humains et se caractériseraient par les traits communs suivants :

1. Un panthéon d'êtres surnaturels : génies, esprits, divinités personnalisés, spécialisés, hiérarchisés, capables d'entrer en relations hostiles ou amicales avec les humains.

2. Des cérémonies collectives avec chants, orchestre « comportant au moins un instrument à percussion et surtout un instrument fournissant des sons secs et des fréquences très élevées, en même temps qu'une bonne gamme d'ultrasons », et danses qui aboutissent à des trances transformant le fidèle en dieu.

3. Une organisation en petites communautés à frontières plus ou moins perméables, rassemblant surtout des femmes de tous âges, sous la conduite parfois d'un homme, le plus souvent d'une vieille prêtresse.

4. Un rôle socio-thérapeutique.

On a reconnu les principaux traits du *Tromba*. Après ce voyage à travers l'espace il faudrait remonter le temps. Et l'on trouverait à diverses époques de l'histoire de l'Orient ou de l'Occident des phénomènes analogues.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALTHABE B. — 1969, *Oppression et Libération dans l'imaginaire*. Les Communautés villageoises de la Côte orientale de Madagascar. Paris, Maspéro, 356 p.
- BASTIDE R. — 1958, *La Candomblé de Bahia*, Paris La Haye, Mouton, 260 p.  
— 1973, *Le Rêve, la Transe et la Folie*, Paris, Flammarion, 258 p.
- DEGUISE L. — 1969, Conception et Culte des Razana dans le diocèse de Farafangana, *Ami du Clergé Malgache*, pp. 117 — 125.
- DESCHAMPS H. — 1960, *Histoire de Madagascar*, Paris, Berger-Levrault, 348 p.  
— 1959, *Madagascar : Les migrations intérieures passées et présentes*, Paris, Berger-Levrault, 283 p.
- ELIADE M. — 1968, *Le Chamanisme et les Techniques Archaiques de l'Extase*, Paris.
- ELIADE J. — 1968, *Un Culte de Possession à Madagascar : Le Tromba*, Paris, Anthropos, 390 p.
- HEUSCH L. de — 1968, *Colloque sur les Cultes de Possession*, Paris, CNRS.
- JAOVELO R. — 1972, *Etude sur le Tromba dans l'Ile de Nosy-Komba*, Tananarive, 120 p. ronéotées.
- LAPLANTINE — 1973, *L'Ethnopsychiatrie*, Paris, Edit. Univ.
- OTTINO P. — 1965, Le Tromba de Madagascar, (Paris) *L'homme*, p. 84 — 93.
- PIDOUX — 1957, *Vitalité Actuelle des Religions non Chrétiennes*, Paris, le Cerf.
- RASETA — RAVELOMANANTSOA — 1967, Le Tromba et la Vie Traditionnelle Betsimisaraka, (Tananarive). *Civilisation Malgache*, n° 1, pp. 167 — 179.
- RASON R. — 1968, Le Tromba chez les Sakalava, (Tananarive). *Civilisation Malgache*, n° 2.
- RUSILLON H. — 1912, *Un Culte Dynastique chez les Sakalava : le Tromba*, Paris, Picard, 195 p.