

# LE TROMBA (MADAGASCAR)

par

PAUL OTTINO

Le *tromba* est une manifestation de possession très répandue dans le nord-ouest malgache et aux Comores, qui joue un rôle important dans l'organisation politique et religieuse sakalava. Ce terme désigne à la fois — et pour cette raison peut prêter à confusion — l'esprit d'un *ampanjaka* (prince) défunt, l'état de possession de la personne hantée par cet esprit, le possédé lui-même lorsqu'il n'est pas désigné plus précisément par le terme de *saha*, et, par extension, l'ensemble de la manifestation dans la mesure où elle comporte des conduites collectives régulières. La « fonction manifeste »<sup>1</sup> du *tromba* est de soutenir l'appareil politique sakalava et l'autorité temporelle des princes qui, même morts, peuvent continuer à peser sur les destinées de la société. De plus, le *tromba* assume une « fonction latente », tout aussi importante, de contrôle social et sert de moyen d'expression, non plus cette fois à des esprits, mais à la société. A ma connaissance, les auteurs n'ont jamais abordé cet aspect du *tromba*, cependant tout aussi intéressant que le précédent et de nature à expliquer que, malgré le déclin actuel du système politique et religieux traditionnel, le phénomène se maintienne à peu près inaltéré. Le *tromba* se différencie de très nombreuses manifestations voisines, en particulier du *bilo*, qu'on rencontre dans le centre et le sud-ouest de l'île, et avec lequel il est souvent confondu<sup>2</sup>. Ainsi que le remarque J. V. Mellis, la différence essentielle

1. Les concepts de « fonction manifeste » et de « fonction latente » sont compris au sens de R. K. MERTON, *Éléments de méthode sociologique*, Plon, Paris, 1953, pp. 134 sq.

2. Les différences entre le *tromba* et le *bilo* sont très nettes. Comme le met en lumière J. FAUBLÉE dans son ouvrage *Les esprits de la vie à Madagascar*, P.U.F., Paris, 1953, le *bilo* s'oppose à tout ce qui concerne la mort, alors que le *tromba* est étroitement lié au culte des *ampanjaka* défunts et peut se dérouler dans l'enceinte des *mahabo* (tombeaux royaux). Il est vrai que J. Faublée (in *L'Année sociologique*, 1960, p. 303) dit aussi que le *bilo* « incarne un esprit princier autorisé à commander », ce qui tendrait à rapprocher les deux phénomènes. Il est vrai aussi que, selon une croyance sakalava, *ampanjaka isy ampody avelo*, « les princes ne meurent jamais » ; mais cette affirmation conventionnelle ne trompe personne et, pour les Sakalava, les esprits qui s'expriment par le moyen du *tromba* émanent bien des morts.

Centre de Recherches Linguistiques et  
N° 2800-1  
Cote B

tient à la fonction de la cérémonie : *bilo* et *tromba* se déroulent dans une atmosphère comparable (scènes de possession, groupes de gens serrés et surexcités, libations d'alcool, tambours...) mais le but du *bilo* est de délivrer un patient d'un esprit qui l'obsède, alors que le *tromba* instaure un dialogue entre un esprit et des individus réunis à cette fin<sup>1</sup>.

Avant d'aborder l'étude du *tromba* en tant que moyen de contrôle social, il est nécessaire d'évoquer brièvement celui de ses aspects qu'on connaît le mieux et qui se rattache à l'organisation politique sakalava. Il faut également souligner tout de suite que le *tromba*, s'il ne se réduit ni à l'un ni à l'autre de ces deux aspects, ne consiste pas non plus en leur simple synthèse : cette manifestation complexe devrait encore être étudiée à partir de bien d'autres points de vue.

\*  
\* \*

Le *tromba*, esprit d'un prince défunt<sup>2</sup>, s'exprime par l'intermédiaire d'une personne en état de transe. L'« entrée » de l'esprit suit d'ailleurs de peu cet état qui, en lui-même, ne constitue qu'une condition nécessaire. Le possédé « saisi » par l'esprit est dit *mianjaka*. Il existe deux sortes de possédés, d'une part les possédés ordinaires, qui, au cours de séances provoquées, peuvent servir de moyen d'expression à un esprit, d'autre part ceux appelés *saha* ou *sahoa*<sup>3</sup>, qui, durant la transe, sont considérés comme de véritables substituts d'*ampanjaka* disparus. L'état de possession se manifeste pour la première fois au cours d'une maladie. Le patient qui ne parvient pas à guérir, consulte le spécialiste de la divination par les graines (*ampisikidy*) ou le *moasy* qui lui indique s'il s'agit d'un vrai *tromba*, esprit princier, ou d'un *tromba raty*, esprit d'un sorcier maléfique (*ampamoriky*). Dans ce dernier cas, le malade consulte un autre *moasy*, détenteur de talismans *aody*, assez puissants pour tuer le *tromba raty*, et dont l'emploi, au moment de l'opération magique, doit provoquer l'évanouissement du possédé.

L'état de possédé n'est donc ni inné, ni normal, puisque la personne qui devient *tromba* est « choisie » par un esprit, et que cet état n'apparaît qu'à l'occasion d'une maladie. Après cette première manifestation morbide, le *tromba* devient pour l'intéressé — dont il est interdit de toucher la tête, désormais demeure de l'esprit — un état permanent quoique latent. Il ne semble pas exister une rela-

1. J. V. MELLIS est la seule véritable autorité pour le nord-ouest malgache : *Volamena et Volafotsy*, Tananarive, 1938, p. 72.

2. MELLIS, *op. cit.*, pp. 71-72, distingue *tomba* et *tromba*, le premier terme désignant, selon lui, l'esprit de l'*ampanjaka* mort et le second la séance de possession. Je ne suis pas d'accord sur cette distinction, le passage de *tr* à *t* est constant dans la prononciation du Sakalava du nord et de l'Antankarana, et nous avons là simplement deux réalisations différentes d'un même phonème.

3. *Saha*, de plus en plus utilisé, tend à remplacer complètement le terme *sahoa*, plus ancien.

ORSTOM Fonds Documentaire

N° :

28001

Cote :

B ep unique

tion entre le sexe de l'*ampanjaka* et celui de la personne possédée, *tromba* ou *saha*, mais plutôt une certaine correspondance d'âge et de caractère. Par exemple, un *ampanjaka* mort jeune possède de préférence quelqu'un de son âge ; Zamambao, de son nom posthume Randriaverinarivo, qui aimait à se divertir, choisit un homme ou une femme au même penchant ; un autre, grand buveur, s'exprime par l'intermédiaire d'un individu de même réputation. Un esprit peut hanter simultanément plusieurs personnes, mais ne possède qu'un *saha*.

Les *tromba* ordinaires peuvent avoir lieu en plein air, mais le plus souvent ils se déroulent à l'intérieur de cases dans lesquelles s'entasse une très nombreuse assistance. Plusieurs personnes peuvent être possédées en même temps par les esprits de plusieurs *ampanjaka*. Il s'agit la plupart du temps de séances de possessions provoquées. Les personnes hantées, revêtues d'un long vêtement blanc, boivent et dansent afin d'entrer en transe, tandis que des aides et toute l'assistance évoquent l'esprit de l'*ampanjaka* pour qu'il pénètre dans le possédé. L'esprit est appelé quelquefois par son nom, mais le plus souvent par le nom du *Mahabo* dans lequel son corps repose. Il ne vient d'ailleurs pas automatiquement, et il n'est pas rare que les possédés, étourdis de fatigue par l'alcool et les danses tourbillonnantes, s'effondrent, épuisés, avant qu'il ne se manifeste.

Possédés ordinaires et *saha* présentent de nombreux points communs, la principale différence tenant au rôle institutionnalisé des seconds. Au sens propre, le terme *saha* signifie « ruisseau en forêt » ou désigne le chenal qu'il a tracé sous les arbres et qui subsiste en saison sèche ; il signifie également « conduit » ou « canal ». L'esprit d'un *ampanjaka* se manifeste ordinairement dans les deux ou trois années qui suivent sa mort. C'est seulement après qu'un *saha* lui a été formellement reconnu que les piquets de l'enceinte funéraire du *Mahabo*, abattus lors des funérailles pour le passage du corps, sont remis en place<sup>1</sup>.

Contrairement au simple possédé qui, pour atteindre l'état de transe, doit recourir à des techniques, le *saha* est de manière permanente en mesure de jouer son rôle. Dès qu'il sent venir l'esprit, il se drape dans un vêtement rouge ou rouge et jaune (*dalahana*), couleurs des souverains sakalava. Le *saha* en transe, possédé par l'esprit, est entouré des égards dus à l'*ampanjaka* : ses pieds ne doivent plus toucher le sol et il a droit à la formule de salutation « *Koezi* », réservée aux princes. Toutes les paroles qui expriment la volonté du défunt sont considérées comme des ordres, immédiatement exécutoires, si elles se rapportent aux coutumes et aux usages. L'autorité du possédé ne tient qu'à l'état de *mianjaka*, dans lequel il se trouve alors. La distinction entre l'état normal et l'état de transe est nette : en dehors des moments de possession, le *saha* est une personne ordinaire, sa vie privée est dissociée de son rôle et, ainsi que le note Mellis, aucun de ses actes

1. Voir MELLIS, *op. cit.*, pp. 62 et 67, et également H. DESCHAMPS, *Histoire de Madagascar* Berger-Levrault, Paris, 1960, p. 104, qui, à juste titre, lie le *tromba* au culte des *ampanjaka* défunts.

n'est susceptible de compromettre le prestige du prince défunt. A sa mort, le *saha* est enseveli dans l'*andolo* commun et non pas dans le *Mahabo*<sup>1</sup>.

Le *saha* doit connaître dans les moindres détails la vie de l'*ampanjaka* qui le hante. Il faut donc, ou bien qu'il ait vécu dans son entourage immédiat, ou bien, s'il s'agit d'un prince mort depuis plusieurs générations, qu'il tienne son savoir du *saha* précédent qui, avant sa mort, le lui a transmis. Ainsi les *saha* assurent-ils la conservation des traditions. La reconnaissance formelle du *saha* n'intervient qu'au moment où, en état de transe et conduit d'abord au *Mahabo* où repose le défunt, puis au village royal, *Doany*, de l'*ampanjaka* régnant, il prouve son savoir. Un informateur donne à ce sujet les précisions suivantes :

Il y a quelques années<sup>2</sup>, une femme d'Analalava, d'une quarantaine d'années, a déclaré être possédée par l'esprit d'un *ampanjaka*, frère de Amada, actuel *ampanjaka* de Nosy Be. Des notables (*maromatoe*) d'Analalava décidèrent de se rendre avec elle au *Mahabo* de Manongarivo à Nosy Be et, à cette fin, s'embarquèrent sur deux boutres. Une grande foule les attendait à Andavakotoko (quartier d'Hell-ville à Nosy Be). L'*ampanjaka* Amada, peu convaincu, déclara à son entourage, en plaisantant, que si cette femme était un faux *saha*, il la tuerait d'un coup de fusil (*iti firiko izikoa tsy mariny*). Sur son ordre, comme les deux boutres apparaissaient au large de Nosy Be, des serviteurs du *Mahabo* mêlèrent les objets, armes, bijoux et effets personnels du défunt à ceux d'autres *ampanjaka* disparus. Les boutres abordèrent et la possédée fut conduite en chaise à porteurs (*ambony varangy*) au *Mahabo*, où elle reconnut sans difficulté les biens du défunt. Elle fut ensuite portée chez l'*ampanjaka* Amada et, dès qu'elle eut franchi le seuil, elle s'écria, à l'étonnement de toute l'assemblée : *tifira ary zaho*, « tue-moi donc ».

La reconnaissance est immédiate, dès lors que le possédé prouve d'une manière irréfutable qu'il est bien le « canal » par lequel s'exprime l'esprit du prince disparu. A partir de ce moment, le *saha* va jouer dans les *Mahabo* toute une série de rôles mal connus, et sur lesquels, d'ailleurs, notre propos n'exige pas de plus amples explications<sup>3</sup>.

1. MELLIS, *op. cit.*, p. 71.

2. Ces renseignements ont été recueillis à Nosy Be (village d'Ambatozavavy), en 1961.

3. Il s'agit en particulier de rôles rattachés vraisemblablement à des cultes très anciens, antérieurs à l'invasion sakalava. Il en est ainsi des mystérieuses grandes fêtes tenues dans les *Mahabo*, au moment de l'équinoxe de septembre, alors que les *saha*, vêtus de rouge, le visage, les bras et les mains rayés de traits blancs, et appelés *fanjava mantsaka*, « clarté déclinante », pratiquent peut-être de très vieux rites solaires. Cf. MELLIS, *op. cit.*, p. 66. J'ai appris personnellement que de tels rites avaient encore lieu dans l'île de Berafia, mais aucun de mes interlocuteurs de la presqu'île d'Anorotsangana n'a été capable de me donner des renseignements précis.

Les individus hantés par des esprits sont toujours regardés avec une certaine inquiétude, et ce sentiment me semble davantage dériver de leur personnalité propre que de leur fonction. Les possédés sont souvent des femmes. De nombreux Sakalava pensent que les esprits préfèrent les femmes, pour lesquelles, d'ailleurs, ces dernières années, « le *tromba* serait devenu une sorte de jeu ; lorsqu'on annonce un *tromba* dans un village, elles partent y assister ». Les possédés hommes sont toutefois plus redoutés. Deux *saha*, que j'ai connus personnellement, étaient en même temps des magiciens *moasy*, détenteurs de charmes puissants. Le fait que de nombreux cas de possession se manifestent parmi les habitants des *Doany*, villages royaux, et le personnel des *Mahabo* voisins, est significatif. Sans s'étendre sur le fait que de nombreux *saha* appartiennent aux castes de fossoyeurs royaux, Jingo et Antankoala, parmi lesquelles étaient choisies les victimes sacrifiées lors des funérailles des *ampanjaka*<sup>1</sup> (le statut de *saha* constituait évidemment pour son titulaire la plus précieuse des garanties), il importe de remarquer que le « recrutement » de nombreux possédés s'effectue dans le milieu sakalava le plus traditionnel. Contrairement à ce qui se passe dans les villages profanes, l'existence sociale et la disposition de l'espace restent réglés, dans les *Doany* et *Mahabo*, par un symbolisme strict, dont le respect est assuré par les multiples interdits, *fady*, qui régissent les usages et les conduites. L'appartenance à ce milieu, indépendamment de toute possession, confère à ses membres une qualité particulière. Il est difficile de savoir si la possession donne au possédé une sorte d'extra-lucidité ou si celle-ci est antérieure à celle-là, mais les possédés, tout comme les magiciens *moasy*, présentent en tout cas des qualités particulières qui, sans doute, les prédisposent à assumer une fonction importante de contrôle social par laquelle ils cessent d'être les moyens d'expression d'esprits de morts pour devenir ceux de la société.

Les dons reconnus aux possédés, qu'ils soient *tromba* ou *saha* — cette distinction n'est pertinente que dans le domaine politique et religieux traditionnel — peuvent en effet servir à des fins sociales. Cependant, les interventions des possédés, selon que ceux-ci agissent en période de lucidité ou en état de possession, produisent des effets qui diffèrent de façon significative. En dehors de l'état de transe, tout possédé est susceptible de jouer un rôle important : ainsi à Babaomby, dans le nord de Madagascar, un homme était réputé capable de prévoir les épidémies et d'indiquer les rites susceptibles de les éloigner ; aux yeux des Sakalava, ses pouvoirs magiques prévalaient sur sa qualité de possédé. Un deuxième cas est plus pertinent : une femme habitant Diego-Suarez avait, disait-on, le pouvoir de retrouver les objets volés ; elle avait ainsi permis, à plusieurs reprises, l'arrestation de recéleurs ou de voleurs qui avaient eu l'imprudence de conserver chez eux les objets dérobés. Ce type d'intervention permet une protection directe et

1. Pour plus de détails voir MELLIS, *op. cit.*, pp. 68-69 et R. DECARY, *La mort et les coutumes funéraires, Madagascar*, Paris, 1960, pp. 238-239.

efficace de la communauté, mais la véritable fonction de contrôle est assurée par des possédés en transe.

Les *tromba*, véritables représentations dramatiques, auxquelles participent tant les possédés que l'assistance, en quelque sorte mise en situation et sensibilisée, peuvent se dérouler très calmement ou au contraire servir de prétexte à un véritable défoulement collectif. Les séances de possession mobilisent en effet tous les moyens possibles pour enfermer les participants dans un climat mental particulier ; la pénombre d'une pièce confinée où s'entasse, accroupie, une foule agitée et bruyante, excitée par des libations ; la résonance des tambours, le martellement des pieds nus qui ébranle toute la construction sur pilotis ; le spectacle de possédés aux gestes saccadés, déployant et refermant le vêtement blanc dont ils sont enveloppés ; les visages défaits, ruisselant de sueur ; tout concourt à ce résultat. Le possédé, au regard d'une étrange fixité dans un visage douloureux, parle ou répond aux questions posées autour de lui. Les dires les plus graves, qui impressionnent l'assistance, alternent avec les plaisanteries burlesques qui font tomber brutalement la tension, mettant à rude épreuve les nerfs exacerbés des spectateurs, massés en groupes serrés, qu'une angoisse contagieuse étreint. Le *tromba* en transe peut, directement ou sur demande, dénoncer des individus dont la conduite ou les actes ne sont pas conformes à la norme. Cela va de la raillerie inoffensive qui égaye l'assistance, ou de l'accusation, déjà plus sérieuse, d'être une « mauvaise personne », *olo raty* — terme qui, sans préciser davantage, met l'accent sur son caractère peu sociable — à des imputations graves d'inceste ou même de sorcellerie, le crime social par excellence qui, souvent, entraîne la mort du coupable. C'est ainsi qu'une accusation de sorcellerie et d'usage de poisons avait été proférée, en 1960, dans la région d'Ambanja, au cours d'une séance de possession particulièrement impressionnante.

On pourrait se demander tout de suite « quelle part de crédulité, et quelle part de critique interviennent dans l'attitude du groupe »<sup>1</sup> auquel de telles révélations sont faites. Sans anticiper sur la discussion qui va suivre, on peut déjà noter que les accusations proférées par les possédés sont vraisemblables, car elles reprennent fréquemment des bruits qui courent depuis un certain temps. Il s'agit d'une sorte de confirmation de faits, considérés déjà comme plausibles, donnant corps à ce qui, jusqu'alors, n'était que rumeur diffuse. Toutefois, assez curieusement, les accusations proférées par le *tromba* en transe, aussi graves soient-elles, ne provoquent pas de réaction immédiate. La communauté se contente d'en prendre bonne note, mais s'abstient de toute action directe contre l'accusé. La dénonciation entraîne donc des conséquences différentes, selon qu'elle est proférée pendant, ou en dehors, de la transe. La différence est nette, et la comparaison des deux exemples précédents — celui de la femme de Diego-Suarez dont

1. Cl. LÉVI-STRAUSS, « Le sorcier et sa magie », *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, p. 187.

le pouvoir s'exerçait en dehors de la transe, et celui du *tromba* d'Ambanja désignant un sorcier au cours d'une séance de possession — permet de l'éclairer. La possédée de Diego provoque l'arrestation de voleurs, individus certes peu recommandables mais, somme toute, dangereux seulement pour les biens matériels des membres de la société, non pour leur vie. A Ambanja, en dépit d'une révélation précise, un sorcier utilisant des poisons végétaux dont nul ne songe à nier l'efficacité, et qui, de surcroît, s'il avait été surpris lors de ses manipulations, aurait pu être mis à mort sur-le-champ, est laissé en liberté. Si l'on juge du point de vue de la gravité comparée des actes, la différence de traitement est singulière. Logiquement, si l'on admet que le *tromba* dit vrai, il n'est pas compréhensible que la société menacée ne réagisse pas. La raison de l'opposition doit donc être cherchée ailleurs. Dans le premier cas, la personne hantée agit dans son état normal, dans le deuxième cas, elle est en état de transe. Il est possible que les facultés particulières de la possédée de Diego-Suarez, d'ailleurs difficilement dissociables de sa personnalité, lui permettent d'intervenir avec plus d'efficacité que d'autres membres du groupe, mais il ne s'agit que d'une différence de degré et non de nature. Dans le cas d'Ambanja, au contraire, l'intervention du possédé en transe diffère par nature de celle d'un membre ordinaire de la société, puisque l'accusation est censée émaner d'un esprit. En bref, la découverte des voleurs est le fait d'un vivant, alors que la dénonciation du sorcier est l'œuvre de l'esprit d'un mort. Sans aborder encore le problème de la véracité des dires de l'esprit, « il importe de distinguer le monde des vivants de celui des morts et il n'est pas bon que l'un agisse directement sur l'autre ». Un Sakalava essayait de trouver un fondement à cette différence de traitement en disant que « les paroles des morts ne sont pas des preuves ' vraies ' ». Il ajoutait en parlant du sorcier démasqué : « désormais les gens vont le haïr, il va être surveillé ». Autrement dit, l'intervention est efficace et la société protégée, sans qu'il soit besoin de répression matérielle immédiate. Le sorcier dénoncé, se sachant démasqué, modifie sa conduite qui, dès lors, à cause de la surveillance dont il est l'objet, devient pour lui source permanente de danger. Sa seule planche de salut est de quitter le village, et même le pays, avant d'être, à la première occasion, impliqué dans une affaire criminelle qui sera, cette fois, suivie de sanctions. Le but inconsciemment recherché est donc atteint. Sans doute est-ce là, du point de vue de la communauté, la justification de cette différence de traitement.

\*  
\* \*  
\*

Reprenons maintenant le problème de l'attitude du groupe à l'égard des révélations de l'esprit, ou, pour le formuler autrement, celui de la créance — de sa nature et de son degré — que les Sakalava accordent aux dires des possédés. La question est d'autant plus intéressante, qu'outre l'autorité des paroles des

possédés, elle met en cause le fondement de cette autorité. Interrogé, n'importe quel interlocuteur affirme que les paroles d'un possédé sont « vraies » ; pourtant, il est permis de se demander si, aux yeux des Sakalava, la possession ne peut être parfois simulée. En d'autres termes, la possibilité de duperie ou de fraude est-elle reconnue ? Si oui, le fait est-il de nature à affaiblir l'autorité et la portée des paroles des possédés ?

La possibilité d'imposture et de duperie est largement admise : les expressions, entendues maintes fois, de *tromba mavandy*, *tromba* « menteur » — appliquées à la personne du possédé et non à l'esprit — ou de *saha tsy mariny*, « faux » *saha*, en sont la preuve. La supercherie est d'autant plus aisée que le possédé, dont la personnalité est par définition abolie, peut agir en toute sécurité. Dans la théorie sakalava, la possession est réelle s'il se produit, effectivement, substitution d'un esprit (de notre point de vue : croyance en cette substitution) à la personnalité du possédé en transe. La preuve de l'imposture consisterait à établir que le possédé a proféré une accusation alors qu'il n'était pas encore « saisi » par l'esprit. En fait, cette preuve ne peut être administrée, car le changement d'état se fait par un glissement insensible de l'état normal à la possession proprement dite. Celle-ci s'amorce par une véritable pantomime, qui ne trompe personne, et se prolonge jusqu'au moment où l'esprit pénètre le possédé et le rend *mianjaka*<sup>1</sup>. Il est évidemment impossible à des spectateurs surexcités de prétendre qu'au moment où le possédé a proféré une accusation, il n'était pas encore *mianjaka*, c'est-à-dire dépouillé à la fois de sa personnalité et de sa responsabilité propre. Sur le plan matériel, les dires et actes d'un possédé ne sont pas soumis à une vérification empirique, comme le sont les traitements magiques d'un guérisseur. Il est, d'autre part, remarquable de constater que, si les parents de sang (*fatidra*) ou à plaisanterie (*lohateny*) qui viendraient à rompre l'alliance, sont menacés de toutes sortes de malédictions surnaturelles, rien de semblable ne menace le faux possédé. Le système des sanctions, tant matérielles que spirituelles, présente donc une lacune manifeste qui donne aux possédés des privilèges exorbitants. Que la simulation soit fréquente et entraîne des abus, est un fait reconnu. Selon les Sakalava, les *tromba mavandy* sont nombreux ; Mellis rapporte le cas d'un *fatelo*, dignitaire de l'entourage de l'*ampanjaka*, persuadé de la duplicité d'un *saha*, mais obligé d'accepter la situation et de faire, de surcroît, bonne figure<sup>2</sup>. En somme, tout possédé peut, en toute impunité, simuler, duper la société, et même profiter de son état pour agir à son propre compte. Ce fait, une fois admis, va-t-il diminuer l'autorité de ses paroles ? Paradoxalement il n'en est rien. Tout

1. Le mot sakalava *mianjaka*, formé par le préfixe *mian* — qui exprime l'idée d'une direction ou d'un passage vers, et de la racine *zaka*, — évoque le passage d'un état à un autre, en l'occurrence à l'état *zaka*, racine-concept signifiant « autorité, direction, pouvoir » que l'on retrouve dans le mot *ampanjaka*.

2. MELLIS, *op. cit.*, pp. 71-72.



se passe comme si la culture sakalava permettait aux individus d'éprouver des doutes, sans pour autant tolérer qu'ils puissent les exprimer ouvertement et collectivement, et affaiblir ainsi l'efficacité d'une forme d'expression d'origine essentiellement sociale. Des considérations d'efficacité exigent que l'autorité des paroles des possédés demeure entière, et cette autorité, qui n'a évidemment pas d'existence en soi, ne peut subsister qu'autant qu'elle est fondée sur un consensus réel ou, ce qui revient au même, supposé tel. Le doute exprimé et partagé, qui aurait pour effet de miner ce consensus et par là de priver de fondement un moyen de contrainte sociale particulièrement efficace, ne peut être accepté. Les inconvénients et les abus que permet ce choix dogmatique sont certains, mais sans doute bien inférieurs aux avantages qu'il procure.

\* \* \*

Les paroles d'un possédé en transe sont immédiatement exécutoires si elles se rapportent au domaine politique ou religieux, c'est-à-dire à l'appareil d'autorité des *ampanjaka*. Au contraire, dans la mesure où elles se rapportent au domaine social, elles ne provoquent aucune réaction immédiate et les Sakalava vont même jusqu'à déclarer que les paroles d'un mort ne sont pas des preuves « vraies ». Cette opposition manifeste, qui ne peut s'expliquer par une confiance différente, dans les paroles des possédés, suivant qu'elles concernent la sphère politique ou sociale, met en lumière deux faces bien distinctes du *tromba*, révélées moins par l'opposition des deux domaines que par la nature des intérêts en cause. Derrière le *tromba*, instrument de soutien du pouvoir politique, se profilent les intérêts d'un groupe social dominant, tandis que le *tromba*, moyen de contrôle social, protège les intérêts de la société dans son ensemble et, pour ce faire, se fonde, non plus sur la puissance des *ampanjaka*, morts ou vivants, mais sur l'existence d'un consensus. Ces deux aspects sont si bien dissociés, opposés à la fois par leur domaine propre, par l'autorité attachée aux interventions des possédés et par les conséquences de celles-ci, que la plupart des auteurs qui ont parlé du premier aspect ont pu, sans inconvénient, négliger le second jusqu'à l'ignorer complètement. Sur un autre plan, la difficulté de « saisie » du phénomène tient autant à l'ambiguïté du *tromba*, due à l'évolution de l'institution, qu'à sa nature symbolique, qui rend, par définition, toute tentative de description à la fois incomplète et inadéquate<sup>1</sup>. Sans aborder le problème central de la nature symbolique du *tromba*, il est possible d'avancer que cette manifestation de possession se rattache à un très ancien fond culturel proto-malgache, bien antérieur, dans l'ouest, à l'invasion sakalava. La fonction de contrôle social, que j'ai qualifiée de latente par opposition à la fonction manifeste, proprement politique, est peut-être la fonction

1. G. GURVITCH, *La vocation actuelle de la sociologie*, P.U.F., Paris, 1957, pp. 89 à 98, particulièrement pp. 92-93.

originelle du *tromba*. Par la suite, les conquérants sakalava ont utilisé celui-ci à leur profit, de la même manière qu'ils ont utilisé les *saha*, la croyance aux *toñy* et de nombreux autres traits culturels proto-malgaches, ce qui n'a pas manqué de les altérer profondément jusqu'à faire perdre de vue leurs premières raisons d'être. En d'autres termes, les nouvelles fonctions ont refoulé à l'arrière-plan les fonctions initiales. C'est particulièrement net dans le cas des *saha* qui, au moment de l'équinoxe de septembre, continuent de célébrer de très anciens cultes, dont la signification est oubliée. Il en a été de même pour le *tromba*, sans toutefois que son ancien caractère s'efface aussi nettement, les *saha* ne pouvant complètement oublier leur ancien rôle au profit du nouveau. Quoi qu'il en soit, le *tromba*, comme la plupart des autres traits culturels de l'ouest malgache, conserve un substrat pré-sakalava, et, de ce fait, présente un aspect composite qui déconcerte l'observateur. Il est, à cet égard, révélateur de constater que de nombreux Sakalava, capables de rattacher le *tromba* au pouvoir des *ampanjaka* vivants et au culte des *ampanjaka* morts, c'est-à-dire à ce qui, dans le phénomène, reste le mieux structuré, sont désemparés dès qu'il leur est demandé d'en expliquer la fonction sociale. Il n'en demeure pas moins que cet aspect du *tromba*, pénétré de symboles, support de conduites et d'attitudes collectives aussi profondément enracinées qu'inconscientes, retrouve, avec le déclin de l'organisation politique sakalava, une importance sans cesse croissante, ainsi qu'en témoigne l'actuelle recrudescence de ses manifestations. Dans la mesure où il sera capable de résister aux pressions du christianisme et de l'islam, portés l'un et l'autre à identifier les « esprits » à des démons, le *tromba*, précisément en tant qu'instrument de contrôle social, survivra à l'appareil politique des *ampanjaka*. Le fait est d'autant plus remarquable que cet appareil avait su l'utiliser au point de l'intégrer à son propre système, et d'identifier la société à l'esprit d'un prince disparu.

## BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CITÉS

- DECARY (R.), *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1962.
- DESCHAMPS (H.), *Histoire de Madagascar*, Berger-Levrault, Paris, 1960.
- FAUBLÉE (J.), *Les esprits de la vie à Madagascar*, P.U.F., Paris, 1953, et du même auteur les textes de l'*Année Sociologique* 1960, sous la rubrique « Le théâtre et ses origines », pp. 296 à 303 et pp. 300 à 303.
- GURVITCH (G.), *La vocation actuelle de la sociologie*, P.U.F., Paris, 1957.
- LÉVI-STRAUSS (Cl.), « Le sorcier et sa magie », *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris, 1958.
- MELLIS (J. V.), *Nord et Nord-Ouest de Madagascar, Volamena et Volafotsy*, Tananarive, 1938.
- MERTON (R. K.), *Éléments de méthode sociologique*, Plon, Paris, 1953.

I. Il n'a pas paru utile de mentionner les nombreux écrits relatifs au *tromba* mais ne traitant pas du problème qui fait le sujet de cet article. Le travail fondamental sur la question reste celui de H. RUSILLON.

98204-1

7 JAN 1965

# L' H O M M E

*Revue française  
d'anthropologie*

*Le Tromba (Madagascar)  
(P. Ottino)*

JANVIER-MARS 1965

ORSTOM Fonds Documentaire

N° 28001

Cote B 28001

